بسم الله الرحمن الرحیم

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و تصحیح کند، نمی‌تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه به وجود آورد.

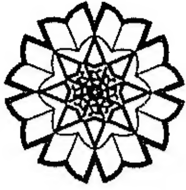
حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به‌منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* است
که به‌دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی

دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی



جلد پنجم

ابن میمون - ابوالعزّ قلانسی

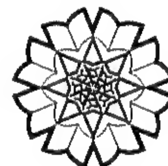
زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۷۸

موسوی‌بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۲۱ - ، سرویراستار.
دائرة المعارف بزرگ اسلامی/زیر نظر کاظم موسوی‌بجنوردی. - تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷-
ج. ۵: مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص. ع. به انگلیسی: Kazem Musavi Bojnurdi:
The Great Islamic Encyclopaedia.
کتابنامه.
ج. ۵ (چاپ دوم، ۱۳۷۸).
۱. اسلام -- دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه‌نامه‌ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.
۲ د ۵م/۲/BP ۵ ۲۹۷/۰۳
کتابخانهٔ ملی ایران ۶۸-۸۸۲ م





نام کتاب: *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۵
ناشر: مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی
چاپ دوم: تهران، ۱۳۷۸ شمسی
حروف‌چینی: شرکت افست (سهامی عام)
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
تعداد: ۵۰۰۰
بها: ۶۰۰۰۰ ریال

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

الف ـ سرپرستی علمی و سرویراستاری:

آقای کاظم موسوی بجنوردی

ب ـ شورای مدیران بخشها و مشاوران:

آقای آذرنوش، آذرتاش
آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای پاکتچی، احمد
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای تفضلی، احمد
آقای حجتی کرمانی، محمدجواد
آقای حدیدی، جواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای زریاب، عباس
آقای سجادی، سیدصادق
آقای سمسار، محمدحسن
آقای شعار، جعفر
آقای صادقی، علی اشرف
آقای عالم‌زاده، هادی
خانم عماری، مریم
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق داماد، سیدمصطفی
آقای موحد، صمد
آقای موسوی بجنوردی، کاظم
آقای مولوی، محمدعلی

ج ـ بخش گزینش عناوین

د ـ بخش پرونده‌های علمی

هـ ـ بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق

و ـ بخش بررسی

ز ـ محورهای ویراستاری

ح ـ بخش ویرایش و چاپ

ط ـ کتابخانه

ی ـ بخش منابع خارجی

یا ـ بخش دائرةالمعارف عربی

یب ـ بخش دائرة المعارف بزرگ ایران

یج ـ بخش دائرة المعارف فلسطین

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنوش، آذرتاش	مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای آریا، غلامعلی	مؤلف
آقای آل‌داود، سیدعلی	مؤلف و ویراستار
آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین	مدیر بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار
خانم اخوان فرد، مینو	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای ارزنده، مهران	مؤلف و ویراستار
آقای اسحاقی، جعفر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای انجوی شیرازی، ابوالقاسم	ویراستار محور ۵

آقای انصاری، حسن	دستیار بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای انصاری، حسین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای انصاری، محمد	مؤلف
آقای انصاری (راد)، حسین	مؤلف
آقای انواری، محمدجواد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش فلسفه و مؤلف
آقای انواری، محیی‌الدین	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای ایزدی مبارکه، کامران	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم ایمانی، مینو	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای بادکوبهٔ هزاوه، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بقائی، ناصر	مؤلف
آقای بوذرجمهر، حیدر	پژوهشگر بخش کتابشناسی
آقای بهرامیان، علی	دستیار بخش تاریخ و مؤلف
آقای بیات، علی	مؤلف
آقای بیرجندی، ابوالفضل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای بینش، تقی	مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای پورمحمد شیرجوپشت، رحمت	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای تبرائیان، محمدحسن	مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای تفضلی، احمد	مدیر بخش منابع خارجی
آقای توکلی بیدهندی، احمد	دستیار بخش ویرایش و چاپ، نسخه‌پرداز و مؤلف
خانم جایدرپور، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای جعفر، خضیر	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای جعفری نائینی، علیرضا	مؤلف و ویراستار
آقای جلالی مقدم، مسعود	مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج منوچهری، فرامرز	عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث و مؤلف
آقای حبیبی مظاهری، مسعود	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش کلام و فرق و مؤلف
آقای حجت جلالی، عباس	مؤلف
آقای حجتی کرمانی، محمدجواد	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای حدیدی، جواد	ویراستار محور ۳
خانم حفیظی، مینا	دستیار بخش ادبیات و عرفان و مؤلف
خانم حقیقی ایرانی، رؤیا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حنائی کاشانی، محمدسعید	مؤلف
آقای خاکی، محمد	مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	مشاور شورای مدیران و مؤلف
خانم خسروی، زهرا	مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	دستیار بخش تاریخ و مؤلف
آقای خندان، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم دودانگه، صفری	پژوهشگر بخش کتابشناسی
آقای دولت‌آبادی، عزیز	مؤلف
آقای دیانت، ابوالحسن	مؤلف

آقای دیانت، علی اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
آقای ذکاء، یحیی	مؤلف
آقای ذکاوتی قراگزلو، علیرضا	مؤلف
خانم رادمنش، فاطمه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم رازپوش، شهناز	مؤلف
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
آقای رضازادهٔ لنگرودی، رضا	ویراستار محور ۴ و مؤلف
آقای رفیع، مهدی	ویراستار
آقای رفیعی، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای زرنگار، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای زریاب، عباس	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای سالاری، سیدعباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم سپهری، کبری	مؤلف
آقای سجادی، سیدجعفر	مؤلف
آقای سجادی، سیدصادق	مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سعیدی، عباس	مؤلف و ویراستار
آقای سلماسی، مهدی	مؤلف
آقای سلیم، عبدالامیر	مؤلف
آقای سمسار، محمدحسن	مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم سید حسین‌زاده، هدیٰ	مؤلف
آقای سیدی، سیدمحمد	مؤلف
آقای سیدی، محسن	مؤلف
خانم سینائی، مریم	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
خانم شاهنگیان، نوری سادات	مؤلف
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شبیری، محمد جواد	مؤلف
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
آقای شعار، جعفر	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای شعاریان ستاری، ناصر	
خانم شکوهی، فریبا	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی و مؤلف
آقای شمس نی‌ریزی، محمد جواد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای شیخ الاسلامی، اسعد	مؤلف
آقای صابری، علی	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای صادقی، علی اشرف	ویراستار محور ۲
خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای صفت گل، منصور	مؤلف
آقای صفری نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای صفوت، داریوش	ویراستار
خانم صلاحی اصفهانی، گیتی	مؤلف

آقای ضیائی، علی اکبر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ضیائی، مهرداد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای طباطبائی، عبدالعزیز	مؤلف
خانم ظفری، ناهید	مؤلف
آقای عالم‌زاده، هادی	ویراستار محور ۱ و مؤلف
آقای عبدعلی، محمد	مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	مترجم و ویراستار بخش عربی
آقای عظیمائی، عبدالله	مؤلف
آقای علاءالدینی، علیرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای علی‌زاده، بیوک	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای علی‌زاده، سعید	مؤلف
خانم عماری،مریم	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای غلامی، یدالله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش هنر و مؤلف
خانم غلامیان، سیمین	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	مؤلف و ویراستار
آقای فاضل هاشمی، سیدمحمدرضا	مؤلف
خانم فرداد، پروانه	مؤلف
آقای فرزانه، علی	ویراستار و نسخه‌پرداز
آقای فکرت، محمد آصف	مؤلف
خانم فوزی، ناهده	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای فیروزآبادی، سیدعلی	مسئول بخش کامپیوتر
آقای قانع، احمدعلی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم کاشیان، ایران ناز	مؤلف
آقای کاظم بیکی، محمدعلی	مؤلف
آقای کرامتی، یونس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، عضو بخش علوم و مؤلف
خانم کریمی، فاطمه	مؤلف
آقای کسائی، کامران	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای کسائی، نورالله	مؤلف
آقای کیوانی، مجدالدین	مؤلف و ویراستار
آقای گذشته، ناصر	مؤلف
آقای گلشنی، عبدالکریم	مؤلف
آقای گنجی، محمدحسن	عضو بخش جغرافیا و مؤلف
آقای لاشیء، حسین	مؤلف
آقای لسانی فشارکی، محمدعلی	مؤلف و ویراستار
آقای مایل هروی، نجیب	مؤلف
آقای متقی، سیدحمید	مسئول دفتر سر ویراستاری
آقای مجتبائی، فتح‌الله	مدیر بخش ادبیات و بخش عرفان، مؤلف و ویراستار
آقای مجتهد شبستری، محمد	مدیر بخش کلام و فرق و ویراستار
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای محقق داماد، سیدمصطفی	مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق و ویراستار
آقای محمدزاده، رضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

آقای محمدی، غلامحسین	سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین
خانم مسّاح، رضوان	مؤلف
آقای مصلائی‌پور، عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم مقصودی، سوزان	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
مرحوم مقیمی، قهار	مؤلف
خانم ملاابراهیمی، عزت	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موحد، صمد	مؤلف و ویراستار
آقای مؤذن جامی، محمد مهدی	مؤلف
آقای مؤذن جامی، محمد هادی	مؤلف
خانم موسوی، سارا	عضو بخش دائرةالمعارف بزرگ ایران
آقای موسوی، سیدمهدی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موسوی بجنوردی، کاظم	سرپرست علمی و سرویراستار
آقای مولوی، محمدعلی	مدیر بخش علوم، ویراستار مقالات فارسی و عربی و مؤلف
آقای مهدوی، محمدجواد	مؤلف
آقای مهرعلی زاده، قاسم	ویراستار
آقای میرانصاری (بته‌کن)، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای ناجی، محمدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای ناجی نصرآبادی، محسن	مؤلف
آقای نجفی اسداللهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای نظام تهرانی، نادر	عضو هیأت علمی بخش عربی
خانم نظامی، مژگان	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم نفیسی، نوشین‌دخت	مؤلف
آقای نقیئی، عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای نوری گرمرودی، علیرضا	مؤلف
آقای نوشاهی، عارف	مؤلف
آقای نیستانی، جواد	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
آقای وکیلی، ابومحمد	مؤلف
خانم یاوری، نگین	مؤلف
خانم یمینی قائشی، زهرا	دستیار بخش علوم و مؤلف
آقای یوسفی اشکوری، حسن	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

آقای آقاربیع، ابوالحسن	کارشناس رده‌بندی
خانم ابوطالبی، نیّره	کتابدار
آقای انصاری، محمد	نمایندهٔ کتابخانه در قم
آقای بادافراس، امیرمحمد	مسئول گردش کتاب
آقای بشیری‌راد، منوچهر	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای بنی‌آدم، حسین	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی
آقای جمشیدنژاد، غلامرضا	مشاور بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی
خانم خارچینکو، نادیژدا	فهرست‌نویس کتابهای روسی

نام	سمت
خانم دانش‌آموز، حبیبه	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
خانم داودآبادی، اکرم	کمک کتابدار
خانم داودآبادی، فاطمه	عضور بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای درویش، حسین	عضور بخش صحافی
خانم دودانگه، صغری	مسئول فهارس
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
آقای رالوگو، علیرضا	عضو بخش صحافی
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
خانم ریحانی منفرد، نسترن	ویرایشگر بخش فهرست‌نویسی
آقای سلیمانی، خلیل	عضو بخش زیراکس
آقای سهرابی، ابراهیم	عضو بخش زیراکس
خانم سیدحسین زاده، هدیٰ	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای شفیعی، احمد	عضو بخش زیراکس
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار
خانم عماری، مدین	کتابدار
آقای غفوری، علیرضا	عضو بخش زیراکس
آقای غیاث‌آبادی، ناصر	مسئول بخش زیراکس
آقای فاطمی، مسعود	عضو بخش صحافی
آقای فکرت، محمدآصف	کارشناس فهرست‌نویسی کتابهای خطی
خانم قاسمی، مهناز	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای قربانی، ناصر	عضو بخش صحافی
خانم گستری، فریبا	ویرایشگر بخش فهرست نویسی
آقای مانی، عباس	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای فارسی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	مدیر کتابخانه و مرکز اسناد مرکز
آقای محمدی، سیدعیسی	عضو بخش زیراکس
آقای مدرس صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	عضو بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
آقای میرآفتاب، مسعود	عضو بخش صحافی
خانم هارتونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین

اعضای دبیرخانه:

خانم بادافراس، بهاره

خانم ربیعی، منیژه

خانم زارعی، زهرا

خانم طرازفرد، سوسن

کارکنان فنی:

آقای عتیق‌پور، محمد — مصحح مطبعی

آقای گوهری، مجید — صفحه‌آرا، رسّام و ناظر چاپ

اِبْنِ مِیْمون، ابوالحسن علاءالدین علی‌بن میمون مغربی فاسی غُماری (د ۹۱۷ق / ۱۵۱۱م)، عارف مراکشی. چون زادگاه او غُماره از نواحی فاس بوده است، او را غماری و فاسی گفته‌اند (ابن‌طولون، ۳۵۹/۱؛ ابن‌حنبلی، ۱(۲)/۹۵۲؛ غزی، ۲۷۱/۱). ابن‌حنبلی در تاریخ خود عبارتهایی از *الرسالة المیمونیة فی توحید الجرومیة* ابن میمون نقل کرده است، حاکی از اینکه ابن‌میمون ادریسی است و از این‌رو نسب وی از طریق حسن مثنی به حسن‌بن علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) می‌رسد (۱(۲)/۹۵۶ ـ ۹۵۸) و بدین سبب است که نسبتهای دیگری چون «هاشمی» و «قرشی» (ابن‌عماد، ۸۱/۸؛ غزی، همانجا) نیز برای او ذکر کرده‌اند. اما روشن نیست که طاش کوپری‌زاده به چه سبب وی را اندلسی خوانده است (ص ۳۵۲).

برخی از منابع متأخر ولادت ابن‌میمون را در ۸۵۴ق / ۱۴۵۰م ذکر کرده‌اند (نک: زرکلی، ۲۷/۵؛ کحاله، ۲۵۱/۷). او در اوایل زندگی از غماره به فاس آمد و به تحصیل علم مشغول شد (غزی، همانجا). چنانکه خود در *بیان فضل خیار الناس* گوید، از ۸۷۰ تا ۸۸۰ق / ۱۴۶۶ تا ۱۴۷۵م نزد ابوزید عبدالرحمن سلیمان حمیدی به تحصیل حدیث، فقه و به طور کلی علوم ظاهر اشتغال داشته است (نک: گلدسیهر، 298). سپس چندی به امر قضا پرداخت و بعد به جهاد در سواحل فرنگان مشغول شد، و گفته‌اند که وی سردار لشکر نیز بوده است (غزی، همانجا). سرانجام از این کارها دست کشید و به مصاحبت مشایخ صوفیه چون عرفهٔ قیروانی روی آورد و قیروانی او را نزد ابوالعباس احمد بن محمد تونسی، مشهور به دبّاسی یا تبّاسی (د ۹۳۰ق / ۱۵۲۴م) فرستاد (غزی، همانجا؛ ابن‌عماد، ۸۱/۸ـ۸۲). بنا به گفتهٔ ابن‌حنبلی (همانجا) تباسی در تلقین ذکر و پوشیدن خرقهٔ تصوف شیخ ابن‌میمون بوده است. وی پس از آن مسافرت به سرزمینهای شرقی اسلام را آغاز کرد و ظاهراً این مسافرت به توصیهٔ مشایخ او برای دیدار با بزرگان صوفیه بوده است (غزی، ۲۴۳/۱). وی در صَفَد موفق به دیدار عبدالقادر بن عمربن حبیب صفدی شد و او را عارفی بزرگ و زاهدی وارسته یافت. ابن‌حبیب که عمری گمنام و مجهول‌الحال، به عنوان معلم اطفال در صفد به سر می‌برد، بر اثر کوششهای ابن‌میمون در معرفی وی، به شهرت رسید (همانجا). تاریخ دیدار این دو، شعبان ۸۹۴ بوده است (نک: همو، ۲۷۳/۱).

ابن‌میمون در *بیان غربة‌الاسلام* (نک: گلدسیهر، 299) که یک سال پیش از مرگ تألیف کرده (نک: آثار)، گوید که به مصر نرفته است. از این‌رو اشارهٔ طاش کوپری‌زاده (همانجا) در مورد ورود وی به قاهره درست نمی‌نماید. ابن‌میمون در آغاز سدهٔ ۱۰ق به بیروت رفت و در این سفر بود که محمدبن عراق با وی آشنا شد و بعدها در زمرهٔ مریدان او در آمد (غزی، ۲۷۱/۱ ـ ۲۷۲؛ ابن‌عماد، ۸۲/۸). وی پس از سفر حج موقتاً در سرزمین شام اقامت گزید و به ارشاد مردم همت گماشت. سپس به سفر در سرزمینهای اروپایی آل‌عثمان چون قسطنطنیه، ادرنه و بروسا پرداخت و به ویژه در بروسا اقامتی طولانی اختیار کرد (گلدسیهر، طاش کوپری‌زاده، همانجاها). بنا به گفتهٔ غزی مسافرت او به آسیای صغیر ۵ سال طول کشید و در این مدت وی به ارشاد مردم مشغول بود (۶۰/۱). سپس دوباره به شام بازگشت و از این زمان است که به گفتهٔ محمدبن عراق در کشورهای عربی به عنوان عالم، مرشد و شیخ مشهور شد (ابن‌عماد، ۸۳/۸). ابن‌حنبلی به نقل از علوان حموی، یکی دیگر از مریدان ابن‌میمون، بازگشت وی را به‌شهر حلب در ۹۱۰ق ذکر کرده است (۱(۲)/۹۶۰). او در ۹۱۱ ق وارد حماه سوریه شد (غزی، ۶۲/۱) و بنا به روایت ابن‌طولون (۳۱۲/۱ـ۳۱۳) در اواخر ۹۱۲ق به صالحیهٔ دمشق رفت و مردم جهت تیمن و تبرک به سوی او شتافتند. وی در آنجا به تعلیم و تربیت مردم در هر مذهبی از مذاهب اربعه پرداخت و گروهی از اشخاص معروف همچون عبدالنبی مفتی و شیخ مالکیان، شمس‌الدین محمدبن رمضان مفتی و شیخ حنفیان در دمشق، شیخ شهاب‌بن مفلح از حنبلیان و عبدالرحمن حموی مفتی شافعیان از جملهٔ مریدان وی شدند (غزی، ۴۹/۱، ۲۷۶؛ ابن‌عماد، همانجا). بدین‌سان ابن‌میمون شهرت فراوان کسب کرد و ابن‌طولون که به مجلس او رفت و آمدهایی داشته، از علو مقام و بزرگی شأن وی یاد کرده است (نک: غزی، ۲۷۶/۱).

ابن میمون در حفظ احکام شرع بسیار سختگیر و متعصب بود. از او نقل کرده‌اند که گفته است: اگر سلطان ابویزیدبن عثمان نیز پیش من آید، با او هم جز براساس سنت رفتار نخواهم کرد (طاش کوپری‌زاده، ۳۵۲ ـ ۳۵۳). وی مستمری نمی‌گرفت و هدایای فرماندهان و پادشاهان را قبول نمی‌کرد. حقیقت را می‌گفت و از سرزنش ملامتگران پروایی نداشت. اگر در رفتار مریدان خود لغزشی می‌دید، بسیار خشمگین می‌شد و آنان را به سختی مؤاخذه می‌کرد. با اینهمه مردی محبوب و مهربان بود و روزانه ۲۰ تن از مریدان خود را اطعام می‌کرد (همانجا؛ نیز نک: غزی، ۲۷۲/۱؛ ابن عماد، ۸۲/۸). گرچه ابن میمون دوستدار علم بود و عالمان را احترام می‌کرد (نک: طاش کوپری‌زاده، ۳۵۳)، اشاراتش نسبت به بعضی از علمای عصر خود خالی از طعن و کنایه نبود، چنانکه گفته‌اند وی «قضاة» را «قصاة» (واماندگان)، «مشایخ» را «مسایخ» (فرومایگان) و «فقیه» را «فقیع» (فاسد) می‌نامید (غزی، ۲۷۳/۱). او اصحاب و مریدان خود را از مداخله در امور عوام و نزدیک شدن به حکام بازمی‌داشت، زیرا حکام در نظر وی مفسدان روی زمین بودند (همو، ۲۷۲/۱ـ ۲۷۳؛ ابن عماد، ۸۳/۸).

از مطالبی که دربارهٔ روش و طریقت او نقل کرده‌اند، چنین برمی‌آید که وی به خرقه و به خلوت اعتقاد نداشته است (غزی، ۲۷۲/۱؛ ابن عماد، ۸۲/۸). اظهار کرامات به اعتقاد او از بزرگ‌ترین گناهان به شمار می‌رفته است (طاش کوپری‌زاده، ۵۴۳)، اما چه درزمان حیات و چه پس از مرگ کراماتی به او نسبت داده‌اند (ابن حنبلی، ۱(۲)/۹۵۴؛ غزی، ۲۷۵/۱ـ ۲۷۷؛ نبهانی، ۳۶۴/۲ـ ۳۶۵). سخنان پندآمیزی از او در کتب تاریخ موجود است (نک: ابن حنبلی،

۱(۲)/۹۵۵؛ غزی، ۲۷۲/۱ـ ۲۷۳؛ ابن عماد، ۸۲/۸ـ ۸۳).

ابن میمون در اواخر عمر بیمار شد و به ناچار مجلس درس را رها کرد و به اشارت محمدبن عراق برای درمان به دهکدهٔ مجدل معوش از توابع بیروت رفت و در آنجا بود که درگذشت و به خاک سپرده شد (غزی، ۲۷۷/۱؛ ابن عماد، ۸۳/۸ ـ ۸۴؛ نیز نک: ابن طولون، ۳۵۹/۱). شیخ علوان حموی مرید و خلیفهٔ ابن میمون، بعد از مرگ وی کتابی در محاسن و مناقب او با عنوان *مجلی الحزن عن المحزون فی مناقب السید الشریف الشیخ ابی الحسن علی بن میمون* نوشته است (ابن حنبلی، همانجا؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۱۵۹۶/۲).

آثار: ۱. *بیان غربة الاسلام بواسطة صنفی المتفقّهة والمتفقرة من اهل مصر والشام ومایلیهما من بلاد الاعجام*، که در ۹۱۶ ق/ ۱۵۱۰ م تألیف شده است (*آلوارت*، II/462؛ حتی، 569-570؛ فولرس، 277-278؛ ظاهریه، ۲۱۰/۱ـ۲۱۱؛ خدیویه، ۷(۲)/۵۴۳؛ سید، ۱۱۴/۱). این کتاب حاصل تجارب شخصی او در طول سفرهای مختلف و نیز برگرفته از گفته‌های دیگران است که به عنوان تذکار و موعظه برای عامهٔ مردم آن روزگار نوشته شده است. ابن میمون دراین تألیف از کسانی که خود را به علم و عرفان منتسب می‌داشتند، انتقاد کرده است. گلدسیهر در مقاله‌ای با عنوان «علی‌بن میمون مغربی و ارزیابی او از عادات مسلمانان مشرق زمین[1]» دربارهٔ بخشها و مندرجات این کتاب توضیحات مفصل داده است (ص 293-330)؛ ۲. *رسالة الاخوان من اهل الفقه وحَمَلَة القرآن*، که در ۹۱۵ ق/ ۱۵۰۹ م به رشتهٔ تحریر درآمده است (ظاهریه، ۶۲۲/۱ـ ۶۲۳؛ خدیویه، همانجا؛ *آلوارت*، II/597-598؛ دوسلان، 261؛ نیز نک: GAL,II/152)؛ ۳. *بیان الاحکام فی الخرقة والسجادة والاعلام* (ظاهریه، ۲۰۵/۱ـ۲۰۶؛ احمد، ۲۷۵/۲؛ نک: GAL، همانجا)؛ ۴. *الرسالة المیمونیة فی توحید الجرومیة*. ابن میمون این کتاب را در ۹۱۵ ق نوشته است (ازهریه، ۲۲۱/۳، ۵۸۸؛ سید، ۴۳۱/۱؛ خدیویه، همانجا؛ حجی، ۲۶۷؛ ظاهریه، ۷۲۸/۱ ـ ۷۲۹؛ *آلوارت*، II/568) و آن شرحی است عرفانی بر *الآجرومیهٔ* ابن آجروم. وی در این شرح موضوعات نحوی را تأویل عرفانی کرده و اصطلاحات آن را رموزی برای معرفت علم توحید قرار داده است (نک: ابن حنبلی، ۱(۲)/۹۵۶). ۵. *مبادئ السالکین الی مقامات العارفین*، رساله‌ای در کیفیت سلوک و تربیت آن (ظاهریه، ۵۹۶/۲ ـ ۵۹۸؛ نک: GAL، همانجا)؛ ۶. *بیان فضل خیار الناس والکشف عن مکر الوسواس* (فولرس، 278؛ نک: GAL، همانجا)؛ ۷. *تنزیه الصدیق عن وصف الزندیق*، که در ۹۰۹ ق/ ۱۵۰۳ م به رشتهٔ تحریر درآمده است (ظاهریه، ۳۲۸/۱ ـ ۳۳۰). بنابه گفتهٔ غزی (۲۷۳/۱ ـ ۲۷۴)، هنگامی که ابن میمون در ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م وارد دمشق شد، با انتقادات وخرده‌گیریهای شدیدی که بر آراء محیی‌الدین ابن عربی وارد می‌شد، مواجه گردید و او این کتاب را در دفاع از ابن عربی تألیف کرد و در آن اعتقاد کامل خود را به عقاید وی اظهار نمود. ظاهراً کتاب مذکور با آنچه در کتابخانهٔ برلین با عنوان کتاب *الرّد فی منکری الشیخ الاکبر* (نک: GAL, I/582) محفوظ است و نیز با آنچه حاجی خلیفه با نام *تنبیه الغبی فی تنزیه ابن عربی* (۴۸۸/۱، ۱۸۳۵/۲) ضبط کرده، یکی است.

آثار یافت نشده: ۱. *کشف الافادة فی حق السیادة* (نک: غزی، ۲۷۳/۱). حاجی خلیفه این اثر را با نام *کشف الامارة فی حق السیارة* ضبط کرده است (۱۴۸۸/۲)؛ ۲. *تذکرة السالکین* (غزی، همانجا)؛ ۳. *تذکرة المرید المنیب باخلاق اصحاب الحبیب* (همانجا)؛ ۴. *تعظیم الشعائر من الصوامع والمساجد والمنابر* (بغدادی، ۲۹۷/۱).

مآخذ: ابن حنبلی، محمدبن ابراهیم، *درّالحبب*، به کوشش محمود حمدفاخوری و یحیی زکریا عبّاره، دمشق، ۱۹۷۳ م؛ ابن طولون، محمدبن علی، *مفاکهة الخلان فی حوادث الزمان*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، موصل، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، خطی؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ ق؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ غزی، محمدبن محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ نیز:

Ahlwardt; *De Slane*; GAL; Goldziher, Ignaz, "ʿAlī b. Mejmūn al-Magribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam", ZDMG, Leipzig, 1874; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Vollers, K., *Katalog der islamischen, christlich -orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften...*, Leipzig, 1975.

عباس مصلائی‌پور

اِبْنِ مِیْمون، موسی بن میمون اسرائیلی قرطبی (۵۳۰ ـ ۶۰۱ ق/ ۱۱۳۵ ـ ۱۲۰۴ م)، عالم و فیلسوف و طبیب یهودی که در فقه و شرایع یهود چنان مقام والایی داشت که یهودیان دربارهٔ او گفته‌اند: «از موسی (ع) تا موسی (ابن میمون) کسی مانند موسی برنخاسته است». نام ابن میمون در کتب انگلیسی و بعضی زبانهای دیگر به صورت Maimonides و در کتب فرانسوی به صورت Maïmonide آمده است و در عرف احبار یهود او را Rambam (اختصار «ربی موسی بن میمون») می‌خوانند.

ابن میمون گرچه از علما و احبار یهود است، ولی چون در محیط فرهنگی و علمی اسلامی پرورش یافته و در طب و فلسفه آثار خود را به عربی نوشته است، متعلق به حوزهٔ فرهنگ اسلامی نیز هست. مورخان عرب کنیه او را ابو عمران نوشته‌اند که شاید به جهت نام «موسی» به او داده شده است و گرنه او فرزندی به نام عمران نداشته است تا با این کنیه خوانده شود (نک: ولفنسن، ۱، ۲). بعضی از نویسندگان مسلمان او را موسی بن عبیدالله خوانده‌اند (ابوعبدالله تبریزی، ۲۶)، در صورتی که نام پدر او مسلماً «میمون» بوده است. احتمال می‌رود که نام «عبیدالله» عربی شدهٔ «عوبادیه» باشد که دو تن از اجداد موسی به این نام بوده‌اند. خود او در پایان کتاب *السراج* یا شرح مشنا[2] نسب خود را

---

1. "ʿAli b. Mejmûn..." 2. *Mishnah*.

چنین نوشته است: «موسی بن میمون، دیّان (قاضی) قرطبه، پسر حکیم یوسف، پسر قاضی‌اسحاق، پسر قاضی یوسف، پسر قاضی عوبادیه، پسر ربّی (حبر) سلیمان، پسر قاضی عوبادیه...». بعضی از مورخان یهود نسب او را تا یهودا ها ـ ناسی از احبار بزرگ یهود در سده‌های ۲ و ۳ م و جامع *مشنا* (قوانین و شرایع یهود) می‌رسانند. تاریخ تولد او را روز شنبه عید فصح یهود (چهاردهم نیسان) یک ساعت و ۲۰ دقیقه بعدازظهر در سال ۴۸۹۵ پس از خلقت (به قول یهود)، یعنی سال ۱۱۳۵ م ثبت کرده‌اند. داوودبن ابراهیم، نوهٔ او، همین تاریخ را، بی‌ذکر ساعت، نوشته است (*جودائیکا*، XI/754؛ ولفنسن، ۲).

موسی در شهر قرطبه از بلاد اندلس متولد شد. این شهر از مراکز بزرگ فرهنگ اسلامی در اندلس و همچنین از مراکز بزرگ فرهنگ یهود بود. پدر موسی، میمون نیز از علمای بنام یهود و از شاگردان یوسف بن میکاش و اسحاق فاسی بود و در محکمهٔ شرعی یهود در قرطبه منصب قضا داشت. شهر قرطبه در ۵۴۳ ق/۱۱۴۸ م به تصرف موحدون درآمد. پیش از آن،این شهر در تصرف ابن غانیه از سرداران مرابطون بود. وی بر اثر فشار مسیحیان از بدران بن محمد، یکی از سرداران موحدون یاری خواست و او این یاری را مشروط به خروج او از قرطبه کرد. در این میان مسیحیان از فرصت استفاده کرده، قرطبه را محاصره کردند. ابومحمد عبدالمؤمن بن علی قیسی کومی امیر موحدی (د ۵۵۸ ق/۱۱۶۳ م) سپاهی به قرطبه فرستاد و آن شهر را به تصرف خود درآورد (نک: عنان، ۳۳۱/۱ ـ ۳۳۳). با تسلط موحدون بر قرطبه وضع یهود و نصارا در آن شهر تغییر کرد، زیرا امیر موحدی فرمان داد که پیروان این دو دین باید در مدت معینی یا اسلام آورند، یا آن شهر را ترک گویند. اگر اسلام آوردند، با آنان مانند دیگر مسلمانان رفتار خواهد شد و گرنه، پس از انقضای مدت تعیین شده، جان و مال ایشان در امان نخواهد بود (قفطی، ۳۱۷ ـ ۳۱۸). پس از صدور این حکم، آن دسته از یهود و نصارا که سبکبار بودند، بیرون رفتند و آن دسته که بارشان سنگین بود و نمی‌خواستند از مال و خانوادهٔ خود بگذرند، به ظاهر اسلام آوردند، ولی در نهان به دین خود باقی ماندند. بنا به گفتهٔ مورخان اسلامی خانوادهٔ ابن میمون ظاهراً اسلام آوردند و جزئیات احکام اسلامی را رعایت کردند تا هنگامی که فرصت بیرون شدن از اندلس و مغرب را یافتند (همانجا). میمون پدر موسی با خانوادهٔ خود از قرطبه بیرون رفت. سرگردانی ایشان در حدود ۱۰ سال طول کشید (نک: *جودائیکا*، همانجا). از جمله شهرهایی که گفته می‌شود خانوادهٔ ابن میمون در اندلس در مدت دربدری در آن اقامت گزیده‌اند، شهر المریّه واقع در جنوب اندلس است، زیرا این شهر در آن زمان به دست مسیحیان افتاده بود و مسلمانان نتوانسته بودند آن را دوباره به دست آورند، تا آنکه به قول ابن اثیر در ۵۵۲ ق آن شهر دوباره به دست مسلمانان افتاد و سپاهیان عبدالمؤمن آن را تصرف کردند (۲۲۳/۱۱).

ظاهراً با تصرف این شهر از سوی مسلمانان خانوادهٔ ابن میمون آنجا را نیز ترک کرده‌اند. آنان پس از سالها سرگردانی، سرانجام در شهر فاس مراکش مستقر شدند و شاید اسلام آوردن ظاهری ایشان در این شهر صورت گرفته باشد. تاریخ استقرار آنان را در شهر فاس ۱۱۶۰ م (۵۵۵ ق) گفته‌اند (*جودائیکا*، همانجا؛ ولفنسن، ۶ ـ ۷). ابن میمون در پایان *کتاب السراج* شرح این سرگردانی را چنین می‌دهد: «هنگامی که فکر من آشفته بود و هنگامی که در حین تبعید از جایی به جایی سفر می‌کردیم و در میان امواج دریا این سو و آن سو می‌رفتیم...» (*جودائیکا*، همانجا). پایهٔ دانش او در همین سالها گذاشته شد. در همین سالها هم آغاز به تألیف کرد. طرح *کتاب السراج* در ۱۱۵۸ م (۵۵۳ ق) ریخته شد و نیز در همین سال به درخواست یکی از دوستان خود رسالهٔ کوتاهی دربارهٔ تقویم یهود به نام *معمر ها‌ـعبّور*[1] تألیف کرد و رساله‌ای در منطق به عبری به نام *میلوت حقایون*[2] نوشت و نیز حواشی بر شرح بعضی از رسالات *تلمود* بابلی را تکمیل کرد و نیز کتابی در استخراج شرایع یهود از *تلمود* اورشلیمی نوشت (همانجا).

عبدالمؤمن امیر موحدی در اواخر عمر خود رفتارش را دربارهٔ یهود تا اندازه‌ای تغییر داد و دربارهٔ آنان تسامح روا داشت. خانوادهٔ ابن میمون به همین مناسبت چنان صلاح دیدند که به مراکش بروند و در فاس اقامت گزینند (ح ۵۵۴ یا ۵۵۵ ق). در آن زمان یکی از احبار بنام یهود به نام یهودا کوهن در فاس می‌زیست و ابن میمون که در آن زمان بیست و پنج ساله بود، پیش او درس خواند (همان، XI/755). در آن زمان بسیاری از یهودیان در ظاهر دین اسلام را پذیرفته بودند، اما در باطن ناراحت بودند. میمون پدر موسی برای آرامش وجدان ناراحت ایشان رساله‌ای به نام *ایگرت ها ـ نحامه*[3] (تسلی‌نامه) نوشت و در آن این افراد را امیدوار ساخت که اگر کسی نماز و دعای خود را حتی در کوتاه‌ترین صورت بخواند و کارهای نیک بکند، یهودی خواهد ماند. موسی هم مقاله‌ای به عربی به عنوان *فی سبیل تقدیس اسم الله* نوشت که در حکم رد بر یکی از احبار یهود بود که یهودیان را دربارهٔ تسلیم در برابر تعقیب و آزار ایشان توبیخ کرده بود. ابن میمون به شدت او را سرزنش می‌کند و می‌گوید که او و نظایر او خود برای تغییر عقیده تعقیب یا شکنجه نشده‌اند و نمی‌دانند که همکیشانشان در این زمینه متحمل چه مصائبی شده‌اند. اما در پایان رساله می‌گوید که هر یهودی که مجبور به ترک عقیده شود، نباید در شهر خود بماند و باید در خانه بنشیند تا آنکه راه مهاجرت برای او باز شود (ولفنسن، ۸؛ *جودائیکا*، همانجا). خانوادهٔ ابن میمون به این توصیه عمل کردند و در ۱۱۶۵ م (۵۶۰ ق) از بلاد مغرب بیرون رفتند. دلیل این مهاجرت آن بود که عبدالمؤمن کومی امیر موحدی در ۲۰ جمادی‌الآخر ۵۵۸ درگذشت و پسرش ابویعقوب یوسف به جای او نشست و شروع به تعقیب و آزار یهودیان کرد و دستور داد هر کس را که در ظاهر تمسک به دین یهود

1. *Mahmar ha - Ibbur.* 2. *Millot Higgayon.* 3. *Iggeret ha - Nehamah.*

کند، به قتل برسانند و به همین جهت یهودا کوهن عالم و حبر یهودی کشته شد و نزدیک بود که قتل گریبانگیر خانوادهٔ ابن میمون نیز بشود، ولی آنان از فاس بیرون رفتند و در رجب ۵۶۰ به کشتی نشستند و پس از ۲۸ روز سفر دریا به عکا واقع در فلسطین رسیدند. روز حرکت آن خانواده از فاس و روزی که کشتی ایشان از طوفان نجات یافت، روزهای روزهٔ این خانواده شد و ابن میمون وصیت کرد که خانوادهٔ او این روزها را همواره روزه بگیرند. روز رسیدن به عکا را نیز روز جشن خانوادگی اعلام کرد (همان، XI/756؛ ولفنسن، همانجا).

خانوادهٔ ابن‌میمون ۶ ماه در عکا ماندند و در این مدت اماکن مقدس یهود را زیارت کردند. سرزمین فلسطین در آن زمان در اشغال مسیحیان صلیبی بود و یهودیان و مسلمانان زیر فشار بودند. اما در مصر که فاطمیان بر آن حکم می‌راندند، یهودیان از آزادی برخوردار بودند و در رفاه زندگی می‌کردند. موسی با برادر و خواهر خود روی به مصر نهاد و پدرش، میمون در فلسطین باقی ماند و ظاهراً در همانجا درگذشت. موسی نخست به اسکندریه رفت و پس از اقامت کوتاهی در آن شهر عازم قاهره شد و در فسطاط در محلهٔ مصیصه اقامت گزید. بزرگان و ثروتمندان یهود در این محله مقیم بودند و کنیسه‌ها و بازارهای یهود در نزدیکی آن بود. می‌گویند علت اینکه موسی قاهره را بر اسکندریه ترجیح داد، این بود که می‌خواست نفوذ نحلهٔ قَرّائین یهود را که از لحاظ عدّه و ثروت بر نحلهٔ ربّانیین برتری داشتند، درهم شکند. موسی و خانواده‌اش از نحلهٔ ربّانیین و با قرّائین سخت مخالف بودند، زیرا قرّائین *تلمود* را قبول نداشتند و فقط *تورات* و *عهد عتیق* را منبع فقه و شریعت یهود می‌دانستند.

داوود برادر موسی در فسطاط به تجارت جواهر مشغول شد و موسی با فراغ بال به وظایف شرعی در جامعهٔ یهود و تألیف کتب روی آورد و در ۱۱۶۸م (۵۶۳ ق) *کتاب السراج* را تمام کرد. در ۱۱۶۹م داوود در سفر تجارتی در اقیانوس هند غرق شد و تمام ثروت خانوادهٔ ابن‌میمون با اموال جمعی دیگر از میان رفت و خانواده دچار مصیبت بزرگی گردید. ابن‌میمون در نامه‌ای به یافث‌بن الیاس رئیس یهودیان عکا از مصائب خود که ناشی از مرگ برادر و توطئهٔ دشمنان بود، سخن می‌گوید (*جوداٰئیکا*، همانجا؛ ولفنسن، ۸ ـ ۱۰). منظور وی از توطئهٔ دشمنان ظاهراً مخالفت رئیس طائفهٔ یهود مصر با اوست که به نام «یحیی شریر» معروف بود. یحیی شریر به یهودیان زیردست خود سخت می‌گرفت و ریاست طایفهٔ یهود را با رشوه به دست آورده بود، تا آنکه به دستور اولیای دولت از منصب ریاست یهود معزول شد و از فسطاط تبعید گردید (همو، ۱۸).

موسی چند سال در فسطاط عضو محکمهٔ شرعی یهود بود، تا آنکه در ۱۱۸۷م (۵۸۳ ق) به ریاست عامهٔ یهود برگزیده شد. او پس از انتصاب به ریاست یهود دست به اصلاحات زیادی در آداب و مراسم یهود زد که از آن جمله تحریم به کار بردن تعاویذ بود، زیرا موسی آن را نوعی از بت‌پرستی می‌شمرد. موسی برای ریاست جامعهٔ یهود از اخذ اجرت و حقوق امتناع ورزید و می‌گفت به دست آوردن یک درهم از راه نساجی یا نجاری بهتر از دریافت اجر و حقوق برای مقام و منصب رَبّی یا حَبْر است (*جوداٰئیکا*، همانجا؛ ولفنسن، ۱۹). پس تصمیم گرفت که معاش خود را از راه طبابت اداره کند و در این راه شهرت زیادی کسب کرد. قفطی می‌گوید: مردم علوم اوائل (فلسفه و ریاضیات) را نزد او می‌خواندند و این در اواخر روزگار دولت علوی (فاطمی) در مصر بود (دولت فاطمیان در ۵۶۷ ق به دست صلاح‌الدین ایّوبی منقرض شد). فاطمیان می‌خواستند او را در زمرهٔ اطبا استخدام کنند و به نزد ملک عسقلان بفرستند، زیرا او طبیبی از ایشان خواسته بود، ولی ابن‌میمون نپذیرفت و از رفتن به دربار امتناع کرد (ص ۳۱۸).

مقصود از ملک عسقلان، پادشاه صلیبی آن شهر بود. عسقلان در ۵۴۸ ق / ۱۱۵۳م به دست صلیبیها افتاده بود و امیر ایشان که آن شهر را فتح کرد، بالدوین سوم بود. این شهر تا ۵۸۳ ق در دست مسیحیان بود و بعید نیست که ملک عسقلان که موسی‌بن میمون را از فاطمیان خواسته بود، بالدوین چهارم (سل ۵۶۰ ـ ۵۸۱ ق / ۱۱۶۵ ـ ۱۱۸۵م) پادشاه بیت‌المقدس باشد.

اما اینکه گفته‌اند ریچارد اول پادشاه انگلستان، معروف به ریچارد شیردل او را از صلاح‌الدین ایّوبی خواسته بود، نباید صحت داشته باشد، زیرا ریچارد شیردل قهرمان معروف جنگهای سوم صلیبی است و او که در کتب اسلامی به «ملک انکلتار» (نک: ابن‌اثیر، ۶۴/۱۲) معروف است در ۱۳ جمادی‌الاول ۵۸۷ از اروپا به عکا رسید و به همراه پادشاهان دیگر صلیبی آن شهر را در ۱۷ رجب ۵۸۷ فتح کرد و پس از جنگها و معرکه‌های مشهور با صلاح‌الدین ایّوبی در ۱۱۹۲م (۵۸۸ ق) با او صلح کرد و به اروپا بازگشت. پس ممکن نیست که وی ابن‌میمون را از خلفای فاطمی خواسته باشد. در این باره برنارد لویس خاورشناس معروف مقاله‌ای[1] دارد.

به گفتهٔ قفطی چون «المعزّ» [؟] بر مصر تسلط یافت و دولت علوی فاطمی سپری شد، قاضی فاضل عبدالرحیم‌بن علی بیسانی، ابن‌میمون را به خود نزدیک کرد و برای او وظیفه‌ای معین کرد. او با اطبای دیگر در معالجه شرکت می‌کرد و از خود رأی خاصی اظهار نمی‌کرد، زیرا در معالجات کمتر شرکت کرده بود (همانجا).

دربارهٔ سخن قفطی باید گفت که کلمهٔ «المعزّ» مسلماً نادرست است و درست آن «الغُزّ» و مقصود از آن سپاهیان ترک است که هستهٔ اصلی سپاه صلاح‌الدین ایوبی و پدر و عمویش را تشکیل می‌دادند و در مواضع دیگر نیز، در کتب تاریخ سپاهیان صلاح‌الدین را ترک خوانده‌اند، گرچه خود او در اصل از کردهای روّادی آذربایجان بوده است.

1. "Maimonides, Lionheart and Saladin", *Eretz – Israel*, 1963, VII / 70-75.

اما قاضی فاضل بیسانی که از مشاهیر نویسندگان روزگار خود بود، در آغاز در خدمت فاطمیان بود و پس از آن به وزارت صلاح‌الدین رسید و در همین زمان ابن‌میمون را به خدمت خود در آورد و برای او وظیفه معین کرد. اینکه قفطی می‌گوید ابن‌میمون مشارکت کمی در طب داشت، یعنی تجربهٔ او در آغاز در معالجات کم بود، درست است، زیرا چنانکه از قفطی نقل کردیم، ابن‌میمون در آغاز به «علوم اوائل» اشتغال داشت و به تدریس و مطالعه در فلسفه و ریاضیات می‌پرداخت و فقط پس از مرگ برادرش داوود ناچار گردید که از راه طب تحصیل معاش کند و به همین جهت است که قفطی می‌گوید: در معالجه و تدبیر تجربهٔ کافی نداشت. اما اینکه قاضی فاضل او را در زمرهٔ اطبای خود در آورده بود، دلیل بر بصیرت او در طب است، گرچه در آغاز کم‌تجربه بوده است (نک: قفطی، همانجا). چنانکه گفتیم ابن‌میمون به زودی شهرت زیادی در فن طب به دست آورد، تا آنجا که ابن ابی‌اصیبعه او را یگانهٔ دوران خویش در فن پزشکی می‌خواند و می‌گوید: صلاح‌الدین به او نظر داشت و در طب به او رجوع می‌کرد (۱۱۷/۲).

چیزی که در اینجا باید گفته شود، این است که اگر واقعاً «ملک عسقلان» او را از فاطمیان خواسته باشد، بایستی شهرت او به طبابت در زمان فاطمیان بوده باشد، نه بعد از آنان و نیز نزدیک شدن او به قاضی فاضل هم بایستی در زمان دبیری این قاضی در زمان فاطمیان باشد. در گفتار قفطی در این باب تسامحی هست که باید به آن توجه کرد.

ابن‌میمون با خواهر ابوالمعالی یهودی که کاتب مادر افضل پسر بزرگ صلاح‌الدین بود، ازدواج کرد و ابوالمعالی نیز با خواهر موسی ازدواج کرد. موسی از این ازدواج یک پسر و یک دختر پیدا کرد که دخترش در جوانی مرد و پسرش ابراهیم از اطبای بزرگ زمان خود گردید. موسی‌بن میمون در دربار صلاح‌الدین و قاضی فاضل طبیب بود، تا آنکه طبیب خاص الملک‌الافضل پسر ارشد صلاح‌الدین شد و ملک افضل از ربیع‌الاول ۵۹۵ تا ۱۸ ربیع‌الآخر ۵۹۶ (ابن‌اثیر، ۱۵۵/۱۲ ـ ۱۵۶) به کفالت برادرزادهٔ صغیرش سلطان مصر بود (*جودائیکا*، XI/757؛ ولفنسن، ۲۰ ـ ۲۱).

از ابن‌میمون نامه‌ای در دست است که به شاگردش یوسف‌بن عَقْنین نوشته است و در آن می‌گوید: «نزد بزرگان شهر، مانند قاضی القضاة و امرا و در دربار فاضل (قاضی فاضل) شهرت زیادی به دست آورده است و به همین جهت باید روزها را در قاهره برای ملاقات بیماران بگذراند...» (همو، ۲۳). این نامه ظاهراً در ایامی نوشته شده است که سلطان صلاح‌الدین در شام و فلسطین سرگرم مبارزه با مسیحیان صلیبی بوده است، زیرا در آن ذکری از سلطان نیست (صلاح‌الدین در محرم ۵۷۸ از مصر به قصد شام و جنگ با صلیبیها بیرون رفت و دیگر تا زمان مرگش به مصر باز نگشت، نک: ابن‌اثیر، ۴۷۸/۱۱).

اما نامهٔ دیگری از او در دست است که به شموئیل بن یهود، ابن تبون، یکی از شاگردان خود و مترجم عبری *دلالة الحائرین* نوشته است. در این نامه می‌گوید: «مسکن من در مصر (فسطاط) است و پادشاه در قاهره است و میان ما به اندازهٔ دو سبت فاصله است (هر سبت ۱٬۲۰۰ متر). من در ساعات بامداد به دیدار پادشاه می‌روم و اگر یکی از درباریان و یا فرزندانش بیمار باشد، بیشتر ساعات روز را در کاخ می‌مانم و اگر حادثه‌ای پیش نیاید، بعدازظهر به فسطاط برمی‌گردم در حالی که خسته و گرسنه هستم و مردم زیادی از مسلمانان و یهود و اشراف و عوام و قاضی و پاسبان و دوست و دشمن در انتظار من نشسته‌اند...» (ولفنسن، همانجا). ولفنسن می‌گوید: ابن میمون این نامه را در اواخر عمر خود نوشته است. اگر این درست باشد، از آنجا که اواخر عمر او در حدود سالهای ۶۰۰ تا ۶۰۵ ق بوده است، مرگ وی مصادف با سلطنت سیف‌الدین ابوبکر بن ایوب، معروف به الملک العادل (سل ۵۹۶ ـ ۶۱۵ ق، نک: مقریزی، ۱۵۲/۱، ۱۹۰) برادر صلاح‌الدین خواهد بود و مقصود ابن میمون از پادشاه یا سلطان در نامه‌اش همین پادشاه است.

مرگ ابن میمون به گفتهٔ مورخان یهود در روز دوشنبه ۱۳ دسامبر ۱۲۰۴ اتفاق افتاده است که مطابق با ربیع‌الآخر ۶۰۱ می‌شود. قفطی وفات او را در حدود سال ۶۰۵ ق گفته (ص ۳۱۹) و ابن شاکر وفات او را در ۶۱۰ ق دانسته است (۱۷۶/۴). به گفتهٔ قفطی ابن میمون وصیت کرد که جنازه‌اش را پس از آنکه بویش قطع گردید، به طبریه (واقع در فلسطین) منتقل کنند، تا در مزار بزرگان شریعت موسی و بنی اسرائیل دفن شود (همانجا). ولفنسن از قول کامنکا، یکی از علمای یهود در وین، نقل می‌کند که او در انتقال تابوت ابن میمون از مصر به فلسطین تردید کرده است (ص ۲۵، حاشیه). نیز ولفنسن می‌گوید که جنازهٔ ابن میمون سالها در قاهره در «کنیسهٔ موسی بن میمون» ماند و بعدها به طبریه منتقل گردید. یهودیان این کنیسه را محترم می‌دارند (ص ۲۶). ولفنسن همچنین قول قفطی را در سال وفات ابن میمون اشتباه می‌داند و در این باره به مقالهٔ مصطفی عبدالرزاق در مجلهٔ *الشمس* (۳۰ آوریل ۱۹۳۵) ارجاع می‌دهد (همانجا، حاشیه).

عبداللطیف بغدادی موصلی (د ۶۲۹ ق / ۱۲۳۲ م) عالم و طبیب و فیلسوف مشهور زمان او، ابن میمون را در قاهره ملاقات کرده و شرح این ملاقات را ابن ابی اصیبعه (۲۰۵/۲) نقل کرده است. او ابن میمون را مرد فاضلی وصف می‌کند که حب ریاست بر او غلبه داشت. آنگاه از کتاب *دلالة الحائرین* سخن می‌گوید و می‌افزاید که ابن میمون بر کسی که این کتاب را به غیر خط عبری نوشته باشد، لعن کرده است (کتاب به زبان عربی و به خط عبری نوشته شده است). عبداللطیف بغدادی می‌گوید که این کتاب را مطالعه کرده و آن را کتاب بدی یافته است که اصول شرایع و عقاید را فاسد می‌کند (همو، ۲۰۵/۲ ـ ۲۰۶).

چنانکه گفته شد، از ابن میمون یک پسر به نام ابراهیم باقی ماند. وی در ۵۸۲ ق / ۱۱۸۶ م متولد شد و در ۶۳۵ ق / ۱۲۳۸ م درگذشت. او پیش از وفات پدر به ریاست طایفهٔ یهود رسید و از پزشکان الملک

الکامل (حک ۶۱۵ ـ ۶۳۵ ق/ ۱۲۱۸ ـ ۱۲۳۸ م) گردید. ابن ابی اصیبعه می‌گوید: او طبیبی مشهور و ماهر بود و در خدمت الملک الکامل کار می‌کرد وازکاخ سلطنتی به‌بیمارستان قاهره می‌رفت. در۶۳۱ یا ۶۳۲ ق که من در بیمارستان به طبابت اشتغال داشتم، با او ملاقات کردم و او را مردی بلند قد و لاغر و خوش معاشرت و نرم سخن و در پزشکی برجسته یافتم (۱۱۸/۲). ابراهیم کتابی در فقه یهود به نام *کفایة العابدین* به عربی تألیف کرده است و کتابی به نام *کتاب الحوض* در تفسیر *تورات* دارد و رسالهٔ دیگری با عنوان *الکفاح فی سبیل الله* نوشته است (ولفنسن، ۲۲، حاشیه).

معروف‌ترین شاگرد ابن میمون، یوسف بن عَقْنین است که در کتب عربی به ابوالحجاج یوسف بن یحیی بن اسحاق سبتی معروف است (قفطی، ۳۹۲) و ابن میمون *دلالة الحائرین* (نک: ۷/۱ ـ ۸) را برای او نوشته است و قفطی می‌گوید: او در سبته (واقع در اندلس) به ابن سمعون معروف بود (همانجا). ابن عقنین هم از مغرب مهاجرت کرد و به مصر رفت و به ابن میمون پیوست و پیش او درس خواند و از او خواست که هیئت ابن افلح اندلسی را که با خود به مصر برده بود، اصلاح کند. او پس از مسافرتها به حلب رفت و در آنجا مقیم شد و قفطی او را در آنجا ملاقات کرد. وفات او در ذیحجهٔ ۶۲۳ در حلب اتفاق افتاد (همو، ۳۹۲ ـ ۳۹۴؛ نیز نک: هـ د، ابن سمعون).

مسألهٔ اسلام ابن میمون: چنانکه پیش‌تر اشاره شد، مورخان اسلام، از جمله قفطی و ابن ابی اصیبعه گفته‌اند: ابن میمون هنگامی که در اندلس و مغرب بود، برای نجات خود، اسلام آورد. قفطی می‌گوید: او ظاهراً به احکام اسلام عمل می‌کرد، تا هنگامی که فرصت حرکت از اندلس به مصر را یافت و در فسطاط دین اصلی خود را آشکار کرد (ص ۳۱۸) و پس از آن می‌افزاید: او در پایان عمر خود گرفتار مردی شد که ابوالعرب بن معیشه نام داشت و از مغرب به مصر آمده بود و می‌گفت که موسی در اندلس اسلام آورده بود. وی می‌خواست ابن میمون را بیازارد، اما قاضی فاضل از او حمایت کرد و گفت اسلام مردی که مجبور به ترک دین خود باشد، درست نیست (ص ۳۱۹). ابن ابی اصیبعه نیز می‌گوید: گفته‌اند که ابن میمون در مغرب اسلام آورده و قرآن را حفظ کرده و به فقه پرداخته بود، ولی پس از اقامت در فسطاط مرتد شد (۱۱۷/۲).

ابن شاکر می‌گوید: ابن میمون هنگام آمدن از مغرب در کشتی در رمضان نماز تراویح می‌خواند، تا به مصر رسید و از آنجا به دمشق رفت. قاضی محیی‌الدین ابن زکی به بیماری خطرناکی مبتلا شد و ابن میمون او را معالجه کرد. قاضی قدر او را شناخت و خواست به او پاداشی دهد. موسی سوگند خورد که چیزی نخواهد گرفت. پس خانه‌ای خرید و از قاضی خواست که تاریخ خرید خانه را ۵ سال جلوتر ذکر کند. قاضی که از قصد او آگاه نبود، چنین کرد. موسی پس از مدتی به مصر بازگشت و به خدمت قاضی فاضل درآمد. کسانی که در کشتی بودند، گفتند که او با ما در فلان سال در کشتی نماز تراویح خوانده است. موسی این معنی را انکار کرد و قبالهٔ خانه و خط قاضی را نشان داد و گفت من سالها پیش از این در دمشق بوده‌ام و در آنجا خانه‌ای خریده‌ام. قاضی چون خط محیی‌الدین ابن زکی را دید در آن شکی نکرد و به این ترتیب قضیه پایان یافت (۱۷۵/۴ ـ ۱۷۶).

آثار جعل در این داستان آشکار است، زیرا چنانکه در شرح حال او گذشت، وی ظاهراً هرگز به دمشق نرفته است و علاوه بر آن محیی‌الدین ابن زکی به گفتهٔ ابن خلکان در ۵۸۸ ق به منصب قضای دمشق رسید (۲۲۹/۴)، در صورتی که ابن میمون در ۵۶۳ ق به مصر رسیده است و تا آخر عمر چنانکه می‌گویند، از آنجا بیرون نرفته است. علاوه بر این ابن میمون در رجب ۵۶۰ به عکا رسید، پس چگونه می‌تواند در رمضان در کشتی باشد و نماز تراویح بخواند (نک: ولفنسن، ۳۵). علاوه بر این تولد قاضی محیی‌الدین ابن زکی (د ۵۹۸ ق) در ۵۵۰ ق در دمشق بوده است (ابن خلکان، ۲۳۶/۴) و هنگام رسیدن ابن میمون به مصر ۱۳ سال بیشتر نداشته است.

با اینهمه، نمی‌توان مسألهٔ اسلام آوردن ابن میمون را در مغرب به کلی نفی کرد، با توجه به اینکه پس از فتح قرطبه به دست موحدون و سختگیری ایشان بر یهودیان خانوادهٔ ابن میمون سالها در مغرب مانده‌اند و ابن میمون سالهای تعلم خود را نزد علمای اسلام در آن دیار گذرانده است، می‌توان گفت که وی پس از اقامت در فسطاط و اشتهار به طب و تولی منصب شرعی یهود، مورد حسد عده‌ای از مسلمانان و یهودیان قرار گرفته بود و بعید نیست که برای رهایی از تهمت ارتداد، پنهانی به دمشق سفر کرده و از قاضی آنجا سندی برای اقامت خود در دمشق گرفته باشد، به خصوص که پدر قاضی محیی‌الدین، زکی‌الدین ابوالحسن علی (د ۵۶۴ ق) نیز قاضی دمشق بوده است (همانجا). شاید هم ابن میمون پیش از رفتن به مصر برای احتیاط، از این شخص سند اقامت گرفته باشد.

چنانکه ولفنسن گفته است (ص ۲۸)، مسألهٔ ارتداد و اسلام ابن میمون در میان یهود نیز جنجال برپا کرده است. در ۱۷۰۷ م عالم یهودی باسناژ در «تاریخ یهود»[1] به نقل از ابوالفرج ابن عبری (نک: ص ۴۱۸) قصهٔ اسلام و ارتداد ابن میمون را مطرح کرد. یهودیان پس از انتشار این کتاب دو دسته شدند: دسته‌ای از رأی باسناژ حمایت کردند و گروهی مسألهٔ اسلام و ارتداد او را به کلی نفی کردند. قصهٔ ابوالعرب ابن معیشه را احمد زکی پاشا[2] در رساله‌ای به نام «جام سحرآمیز» که به زبان فرانسه تألیف کرده، به صورتی دیگر نقل کرده است (ولفنسن، ۳۶ ـ ۳۷). دربارهٔ مناقشات علمای یهود در این موضوع به کتاب ولفنسن مراجعه شود (ص ۲۷ ـ ۴۰).

اما قرائن دیگری در دست است که مسألهٔ اسلام آوردن خانوادهٔ ابن

1. Basnage, *Histoire des Juifs depuis Jésus Christ jusqu'à présent*, V/1616.

2. Ahmed Zaki Pacha, "Coupe magique dédiée à Salah - Ad - din", *Bulletin de l'Institut Egyptien*, S. V, 1916, X / 281.

میمون را در مغرب مورد تردید قرار می‌دهد. چنانکه در اوایل مقاله گفته شد، ابن میمون طرح *کتاب السراج* را در سالهایی که در مغرب بود، ریخت و در همان سالها کتابی در تقویم یهود تألیف کرد و پدر و پسر هر یک رساله‌ای دربارهٔ یهودیانی که مجبور به ترک دین خود شده‌اند، نوشته‌اند. این قرائن می‌رساند که ابن میمون در مغرب به دین یهود باقی مانده بوده، گرچه شاید در بعضی مواقع از ترس اظهار اسلام می‌کرده است.

برخی از آراء ابن میمون: مهم‌ترین آراء فلسفی و کلامی ابن میمون در کتاب مشهور او *دلالة الحائرین* (نک: بخش آثار) آمده است که اهم آنها در اینجا نقل می‌شود:

کلام: ابن میمون در فصل ۷۱ از جزء اول *دلالة الحائرین* می‌گوید که علوم شرعی در آغاز در میان قوم یهود مدون نبود، زیرا نمی‌خواستند با نوشتن این علوم اسباب ظهور اختلافات و مجادلات را فراهم سازند، اما در طول زمان که به سبب تسلط اقوام دیگر بر یهود دانایان این علوم از میان رفتند، این اصول بزرگ دینی از میان قوم یهود رخت بربست و جز اشارات و تنبیهات کمی در *تلمود* و مدرشوت باقی نماند و آن مقدار بسیار کمی که در میان جاؤنها (رؤسای آکادمیها و مدارس یهود) و قرّائین مانده، از متکلمان اسلامی گرفته شده است که در برابر آنچه علمای کلام در این باره نوشته‌اند، بسیار ناچیز است. متکلّمان اولیهٔ اسلام معتزله بودند و یهودیان علم توحید و کلام را از ایشان فراگرفتند. پس از آن اشعریان پیدا شدند، ولی یهودیان از گرفتن آراء ایشان خودداری کردند، زیرا رأی معتزله را پذیرفته بودند و آن را برهانی می‌دانستند (۱۸۳/۱ ـ ۱۸۴).

اما دانشمندان یهود در اندلس به راه فلاسفه رفتند و آراء آنان را تا آنجا که با قواعد شریعت یهود تناقض نداشت، پذیرفتند و به همین جهت اقوال ایشان با آراء ما (ابن میمون) در این کتاب موافق است (همانجا).

علم کلام نخست در میان مسیحیان پیدا شد، زیرا علمای ایشان گفتار فلاسفه را با دعاوی خود متناقض یافتند و دست به تدوین علم کلام زدند و برای اثبات عقاید دینی خود مقدماتی درست کردند تا آراء فلاسفه را که اساس دین ایشان را نفی می‌کرد، رد کنند. پس از آنکه مسلمانان ردود مسیحیان را بر آراء فلاسفه خواندند و سخنان یحیی نحوی و ابن‌عدی را در این باره شنیدند، آن را پذیرفتند و از آراء فلاسفه نیز آنچه مطابق دین خود یافتند، قبول کردند و گمان بردند که این مقدمات در هر شریعتی باید پذیرفته شود. بدین گونه علم کلام در میان مسلمانان گسترش یافت. متکلمان اسلام نیز خود با یکدیگر اختلاف پیدا کردند و هر یک از آنان برای آراء خود مقدماتی ترتیب دادند. بعضی از این مقدمات در میان یهود و نصارا و مسلمانان مشترک است، مانند اعتقاد به حدوث عالم که صحت معجزات با آن ثابت می‌شود. بعضی مقدمات هم خاص یکی از این ادیان است، مانند بحث در اقانیم سه گانه که خاص مسیحیان است (همان، ۱۸۵/۱).

خلاصه آنکه علمای کلام مسیحی و مسلمان وجود و طبیعت را اصل و مبدأ قرار ندادند، بلکه وجود و طبیعت را بر وفق آراء خود تفسیر کردند، ولی متأخران متوجه این نکته نشدند. به هر حال، چنانکه ثامسطیوس گفته است، عالم وجود و طبیعت تابع آراء انسان نیست، بلکه آراء و عقاید درست تابع عالم وجود است. من نیز چندانکه در نوشته‌های متکلّمان بررسی کردم، دیدم که راه متکلمان همه از یک نوع است و قاعدهٔ کلی آنان این است که اعتباری به عالم وجود نیست، زیرا به عقیدهٔ ایشان عقل عادتاً خلاف آن را تجویز می‌کند و نیز گاهی این متکلّمان از تخیل پیروی می‌کنند و آن را عقل می‌پندارند. آنان بر طبق مقدماتی که خود ترتیب می‌دهند به حادث بودن جهان یقین پیدا می‌کنند و چون حدوث عالم را ثابت کردند، در اینکه آن را صانعی است، تردید نمی‌کنند و پس از آن به وحدت این صانع و جسم نبودن او استدلال می‌کنند. راه همهٔ متکلمان اسلام چنین است و کسانی از ملت یهود نیز که از آنان پیروی می‌کنند، بر این راه می‌روند (همان، ۱۸۵/۱ ـ ۱۸۷).

ابن میمون می‌گوید چون من در این طریقی که متکلمان رفته‌اند، نیک اندیشیدم، سخت از آن بیزار شدم، زیرا هرچه در نظر ایشان برهان بر حدوث عالم است، محل شک و تردید است و از مقولهٔ برهان نیست، مگر نزد کسانی که میان برهان و جدل و مغالطه فرقی نمی‌نهند. تنها کاری که محققان دینی می‌توانند بکنند، این است که رأی فلسفی قدمت و ازلیّت عالم را باطل کنند و اگر بتوانند چنین کنند، کار بسیار بزرگی کرده‌اند. محققان هوشمند می‌دانند که مسألهٔ حدوث یا قدم عالم را نمی‌توان به برهان ثابت کرد، چنانکه فلاسفهٔ عالم از ۳٬۰۰۰ سال پیش تاکنون در این مسأله اختلاف کرده‌اند و اگر این مسأله تا این حد مبهم است، چگونه می‌توان آن را از مقدمات اثبات صانع دانست؟ (همان ۱۸۷/۱).

اثبات صانع: راه درست در نظر ابن میمون اثبات وجود خداوند و وحدانیت او به طریق فلسفی است که مبنی بر فرض قدم عالم است، نه اینکه قدم عالم امری یقینی باشد، بلکه از راه فرض قدم عالم برهان قطعی و یقینی به‌وجود خدا و توحید او و نفی تجسیم از او حاصل می‌شود، بدون التفات به قطعیت قدم یا حدوث عالم (همانجا). حل این مسأله بدین شکل است که عالم را از راه اصل موضوع، قدیم بدانیم (همچنانکه در هندسهٔ اقلیدسی عدم تلاقی دو خط متوازی مبنی بر اصل موضوع است، نه بر برهان). اگر عالم قدیم فرض شد، با ادلهٔ قطعی ثابت می‌شود که در جهان غیر از اجسام، موجودی است که جسمانی و مادی نیست و ابدی است و او را علتی نیست و تغییرناپذیر است و او خداست. ابن میمون مقدمات متکلمان را در اثبات حدوث عالم و اثبات صانع و توحید او و جسمانی نبودن او بر می‌شمارد و در همهٔ این مقدمات شک می‌کند. آنگاه خود ۲۵ مقدمهٔ برهانی و یک مقدمهٔ فرضی مبتنی بر اصل موضوع ازلی بودن حرکت، در اثبات صانع و مادی نبودن او می‌آورد. این مقدمات بیست‌وپنجگانه مشهور

است و از میان مسلمانان ابوعبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی آن را شرح کرده است (نک: بخش آثار در همین مقاله).

مقدمات بیست‌وپنجگانهٔ ابن میمون مبنی بر امتناع نامتناهی بودن ابعاد و امتناع وجود مقادیر نامتناهی در آن واحد (بدون توالی و تعاقب) و بر منتهی شدن تمام حرکات به حرکت فلک است. مقدمهٔ بیست و ششم که فرضی است و برهانی نیست، ازلی بودن و قدمت حرکت و زمان است. خلاصه آنکه هر حرکتی محرک می‌خواهد و فلک محرک تمام حرکات است، اما خود نمی‌تواند محرک خود باشد. محرک فلک باید بیرون از آن باشد و نباید جسم باشد. پس فلک دارای محرکی غیرمادی و غیرجسمانی است و آن صانع عالم است.

اما به عقیدهٔ ابن میمون ارسطو مقدمهٔ بیست‌وششم را که همان قدمت و ازلی بودن حرکت و فلک است برهانی و یقینی نمی‌داند و فقط آن را ترجیح می‌دهد. اما اتباع ارسطو پنداشته‌اند که او قدمت جهان را قطعی و برهانی دانسته است (همان، ۳۱۶/۲ ـ ۳۱۷) و حتی ابونصر فارابی هم بر کسانی که گفته‌اند ارسطو در قدمت جهان تردید کرده است، می‌تازد و جالینوس را در این باب سرزنش می‌کند (همان، ۳۱۹/۲).

به گفتهٔ ابن میمون آراء مردم در حدوث و قدم جهان بر سه گونه است: نخست آنکه جهان و هرچه در او هست، حادث است و خداوند همهٔ اشیاء را از عدم مطلق آفریده است،به این معنی که جهان پیش از آفرینش مطلقاً نبوده است و خداوند به قدرت خود از ناچیز، «چیز» آفریده است و حتی زمان هم حادث است، زیرا عارض بر حرکت است و حرکت هم عارض بر جسم است و از این‌رو عالم نمی‌تواند مسبوق به زمان باشد. زمان و حرکت از جملهٔ این عالمند و هر دو حادثند. این عقیدهٔ ارباب ادیان و عقیدهٔ شریعت موسی است (همان، ۳۰۸/۲ ـ ۳۰۹).

رأی دوم رأی افلاطون است که می‌گوید: محال است شیئی از عدم به‌وجود آید و معدوم شود و هر چیز مسبوق به ماده و صورتی است، تا بی‌نهایت. به همین جهت «عالَم» قدیم است. اما بنابراین رأی آسمان و افلاک قدیم نیستند، بلکه حادث هستند، منتها از چیز دیگری آفریده شده‌اند. ابن میمون می‌گوید: فرق رأی ما با رأی افلاطون این است که ما می‌گوییم جهان از عدم مطلق به‌وجود آمده است، اما او هیچ چیز را مسبوق به عدم نمی‌داند (همان، ۳۱۰/۲ ـ ۳۱۱). رأی سوم رأی ارسطو است که آسمان و افلاک را قدیم ازلی و فاسد نشدنی می‌داند. اصحاب هر سه رأی قائل به وجود صانعند، اما کسانی هم هستند که معتقدند جهان را آفریننده‌ای نیست و عالم علتی ندارد و برحسب اتفاق به وجود آمده است و این رأی اپیکور و اتباع اوست (همان، ۳۱۱/۲ ـ ۳۱۲).

پس از آن ابن میمون رأی ارسطو را در ترجیح قدم عالم بر حدوث آن ذکر می‌کند و می‌افزاید که این امر نزد ارسطو، برخلاف آنچه می‌پندارند، برهانی نیست و فقط نقص آن نزد او کمتر از آراء دیگر است. خود ابن میمون ادلهٔ حدوث یا قدم عالم را کافی و برهانی نمی‌داند. به عقیدهٔ او دلیلهای هر دو طرف قضیه قابل نقض و رد است، اما چون بنا بر شریعت موسی عالم حادث است، او نیز عالم را حادث می‌داند. ابن میمون قاعدهٔ معروف «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» را با لوازم آن که اعتقاد به عقول دهگانه است، رد می‌کند و معتقد است که طبیعیات ارسطو، یعنی آنچه او دربارهٔ موجودات «زیر فلک قمر» گفته است، درست است، اما گفته‌های او دربارهٔ «فوق فلک قمر» مبنی بر حدس و پندار است و یقینی و برهانی نیست (نک: همان، ۳۴۳/۲ ـ ۳۴۷).

توحید: ابن میمون میان اعتقاد و یقین ناشی از برهان فرق می‌نهد و می‌گوید: اعتقاد در گفتار کار آسانی است و چه بسیار مردم کم‌خردی که به صرف گفتار عقایدی را حفظ می‌کنند و معنی آن را تصور نمی‌کنند، اما آنکه همتی عالی دارد و می‌خواهد وحدانیت حقیقی خدا را از روی برهان و یقین به دست آورد، به صرف اعتقاد اکتفا نمی‌کند، چه وحدانیت حقیقی خداوند آن است که در آن اصلاً ترکیبی و انقسامی نباشد و به همین جهت چنین کسانی خدا را دارای صفات نمی‌دانند. او می‌گوید: خداوند هرگز دارای صفت ذاتی نیست و همچنانکه جسم بودن او ممتنع است، متصف بودن او به صفات نیز ممتنع است و هر که خداوند را واحدِ دارای صفات بداند او را فقط در لفظ واحد و در معنی و حقیقت متعدد می‌داند (همان، ۱۱۸/۱ ـ ۱۱۹). خلاصه آنکه خداوند از هر جهت واحد است و صفات متعددی که برای او شمرده‌اند، به جهت کثرت افعال صادر از اوست، نه به جهت کثرت در ذاتش (همان، ۱۲۶/۱). ابن میمون صفات حقیقی خدا را صفات سلبیهٔ او می‌داند، اما ذکر اوصاف ایجابی و ثبوتی برای او را نوعی شرک می‌شمارد (همان، ۱۴۰/۱).

ابن میمون معنی علت و فاعل را یکی می‌داند و قول متکلمان را که خدا را فاعل می‌نامند، اما علت نمی‌خوانند، رد می‌کند و می‌گوید: اهل کلام نمی‌خواهند خدا را علت بدانند، زیرا علت ناگزیر از معلول است و اگر خداوند علت باشد، جهان به ناچار و به ضرورت معلول او خواهد بود و این سبب اعتقاد به قدیم بودن عالم می‌شود، اما اگر خداوند را «فاعل» بدانند، چنین محظوری لازم نخواهد آمد، زیرا «فاعل بودن» دلالت بر اختیار می‌کند و ضرورتی نیست که با وجود فاعل، مفعول و ساختهٔ او هم موجود باشد. وی می‌افزاید: فرقی میان علت و فاعل نیست، زیرا اگر علت را «بالقوه» بگیرند، همان فاعل خواهد بود و اگر فاعل را «بالفعل» بگیرند، همان علت خواهد بود (همان، ۱۷۴/۱).

علم خدا: ابن میمون می‌گوید: علم خداوند تجددپذیر نیست، یعنی چنین نیست که خداوند امروز چیزی را بداند که دیروز آن را نمی‌دانست. از سوی دیگر جایز نیست که خداوند علمهای متعدد متکثر به یکایک موجودات داشته باشد. عقیدهٔ متشرعان در باب علم خدا این است که او دارای علم واحدی است و علم او به اشیاء کثیر و متعدد

واحد است و تعدد موجودات و معلومات موجب تعدد علم او نمی‌شود، همچنانکه موجب تعدد وجود او هم نمی‌شود. همچنین در نظر متشرعان خداوند به اعدام و بی‌نهایت نیز علم دارد. اما فلاسفه به طور قطع گفته‌اند که علم خداوند به اعدام و به بی‌نهایت تعلق نمی‌گیرد و علم او متجدد نیست و فقط به شیء ثابت لایتغیر علم دارد. اشتباه فلاسفه در این است که میان علم ما و علم خداوند مشابهت برقرار کرده‌اند و علم خدا را با علم ما قیاس کرده‌اند. در اینجا باید فلاسفه را نکوهش کرد. آنان که خداوند را از هر جهت واحد دانسته‌اند و برای او صفتی بیرون از ذات او قائل نشده‌اند و علم او را عین ذات او دانسته‌اند، چگونه می‌توانند علم او را با علم ما قیاس کنند و آنچه علم ما بر آن نمی‌تواند احاطه کند، به علم خدا هم نسبت دهند؟ ما همچنانکه از کنه ذات او آگاه نیستیم ازکیفیت علم او نیز آگاهی نداریم (همان، ۵۴۳/۳ ـ ۵۴۶).

نبوت: به گفتهٔ ابن میمون آراء مردم دربارهٔ نبوت بر سه گونه است: ۱. رأی کسانی که می‌گویند خداوند هر کس را بخواهد و مشیتش تعلق بگیرد، به نبوت مبعوث می‌کند،ولو اینکه آن شخص جاهل و عامی محض باشد. ۲. رأی فلاسفه که می‌گویند خداوند کسی را که به مرحلهٔ کمال برسد، به ضرورت نبوت می‌دهد. ۳. رأی شریعت ما که بر طبق آن، اگر چه نبوت به کسی که به مرحلهٔ کمال واصل شود، تعلق می‌گیرد، اما این تعلق ضروری نیست، بلکه بسته به اراده و مشیت الٰهی است (همان، ۳۹۲/۲ ـ ۳۹۴). حقیقت نبوت و ماهیت آن فیض الٰهی است که به واسطهٔ عقل فعال، نخست به قوهٔ عاقله و بعد به قوهٔ متخیله افاضه می‌شود، یعنی در نبوت کمال قوهٔ عاقله و کمال قوهٔ متخیله هر دو لازم است و کمال قوهٔ متخیله تابع مزاج تام و تمام است (همان، ۴۰۴/۲ ـ ۴۰۵).

انسان مدنی بالطبع است، یعنی طبیعت انسان ناگزیر از اجتماع است، ولی چون همین انسان به جهت پیچیدگی ترکیبش دارای افراد یکسان نیست و افراد آن کاملاً از لحاظ روحی و نفسانی با یکدیگر اختلاف دارند، برای آنکه در جوامع بشری میان طبیعت اجتماعی انسان و اختلاف روحی و نفسی افراد آن موافقتی و تطابقی به عمل آید، ناچار از شریعت و قانون است و حکمت الٰهی اقتضا می‌کند که انسان دارای قوهٔ تدبیر و ادارهٔ امور باشد. کسانی هستند که این تدبیر در آنها هست و اینها یا انبیا هستند و یا واضعان قوانین؛ کسانی هم هستند که نیروی الزام به کار و اجرای قوانین در ایشان قوی است و اینها سلاطین و فرمانروایانند. همچنین کسانی هستند که «مدعی نبوت» در یک دین هستند که شریعت یک پیغامبر یا نبی را به طورکلی یا جزئی اجرا می‌کنند (از قبیل انبیای بنی‌اسرائیل در داخل شریعت موسی).

اگر قوانینی باشد که هدف آن فقط اصلاح معاش و احوال دنیوی جامعه باشد، آن قوانین الٰهی نیستند و واضعان آن کسانی هستند که فقط دارای کمال نیروی متخیله هستند. شریعت الٰهی آن است که صلاح معاش و نفس و اخلاق انسان را هم منظور داشته باشد و اعتقاد به خدا و ملائکه و موجودات غیبی را تفهیم و تبیین کند. اما در میان انبیایی که دارای شریعت الٰهی هستند، مدعیانی نیز یافت می‌شوند و راه تحقیق در ادعای آنها آسان است، چه انبیای واقعی از ارتکاب لذات جسمانی و شهوانی پرهیز دارند (همان، ۴۱۹/۲ ـ ۴۲۱).

عنایت الٰهی: به گفتهٔ ابن‌میمون آراء مردم دربارهٔ عنایت الٰهی و قضا و قدر مختلف است و در این باب پنج رأی اظهار شده است:

۱. رأی کسانی که قائلند در این جهان هیچ عنایت قبلی و به بیان دیگر هیچ اراده و مشیتی در کار نیست و جریان امور عالم بر وفق تصادف و اتفاق است.

۲. رأی ارسطو و پیروان او که عنایت ازلی را در خلق افلاک و موجودات روحانی و نیز در تولید و بقای انواع منحصر می‌دانند و اجزاء و اشخاص و جزئیات را تابع قصد و اراده نمی‌دانند. حوادث جزئی مانند غرق فلان کشتی و وقوع زلزله و طوفان و غیره و یا مرگ اشخاص از روی قصد و اراده نیست و علل طبیعی خاص خود را دارد.

۳. رأی اشاعره که همه چیز حتی جزئیات را از روی قضا و تقدیر الٰهی می‌دانند و می‌گویند: همه چیز از پیش مقدر است. این رأی تالی فاسد زیادی دارد و نتیجهٔ آن جبر مطلق و نفی مطلق اختیار انسان است.

۴. رأی معتزله که انسان را مختار و دارای استطاعت و قدرت بر عمل می‌دانند و برآنند که افعال خداوند از روی حکمت و عدل است و جور و ظلم از جانب او روا نیست. این رأی هم دارای مفاسدی است، زیرا پیروان آن نمی‌توانند مسألهٔ شر و نقص را در جهان حل کنند و نمی‌توانند بگویند که چرا فلان شخص از مادر کر و لال یا ناقص‌العضو زاده است و حکمت آن چیست و تنها چیزی که می‌توانند بگویند، این است که ما حکمت آن را نمی‌دانیم.

۵. رأی اصحاب شریعت موسی که برطبق آن انسان دارای استطاعت و قدرت و اختیار است، اما این اختیار از روی مشیّت و ارادهٔ الٰهی است. البته این رأی اخیر با رأی معتزله یکی است و اختلافی با آن ندارد، زیرا براساس آن نعمتها و مصائب اشخاص از روی استحقاق است و اگر مصیبتی بر کسی روی دهد، حتماً مستحق آن بوده است، منتها ما علت آن را درک نمی‌کنیم (همان، ۵۲۴/۳ ـ ۵۳۲).

ابن میمون در این باره رأی خاصی دارد و آن این است که عنایت الٰهی به اشخاص و افراد انسان تعلق می‌گیرد (همچنانکه ارسطو تعلق اراده را فقط به انواع منحصر می‌دانست). اما دربارهٔ حیوانات و امور طبیعی، او هم مانند ارسطو معتقد است که هیچ حادثه‌ای طبیعی از روی قصد و اراده نیست و همهٔ حوادث طبیعی تابع علل و اسباب طبیعیند، ولی ابن میمون نمی‌تواند این عقیده را به درستی توجیه کند (همان، ۵۳۲/۳ به بعد).

تأویل: ابن میمون الفاظی را که دربارهٔ خدا در *تورات* و کتب دینی یهود به‌کار رفته است، به‌معنی لفظی ولغوی آن نمی‌گیرد. مثلاً می‌گوید: اینکه در سفر تکوین (۲۶:۱) سخن از آفرینش انسان به صورت و شکل خدا آمده است، مراد صورت و شکل به معنی لغوی و ظاهری

نیست، بلکه به معنی حقیقت و صورت نوعیه است و صورت نوعیهٔ انسان ادراک عقلی اوست و آفرینش انسان به صورت و شکل خدا به معنی عقلانیت و ادراک معقولات است (*دلالة الحائرین*، ۲۶/۱ ـ ۲۷)؛ نیز مقصود از رؤیت خدا ادراک و نظر عقلی است، نه درک حسی، تا تجسیم و تشبیه لازم آید (همان، ۳۲/۱ ـ ۳۳)؛ یا «جلوس» که در لغت به معنی نشستن است، معنی استعاری آن، حالت ثابت مستقر غیر متغیر است و به همین معنی است آنچه در *تورات* دربارهٔ خدا آمده که او را ساکن سماوات خوانده است (مزامیر، ۴:۲، ۱:۱۲۳)، یعنی ثابت و مستقری که تغییری در او راه نمی‌یابد (*دلالة الحائرین*، ۴۳/۱) و همین‌طور است معانی کلماتی از قبیل آمدن، نزول، صعود و خروج، نیز وجه، دست وپا و نظایر آن که دربارهٔ خدا به کار رفته است. ابن میمون تأویل کلماتی را که معنی تجسیم می‌دهد، به یکی از علمای یهود به نام «انقولوس متهوّد» نسبت می‌دهد و او را دانا به زبانهای عبرانی و سریانی می‌خواند (همان، ۶۳/۱ به بعد).

شرایع الٰهی: به گفتهٔ ابن میمون قصد شرایع الٰهی صلاح نفس و صلاح بدن است. صلاح بدن با صلاح جامعه توأم است و صلاح نفس با اکمال آن از راه علم و حکمت به دست می‌آید، تا نفس انسانی به مرحلهٔ عقل بالفعل برسد. شریعت موسی ضامن به کمال رساندن بدن و نفس است (همان، ۵۷۹/۳ ـ ۵۸۱).

شرایع و قوانین الٰهی همه مبتنی بر حکمت و علت خاصی است. ما علت برخی از قوانین الٰهی را درک می‌کنیم، مانند علت حرمت قتل و زنا و غیره، اما علت برخی دیگر بر ما مجهول است و نباید خود را به بیان علل و فواید آن مشغول سازیم.

قوانین و شرایع الٰهی استثناء ناپذیر نیستند و فقط شامل اکثریت افراد و موارد می‌گردند. همچنانکه طبیعت نوع در تمام افراد آن یکسان نیست و افرادی از یک نوع پیدا می‌شوند که ناقص هستند و تام نیستند، شریعت الٰهی نیز چنین است و در قوانین الٰهی هم موارد شاذ و نادر پیدا می‌شود (همان، ۶۰۹/۳).

آثـار: ابن میمون در شریعت و کلام یهود و در فلسفه و طب و ریاضیات آثار مهمی از خود به جای گذارده است که در اینجا ضمن بر شمردن مهم‌ترین آنها، به ویژه به آثار فلسفی و طبی او نظر خواهیم انداخت.

الف ـ آثار فلسفی:

۱. *مقالة فی صناعة المنطق*. این رساله را ابن میمون در ایام جوانی که در مغرب بود، به درخواست یکی از علمای دینی یهود نوشته است (نک: «مقالة ...»، ۴۰). اصل رساله به عربی است، ولی این اصل عربی مدتها در دسترس نبود و فقط دو ترجمه از آن به عبری شناخته شده بود: یکی ترجمهٔ ابن تبون از علمای یهود جنوب فرانسه و دیگر ترجمه‌ای از یوسف لورکی. این کتاب که به لاتین هم ترجمه شده است، نظر مندلسن[1] فیلسوف یهودی را به خود جلب کرد و به شاگردان و یاران خود خواندن آن را سفارش کرد. شروحی نیز به عبری بر این کتاب نوشته‌اند (ولفنسن، ۴۲؛ سارتن، II(1)/382). در ۱۹۶۰ م خانم تورکر[2] که اصل عربی آن را پیدا کرده بود، آن را در مجلهٔ «دانشکدهٔ زبان و تاریخ و جغرافیا» (ص 64-40) در ترکیه منتشر کرد (برای دیگر چاپهای این اثر، نک: سارتن، همانجا). این رساله با آنکه حجم کوچکی دارد و در دورهٔ جوانی ابن میمون نوشته شده است، از لحاظ محتوا بسیار مهم است و از درک قوی و استقلال فکری نویسنده‌اش خبر می‌دهد. رساله در ۱۴ فصل است که هر فصل شامل شرح برخی از اصطلاحات منطقی و فلسفی است و جمعاً ۱۷۵ «اسم» را شرح کرده است: فصل اول، در قضایا، مشتمل بر شرح ۱۴ اسم (اصطلاح)؛ فصل دوم، نیز دربارهٔ قضایا؛ فصلهای سوم و چهارم و پنجم، در اقسام قضایا؛ فصلهای ششم و هفتم، دربارهٔ قیاس و اقسام آن (وی قیاس را در حقیقت دارای سه شکل می‌داند)؛ فصل هشتم، در اقسام قیاس؛ فصل نهم، در شرح اصطلاحات فلسفی ماده، صورت، فاعل، غایت، ...، هیولی و عنصر؛ فصل دهم، در باب کلیات خمس. از اینجا برمی‌آید که ابن میمون کتاب منطق خود را بر خلاف ترتیب معمول علمای منطق آن عصر که کلیات خمس یا ایساغوجی را در مقدمهٔ منطق می‌آوردند، نوشته است و کتاب «مقولات» را نخستین کتاب منطق می‌داند؛ فصل یازدهم، در تعریف اصطلاحات فلسفیِ ذاتی و عرضی و قوه و فعل و اضافه و ضد؛ فصل دوازدهم، دربارهٔ اقسام «تقدم»؛ فصل سیزدهم، دربارهٔ اصطلاحات مخصوص علمای منطق. وی در این فصل عباراتی از فارابی نقل می‌کند که نشان دهندهٔ تأثیر پذیرفتنش از آراء فارابی است؛ فصل چهاردهم، دربارهٔ معانی «نطق». وی در این فصل می‌گوید کلمهٔ نطق در میان قدمای ملل باستان (یعنی یونانیان) میان سه معنی مشترک بوده‌است: ۱. قوهٔ تعقل و درک حسن و قبح که به قوهٔ ناطقه معروف است، ۲. خود معنی معقول که آن را «نطق داخل» می‌خوانند، ۳. تکلم که آن را «نطق خارج» می‌نامند و تعبیر زبان از معانی معقول است. آنگاه می‌افزاید که قوانین علم منطق قوانین تعقل و معقولات یا «نطق داخل» است که در میان جمیع ملل و اقوام یکی است و به وسیلهٔ «نطق خارج» یا زبان هر یک از اقوام قدرت و استحکام می‌یابد و به همین جهت این علم را «منطق» خوانده‌اند و نسبت آن به عقل مانند نسبت نحو و دستور زبان به زبان است (نک: ص ۶۱). پس از آن بحثی دربارهٔ فلسفه و تقسیم علوم دارد. چنانکه گفتیم این کتاب با همهٔ ایجاز و اختصارش از کتب مهمی است که در منطق تدوین شده است.

۲. *دلالة الحائرین*، مهم‌ترین کتاب فلسفی ابن میمون است و هدف اصلی آن تطبیق ظواهر کتاب عهد عتیق با قواعد عقلانی و فلسفی است و از این رو ابن میمون از جمله متفکران بزرگ خردگرا و پیرو اصالت عقل به شمار می‌رود و شاید در این کار از همهٔ نظایر و امثال خود پیشروتر باشد. خود او در مقدمهٔ جزء اول کتاب می‌گوید: «من کسی هستم که اگر خود را در تنگنا بیابم و در رساندن حق از راه برهان

1.Moses Mendelsohn 2. M. Türker

چاره‌ای نبینم و در آن کار فقط یک فاضل دانشمند با من موافق باشد و ده هزار جاهل نادان با من مخالف، من جانب آن دانشمند را می‌گیرم و مذمت آن عدهٔ کثیر را به چیزی نمی‌شمرم و سعی می‌کنم که آن فاضل یگانه را از حیرتی که دچار آن شده است، رهایی بخشم تا به کمال خود برسد و آسوده خاطر گردد» (۲۲/۱). در جای دیگر از همان مقدمه می‌گوید: «می‌دانم که مبتدیانی که از بحث و نظر بهره‌ای ندارند، تنها از بعضی از فصول این مقاله بهره‌مند می‌شوند، اما کامل متشرع که در حیرت افتاده است، از همهٔ فصول آن بهره‌مند خواهد شد و از آن لذت بسیار خواهد برد و کسانی که ذهن و دماغشان با آراء نادرست پلید و چرکین شده است و راههای نادرست را درست می‌دانند، از بیشتر فصول این کتاب دوری خواهند جست» (۲۱/۱). ابن میمون امثال و لغزها و کلماتی را که در *تورات* آمده است و با عقل ناسازگار می‌نماید، به معنی لفظی آنها نمی‌گیرد و سعی می‌کند همه را تأویل عقلانی کند (نک‍: بخش آراء). روی سخن او با کسانی است که فلسفه و حکمت خوانده‌اند و با علوم عقلی آشنا هستند و هنگامی که به *تورات* روی می‌آورند، کلمات مبهم و امثال و رموز و اشارات آن را در نمی‌یابند و نمی‌دانند که دین خود را چگونه حفظ کنند و به همین جهت در حیرت و سرگردانی می‌افتند (همان، ۱۴/۱-۱۶). او به همین مناسبت کتاب خود را *دلالة الحائرین* نام نهاده است.

ابن میمون علل و اسباب تناقض و تضاد را که در کتابها و رسائل دیده می‌شود، چنین بر می‌شمارد: ۱. گاهی مؤلف گفتار گوناگون مردمان را با آراء گوناگون آنان بدون ذکر سند جمع می‌کند و گویندهٔ گفتارها را ذکر نمی‌کند. در چنین کتابی تناقض و تضاد دیده خواهد شد، زیرا اگر دو قضیهٔ متناقض در آن دیده شود، ممکن است یکی از آنِ شخصی و دیگری از آنِ شخص دیگر باشد. ۲. ممکن است مؤلف، نخست رأیی را برگزیند و سپس از آن رأی برگردد و هر دو رأی را در کتاب خود بیاورد (بدون ذکر عدول خود از رأی نخستین). ۳. ممکن است که گفتارهای گوناگون در یک کتاب همه بر یک منوال نباشد، یعنی در بعضی جاها مقصود ظاهر کلام، و در بعضی مواضع مقصود باطن کلام باشد، یا ظواهر دو قضیه با هم متناقض باشد، ولی باطن آن دو چنین نباشد. ۴. ممکن است که قولی مشروط باشد، ولی شرط آن در جای خود مذکور نباشد، یا دو موضوع با هم مختلف باشند، ولی این اختلاف در محل خود بیان نشده باشد و به ظاهر چنان نماید که آن دو موضوع و آن دو گفتار متناقض هستند، ولی در حقیقت تناقضی در کار نباشد. ۵. ممکن است که مطلبی غامض و دشوار باشد و نیاز به مقدمه‌ای داشته باشد، ولی از ذکر آن مقدمه خودداری شود و درک آن به فهم خواننده موکول گردد، اما بعد در جای دیگر، آن معنی غامض تبیین و تفهیم شود. ۶. نهان ماندن تناقض، به نحوی که ظهور آن نیاز به مقدمات عدیده داشته باشد. ۷. ممکن است به اقتضای ضرورت کلامی غامض باشد و بخواهند بعضی از معانی آن را ظاهر نکنند و بعضی دیگر را ظاهر کنند، یا به ضرورت بخواهند درجایی برای فهم مطلبی مقدمه‌ای تقریر کنند، ولی در جایی دیگر مقدمه‌ای متناقض آن بیاورند و باید چنان باشد که مردم عادی از این تناقض آگاه نباشند و مؤلف برای نهان داشتن آن به هر وسیله‌ای متوسل شود.

ابن میمون تناقض ظاهری در *مشنا* (کتب قوانین و شرایع یهود) را به علت نخست برمی‌گرداند و اختلاف در *تلمود* را به علتهای اول و دوم نسبت می‌دهد و تناقض موجود در کتب انبیا را معلول علتهای سوم و چهارم می‌داند و علت پنجم را مربوط به کتب فلاسفه و محققان می‌سازد و تناقض در کتب مؤلفان و شارحان را به علت ششم ربط می‌دهد و تناقض و اختلاف موجود در گفتار خود را به علتهای پنجم و هفتم منسوب می‌سازد (همان، ۲۲/۱ -۲۵).

ابن میمون *دلالة الحائرین* را به زبان عربی و خط عبری نوشته است، زیرا نمی‌خواسته مسلمانان از آن آگاه شوند و او را به جهت بعضی مطالب آن مورد حمله قرار دهند (ولفنسن، ۱۲۷). این کتاب در زمان خود ابن میمون در میان یهود شهرت زیادی به دست آورد و یکی از علمای یهود در شهر لونیل در جنوب فرانسه به نام شموئیل بن یهودا تبّونی، معروف به ابن تبّون آن را با اجازهٔ ابن میمون به عبری ترجمه می‌کرد و با آنکه میان شهر لونیل و شهر فسطاط فاصلهٔ زیادی بود، فصل به فصل نزد او می‌فرستاد و پس از تصدیق صحت ترجمه آن را منتشر می‌ساخت. ترجمهٔ ابن تبون پیش از مرگ ابن میمون به پایان رسید (همو، ۱۲۳-۱۲۵). ابن تبوّن فرهنگی هم در اصطلاحات فلسفی به عبری بر آن افزود. یکی دیگر از علمای یهود به نام حریزی که شاعر هم بود، در همان زمان، ترجمهٔ دیگری از *دلالة الحائرین* به دست داد، ولی ترجمهٔ او مورد استقبال قرار نگرفت و ابراهیم پسر ابن میمون ترجمهٔ ابن تبّون را ترجیح داد و ترجمهٔ حریزی را نادرست خواند (همو، ۱۲۵ - ۱۲۶).

با آنکه کتاب *دلالة الحائرین* به خط عبری نوشته شده بود، مسلمانان به آن توجه کردند و چنانکه گفته شد، ابوعبدالله تبریزی بر مقدمات بیست و پنجگانهٔ آن شرح نوشت (همو، ۱۲۷ - ۱۲۸). این شرح را محمد زاهد کوثری در ۱۳۶۹ ق در قاهره منتشر کرد و در تهران مهدی محقق آن را با ترجمهٔ فارسیِ سید جعفر سجادی در ۱۳۶۰ ش به چاپ رسانید. حسدای کرِسْکاس عالم یهودی (د ۱۴۱۰ م در سرقسطه) این ۲۵ مقدمه را در اثر خود به نام «نورِ خداوند[1]» نقد کرده است (نک‍: ولفنسن، مقدمه، 9-8، متن، 23-1). این قسمت با ترجمه و مقدمه و تعلیقات ولفنسن به زبان انگلیسی با عنوان «انتقاد کرسکاس از ارسطو»، در ۱۹۲۹ م در نشریات دانشگاه هاروارد منتشر شده است (همو، 129 به بعد).

ترجمهٔ لاتینی *دلالة الحائرین* نیز در میان دانشمندان اروپایی قرون وسطی رواج یافت و آلبرت بزرگ[2] و توماس آکویناس[3] دو فیلسوف بسیار معروف سدهٔ ۱۳ م از آن بهره بردند و چنانکه می‌گویند لایبنیتس

---

1. *Or Adonai.* 2. Albertus Magnus 3. Thomas Aquinas

و هگل نیز در مؤلفات خود از او نام بردند (ولفنسن، ۱۲۸ـ۱۳۱). *دلالة الحائرین* در میان علمای یهود سروصدای زیادی برپا کرد و مخالفان زیادی در میان علمای یهود پیدا شدند که کتاب و آراء مذکور در آن را رد کردند و سعی ابن میمون را در تطبیق فلسفه و شریعت موسی (ع) محکوم ساختند. یکی از مهم‌ترین آنان سلیمان بن ابراهیم اهل مون پلیه بود که طرفداران او کسانی را که از مضامین *دلالة الحائرین* پیروی می‌کردند، تهدید به تکفیر و محرومیت از حقوق دینی کردند. در مقابل، پیروان ابن میمون در جنوب فرانسه سلیمان بن ابراهیم و پیروانِ او را مشمول «لعن محرومیت» ساختند (همو، ۱۳۲ ـ ۱۳۳). دشمنان ابن میمون فرقهٔ مسیحی دُمینیکن را بر ضد عقاید و پیروان او برانگیختند و آنان تألیفات ابن میمون را در مون پلیه و پاریس به آتش انداختند (همو، ۱۳۲ ـ ۱۳۴؛ نیز برای تفصیل بیشتر، نک: *جودائیکا*، ذیل مجادلهٔ پیروان ابن میمون[1]). متن عربی کتاب *دلالة الحائرین* در ۱۹۷۴ م در آنکارا به کوشش حسین آتای منتشر شده است. پیش از آن، این کتاب به خط عبری و زبان عربی با ترجمهٔ فرانسوی در ۱۸۶۶ م به‌وسیلهٔ سلیمان مونک[2] منتشر شده بود. نشر دیگری از متن عربی و با خط عبری در ۱۹۲۹ م در تل‌آویو صورت گرفته است. حسین آتای متن عربی با خط عربی را از روی نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ جارالله استانبول به طبع رسانده است (آتای، ۳۵). این اثر بارها و به زبانهای مختلف چون انگلیسی و آلمانی به چاپ رسیده است (نک: سارتن، 382-381/(1)II).

ب ـ آثار دینی و فقهی: دربارهٔ کتابهایی که ابن میمون در فقه و شرایع یهود تألیف کرده است، باید در مجال و فرصت دیگری بحث کرد، زیرا مساهمت او در فقه یهود که یکی از کارهای بسیار مهم و اصلی اوست، به تاریخ شریعت یهود مربوط است. در اینجا به طور خلاصه از این آثار یاد می‌کنیم:

۱. *کتاب السراج* یا شرح مشنا، که تألیف آن را در جوانی و پیش از سفر به مصر آغاز کرده و در مصر به پایان رسانیده است. اصل *مشنا* که در قوانین و احکام یهود است، گردآوری یهودا هاـناسی از احبار یهود (سده‌های ۲ و ۳ م) است. این کتاب در اصل مشکل و مبهم بود و به همین جهت ابن میمون به شرح آن همت گماشت. شرح ابن میمون به عربی نوشته شده است. قسمتی از آن را ابن تبّون و حریزی در حیات مؤلف به عبری ترجمه کردند و بعدها ترجمه‌های کامل‌تری به عبری و لاتین از آن به عمل آمد (ولفنسن، ۴۳ ـ ۴۵). دو جزء آن یکی به نام *ثمانیة فصول* در اخلاق و دیگری به نام *الاصول الثلاثة عشر* در اعتقادات جداگانه با خط عبری منتشر شده‌اند و وُلف، *ثمانیة فصول* را با متن و ترجمهٔ آلمانی در۱۹۰۳م، در لیدن منتشر کرده است. ترجمهٔ عبری این اثر در ۱۴۹۲ م در ناپل و بخشهایی از این کتاب به زبان عربی با خط عبری به کوشش پوکوک (اکسفورد، ۱۶۵۴ م)، همراه با ترجمهٔ آلمانی (لایپزیک، ۱۸۶۳ م) و همراه با ترجمهٔ انگلیسی (نیویورک، ۱۹۱۲ م) به چاپ رسیده است. *الاصول الثلاثة عشر* امروزه در کتاب عبادات روزانهٔ یهود داخل شده است.

۲. *کتاب الفرائض*، که به زبان عربی و با خط عبری و ترجمهٔ فرانسوی توسط بلوخ (پاریس، ۱۸۸۸ م)، همراه با ترجمهٔ آلمانی (برسلاو، ۱۸۸۲ م) و نیز به کوشش حیم هلر در ۱۹۱۴ م به طبع رسیده است. فرائض یا اوامر در سنت یهود مشتمل بر ۶۱۳ فریضه بود. ابن میمون در *کتاب الفرائض*[3]، آنها را به دو قسمت اوامر و منهیات تقسیم کرد و عدد اوامر را ۲۴۸ و عدد منهیات را ۳۶۵ دانست و در مقدمه‌ای ۱۴ اصل برای این مقصود ذکر کرد. این کتاب نیز مشاجراتی را میان یهود برانگیخت (نک: ولفنسن، ۵۰؛ *جودائیکا*، XI/766).

۳. مشنه *توره*، مشهورترین و بزرگ‌ترین کتاب فقهی یهود که شرح و بیان احکام *تلمود* مخصوصاً *تلمود* بابلی است. این کتاب برخلاف آثار دیگر ابن میمون به عبری نوشته شده است و سبک آن محکم و منسجم و مانند کتب احکام و قوانین خالی از تفصیلات زاید است. این سبک او نمونه و مثال برای همهٔ کسانی گردید که به زبان عبری کتابهایی در احکام و فقه تألیف کردند (ولفنسن، ۴۷ ـ ۴۹). ابن میمون خود در *دلالة الحائرین* (۱۵/۱) این کتاب را *مشنة التوراة* می‌نامد که به «تثنیهٔ *تورات*» یا «تکرار *تورات*» ترجمه شده است (نک: ولفنسن، همانجا). «مشنه» کلمهٔ «مثنی» یا «مثانی» عربی را به یاد می‌آورد و ظاهراً ابن میمون این اصطلاح را از *قرآن* مجید گرفته است: «وَلَقَدْ آتَیْناکَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانی وَالْقُرْآنَ الْعَظیم» (حجر/ ۸۷/۱۵). «تکرار» هم اصطلاح مدارس مسلمانان بود (اصطلاح «تلقین و تکرار»). این کتاب به زودی شهرت زیادی کسب کرد و همچنین جنجال بزرگی برانگیخت که برای تفصیل باید به کتابهای معتبر یهود رجوع کرد (نک: ولفنسن، ۵۰ به بعد). این اثر بارها به چاپ رسیده است که از آن جمله می‌توان به چاپ لایپزیک (۱۸۶۲ م) و نیویورک (۱۹۲۷ م) اشاره نمود.

۴. *کتاب البعث*. مخالفان ابن میمون وی را به جهت انکار معاد جسمانی و اعتقاد به معاد روحانی سخت سرزنش کردند و او در این باب *کتاب البعث* را به عربی نوشت که ابن تبّون آن را به عبری ترجمه کرده است (ولفنسن، ۵۲ـ۵۳). این اثر توسط فینکل به طبع رسیده است.

۵. از آثار مهم ابن میمون پاسخهایی است که او به نامه‌هایی که دربارهٔ مسائل و موضوعات گوناگون به وی می‌نوشتند، داده است. مجموعه‌های مختلفی از این نامه‌ها و پاسخها منتشر شده است (نک: سارتن، 384/(1)II؛ *جودائیکا*، 766-XI/765). «جوابیه‌های ابن میمون» توسط بلائو در ۳ مجلد در اورشلیم (۱۹۵۷ ـ ۱۹۶۱ م) به چاپ رسیده است.

ج ـ کتب و رسائل طبی: چنانکه گفته شد، ابن میمون در زمان خود

---

1. Maimonidean Controversy
2. Munk, *Le Guide des Egarés.*
3. *Sefer ha – Mitzvot.*

در طب چنان شهرتی پیدا کرد که صلاح‌الدین ایوبی و پسرش ملک افضل و نیز قاضی فاضل وزیر مشهور صلاح‌الدین به او رجوع می‌کردند. ابن ابی اصیبعه او را در طب «یگانهٔ روزگار خود» می‌خواند (۱۱۷/۲) و ابن سناءالملک شاعر معروف معاصر او در قصیده‌ای او را می‌ستاید و با جالینوس مقایسه می‌کند و می‌گوید: او هم طبیب جسم است و هم طبیب عقل (۲۹۶/۲). مایرهوف در مقالهٔ «کتب طبی ابن میمون» (ص 171-152) شرحی دربارهٔ آثار طبی ابن میمون آورده است که ما در اینجا از آن به اختصار یاد می‌کنیم:

۱. «مختصرات از کتاب جالینوس». عبداللطیف بغدادی در این باره می‌گوید: او کتابی در طب از ۱۶ کتاب جالینوس و ۵ کتاب دیگر فراهم آورده و شرط کرده است که تغییری جز در حروف عطف یا وصل در آنها ندهد. وی فقط فصولی را که برگزیده، نقل کرده است. مایرهوف می‌گوید از این کتاب نسخهٔ عربی کاملی دردست نیست و فقط ترجمه‌های عبری آن در دست است (ص 142). این اثر در ۱۴۹۷ و ۱۵۰۸ م و نیز ترجمهٔ لاتین آن در ۱۴۸۹ م به چاپ رسیده است.

۲. «شرح *فصول* بقراط». مقصود از *فصول* بقراط *آفوریسم*[1] یا کلمات قصار و سخنان و جملات کوتاه بقراط در طب است که شامل ۷ مقاله است. این کتاب را حنین بن اسحاق به عربی ترجمه کرده است. گویا ترجمهٔ قدیم‌تر دیگری هم از این کتاب به عربی وجود داشته است (GAS, III/ 28). ابن میمون این کتاب را به عربی شرح کرده است. نسخی از آن در تهران و اکسفورد موجود است (همان، III/30؛ مایرهوف، 143-142). اشتاین اشنایدر در ۱۸۹۴ م این اثر را به طبع رساند.

۳. «فصول موسی»،[2] که به گفتهٔ مایرهوف بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کتاب طبی ابن میمون است (ص 143). نسخ متعددی از آن موجود است که قدیم‌ترین آن در کتابخانهٔ گوتا در آلمان است و از روی نسخهٔ یوسف بن عبدالله برادرزاده و شاگرد ابن میمون استنساخ شده است. در این کتاب ۱٬۵۰۰ کلام از جالینوس و دیگر اطبای قدیم همراه با ۴۲ نظر انتقادی و تحقیقی نقل شده است که با جملهٔ «قال موسی» آغاز می‌شود. افزون بر اینها نقل قولهایی از ابن زهر و تمیمی و ابن رضوان هم در آن دیده می‌شود. این کتاب شامل ۲۵ فصل است: ۱ ـ ۳. در آناتومی و فیزیولوژی و پاتولوژی عمومی؛ ۴ و ۵. در علم العلامات و تشخیص امراض؛ ...؛ ۷. در علم الاسباب؛ ۸. در معالجات؛ ...؛ ۱۰ و ۱۱. در تب و بحرانها؛ ۱۲ ـ ۱۴. دربارهٔ مقیّئات و مسهلات؛ ۱۵. در بیماریهای زنان؛ ...؛ ۱۷. در بهداشت؛ ۱۸. در ورزش؛ ۱۹. در گرمابه رفتن؛ ۲۰. در رژیمهای غذایی؛ ۲۱ و ۲۲. در داروشناسی؛ ۲۳ و ۲۴. دربارهٔ آراء جالینوس؛ ۲۵. در نقد آراء جالینوس. در این فصل ابن میمون بیش از ۴۰ مورد برمی‌شمارد که جالینوس در آنها دچار تناقض شده است. آنگاه در آخر فصل از جهان‌بینی و آراء جالینوس در آفرینش عالم انتقاد می‌کند و صحت شریعت موسی را در این مورد بیان می‌دارد(همو، 144-143). این اثر با ترجمه‌های عبری، آلمانی و لاتین بارها به طبع رسیده است (نک: سارتن، II(1)/382). متن عربی قسمتی از آخرین فصل را که مربوط به عقاید دینی و فلسفی جالینوس است، شاخت و مایرهوف با ترجمهٔ انگلیسی در ۱۹۳۹ م در قاهره چاپ کرده‌اند و مهدی محقق همین قسمت چاپ شده را به فارسی ترجمه کرده، به انضمام مقدمه‌ای در زندگی ابن میمون و حواشی و تعلیقات در مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی* دانشگاه تهران (۱۳۴۶ ش، شم ۵۹) به چاپ رسانده است.

۴. *رسالة فی البواسیر*، که ان را برای یکی از اشراف زادگان نوشته است. این کتاب ۷ فصل دارد: ۱. دربارهٔ هضم غذا؛ ۲. دربارهٔ غذاهایی که در این بیماری باید از آن پرهیز کرد؛ ۳. غذاهایی که برای این بیماری مفید است؛ ۴. داروهای ساده و مرکب برای استعمال داخلی؛ ۵.داروهایی‌که‌ویژه‌موضع‌است؛ ۶. حمام و روغن مالی؛ ۷. تدخین و بخور. مایرهوف می‌گوید: از شایستگیهای ابن میمون در طب آن است که او در این رساله بواسیر را ناشی از سوء تغذیه و یبوست می‌داند و در معالجهٔ آن استفاده از سبزیجات را توصیه می‌کند. کرونر این رساله را همراه با مقدمه و ترجمهٔ آلمانی در ۱۹۱۱ م به طبع رساند.

۵. *رسالة فی الجماع*. ابن میمون این رساله را برای الملک المظفر تقی‌الدین ابوسعید (حک ۵۷۵ ـ ۵۸۸ ق) سلطان حماه که برادرزادهٔ صلاح‌الدین ایوبی بود،نوشته است. کرونر آن را با ترجمهٔ آلمانی در مجلهٔ *یانوس*[3] به چاپ رسانده است.

۶. *مقالة فی الرّبو* (آسم). این رساله در پاسخ کسی است که در اسکندریه می‌زیسته و دچار دردسر و نفس تنگی بوده است.

۷. *کتاب السموم و التحرز من الادویة القتالة*. ابن میمون این کتاب را در اواخر عمر قاضی فاضل برای او نوشته است. کتاب دارای یک مقدمه و دو قسمت است. ابن میمون در مقدمه پس از تقدیر از قاضی فاضل، شرح می‌دهد که چگونه قاضی فاضل اجزاء تریاق اعظم را از نواحی دور دست برای اطباء فراهم آورده است. در قسمت اول از نیش مار، عقرب، زنبور، خرمگس، عنکبوت و نیز از گزیدن سگ هار سخن می‌گوید و داروهایی را که باید از بیرون و از درون به کار برد، ذکر می‌کند. ابن میمون در حالت مسمومیت، غذاهای گیاهی و خوردن شرابهای قوی را توصیه می‌کند. او از حالت اختفای بیماری هاری (فاصلهٔ میان گزیدن سگ و ظهور مرض) که ممکن است بیمار و طبیب را دچار اشتباه سازد، سخن می‌گوید. در قسمت دوم از زهرها و دواهای سمی بحث می‌کند. این کتاب به نام *الرسالة الفاضلیة* یا *المقالة الفاضلیة فی علاج السموم و ذکر الادویة النافعة منها و من النهوش* نیز معروف است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ترکیه موجود است (ششن،۹۴ ـ ۹۵). ترجمهٔ فرانسهٔ این کتاب در ۱۸۶۵م و ترجمهٔ آلمانی آن در ۱۸۷۳م به چاپ رسیده است.

---

1. *Aphorismes*. 2. *Pirkê Môchê*. 3. *Janus*.

۸. *رسالة فی تدبیر الصحة*، که آن را برای الملک الافضل نورالدین علی پسر صلاح الدین ایوبی در زمان کوتاهی که سلطنت مصر عملاً در دست او بود (به قیمومت بر برادرزاده‌اش)، یعنی از ۵۹۵ تا ۵۹۶ ق نوشته است، به دلیل آنکه او را با القاب شایستهٔ سلطنت یاد می‌کند (ص ۹۱). ملک افضل توسط فرستادهٔ خود از بیماریهایی که بر او عارض شده است، از جمله یبوست و سوء هضم و اندوه و یأس شدید شکایت کرده است (همانجا)؛ ابن میمون این رساله را در جواب او نوشته است که در ۴ فصل است: ۱. در تدبیر صحت یا بهداشت به طور عمومی. ۲. در تدبیر بیماران به طورکلی، هنگامی که طبیبی حاضر نباشد، یا طبیب حاذق وجود نداشته باشد. ۳. در تدبیر حال ملک افضل به طور خصوصی، دربارهٔ بیماریهایی که از آن شکایت کرده است. ۴. سخنانی به عنوان وصیت که بیماران و تندرستان را در هر جا و در هر وقت به کار آید (همان، ۹۱ ـ ۹۲). به گفتهٔ مایرهوف این رسالهٔ بهداشتی از آثار اطبای قدیم و قرون وسطی استخراج شده و با مهارت زیادی تلفیق شده است (ص 165). این رساله را کرونر با متن عربی و ترجمهٔ آلمانی در مجلهٔ *یانوس* (۱۹۲۳ ـ ۱۹۲۵م) چاپ کرده است (برای دیگر چاپها، نک: سارتن، 383-382/(1)/II).

۹. *مقالة فی بیان الاعراض* یا *المقالة الافضلیة*، که آن را هم برای ملک افضل در اواخر سلطنت کوتاهش نوشته است. ملک افضل نامه‌ای به ابن میمون نوشته و در آن از عوارضی که بر او روی داده و اسباب و اوقات حدوث آن سخن رانده است و عقاید اطبا را دربارهٔ این عوارض شرح داده است. ابن میمون قدرت ملک افضل را در بیان عوارض می‌ستاید و می‌گوید: اطبای عصر ما از تنظیم چنین نوشته‌ای عاجز هستند و بنابراین پاسخ او به پادشاه در حکم سخن طبیب با طبیب است، نه طبیب با مردم عادی («مقالة فی بیان‌الاعراض»، ۲۲). آنچه در این رساله باعث حیرت و اختلاف دانشمندان شده، این است که ابن میمون ملک افضل را «مالک رقة» خوانده است (همانجا). هیچ یک از دانشمندان نتوانسته‌اند این تعبیر را دریابند و مقصود از «رقه» را که کدام یک از شهرهای موسوم به این نام است، تعیین کنند. ولفنسن پس از ذکر عقاید دانشمندان می‌گوید که ما نمی‌خواهیم عقیده‌ای را بر عقیدهٔ دیگر ترجیح دهیم و در را برای جست وجو باز می‌گذاریم تا حقیقت معلوم شود (ص ۱۵۴). به نظر می‌رسد حل این مسأله ساده است: ابن میمون می‌گوید: «و لذلک رأی المملوک الاصغر ان یکون جوابه لمالک رِقّه... کلام طبیب لطبیب» و در آخر رساله می‌گوید: «فهذا قدر ما رأی المملوک ان یعرضه بین یدی مالک رقّه خلّدالله ایامه» (ص ۴۳). چنانکه ملاحظه می‌شود، در این عبارت به هیچ وجه مقصود از «رقه» شهر و موضع معین نیست، بلکه «رق» به معنی عبودیت است که مجازاً برای «عبد» به کار رفته است. ابن میمون خود را «المملوک الاصغر» می‌خواند و ملک افضل را «مالک رِقّه»، یعنی در واقع مالک خود می‌نامد. این رساله را هم کرونر در مجلهٔ *یانوس* (۱۹۲۸م) چاپ کرده است (برای چاپهای دیگر، نک: سارتن، 383/(1)II).

۱۰. *شرح اسماء العقار*. این اثر شرح داروهایی است که نامهای متعدد دارند و داروهایی که فقط یک نام دارند، در آن ذکر نشده است. این داروها به ترتیب الفبایی آمده است. مایرهوف آن را با شرح و تعلیقات به زبان فرانسوی (۱۹۴۰م) در قاهره منتشر کرده است.

۱۱. اثری با عنوان «مناجات طبیب» به ابن میمون نسبت داده شده که دعای طبیب پیش از شروع معالجه است. کایزرلینگ[1] آن را از روی نسخه‌ای عبری به طبع رسانده است. به گفتهٔ مایرهوف این مناجات حاکی از نجابت و تواضع و خصوصیات اخلاقی ابن میمون است، هر چند در اصالت آن تردید شده است (ص 169).

ابن میمون در نجوم و ریاضیات نیز دست داشته است و عقاید او دربارهٔ هیأت بطلمیوس و فلک تدویر و فلک خارج از مرکز در *دلالة الحائرین* آمده است. او کتاب *الاستکمال* ابن افلح اندلسی را نیز در هیأت تهذیب کرد (قفطی، ۳۱۹).

مآخذ: آتای، حسین، مقدمهٔ *دلالة الحائرین* (نک: هم، ابن میمون)؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سناء الملک، هبة الله بن جعفر، *دیوان*، به کوشش محمدابراهیم نصر، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ ابن شاکر، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عبری، گریگوریوس ملطی، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطوان صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن میمون، موسی، *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۴م؛ همو، «رسالة فی تدبیر الصحة[2]» (نک: مد کرونر)؛ همو، «مقالة فی بیان الاعراض[3]» (نک: مد کرونر)؛ همو، «مقالة فی صناعة المنطق» (نک: مد تورکر)؛ ابوعبدالله تبریزی، محمدبن ابی‌بکر، *المقدمات الخمس و العشرون من دلالة الحائرین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۹ ق؛ *تورات*؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرابطین والموحدین*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ *قرآن مجید*؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ولفنسن، اسرائیل، *موسی بن میمون*، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ نیز:

GAS; *Judaica*; Kroner, H., "Fī tadbīr aṣ-ṣiḥḥat...", *Beiträge zur Geschichte der arabisch-islamischen Medizin*, Frankfurt, 1987, vol. V; id, "Der medicinische Schwanengesang des Maimonides fī bayān al-a'rāḍ" ibid, 1990, vol. VI; Meyerhof, M., "L'oeuvre médicale de Maimonide", ibid, 1990, vol. VI; Sarton, George, *Introduction to the History of Science* (vide:PB); Türker, Mubahat, "Mûsâ Ibn-i Meymun'un Al-Makāla fī ṣinā'at al-Manṭiq'inin Arapça" AÜDTCFD, Ankara, 1960, vol. XVIII; Wolfson, H.A., *Crescas, Critique of Aristotle*, Cambridge, 1929.

عباس زریاب

اِبْن‌ناجی، ابوالفضل، قاسم‌بن عیسی بن ناجی تنوخی قیروانی (۷۶۲ ـ ۸۳۷ یا ۸۳۹ق/۱۳۶۱ ـ ۱۴۳۴ یا ۱۴۳۵م)، فقیه و قاضی. کنیهٔ او را باباتنبکتی (ص ۲۲۳) و حفناوی (۹۲/۱)، ابوالقاسم نیز ضبط کرده‌اند. از وصیت نامه‌ای که از او برجای مانده و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ جامع قیروان وجود دارد، معلوم می‌شود که ابن‌ناجی احتمالاً تا ۸۳۹ ق در قید حیات بوده است (نک: زرکلی، ۱۷۹/۵). وی در قیروان متولد شد و در همانجا پرورش یافت. قرآن را نزد ابومحمد عبدالسلام

---

1. Kayserling 2. "Fī tadbīr..." 3. "Der medicinische..."

صفاقسی و عمویش خلیفةبن‌ناجی فراگرفت (شبوح، «و») و از محضر استادانی چون ابومحمد شبیبی و ابن‌عرفه و نیز از ابومهدی غبرینی، برزالی، قاضی یعقوب زغبی، قاضی قاسم قسنطینی، ابوالقاسم سلاوی و دیگران بهره برد (باباتنبکتی، همانجا؛ ابن‌مریم، ۱۴۹؛ حفناوی، ۹۲/۱ ـ ۹۳). وی از عبدالله بن عبدالسلام باجی و ادیب نحوی ابوعلی حسین‌بن محمد طبلی و از محمدبن خلفة اُبی و محمد زیانی (وزیر سراج،۱(۲)/۵۱۸،۵۲۰، ۱(۳)/۶۸۷،۷۰۳) حدیث نقل کرده است. او مدتی در باجه، جربه و قیروان و نیز چندی در شهرهای اُربُض، سوسه، قابس، تِبِسّه به‌کار قضا اشتغال یافت (باباتنبکتی، ابن‌مریم، همانجاها؛ EI², S).

از آثار وی *زیادات علی معالم الایمان* (زرکلی، همانجا)، تعلیقه‌ای است بر *معالم الایمان فی معرفة اهل القیروان* تألیف عبدالرحمن‌بن محمد دباغ (GAL,S,I/337) که همراه آن کتاب در ۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م در تونس به چاپ رسیده و بار دیگر در ۱۹۶۸م به کوشش ابراهیم شبوح در مصر منتشر گردیده است؛ *شرح علی رسالة ابی‌زید القیروانی*، که همراه شرح دیگری از احمدبن عیسی برنسی فاسی معروف به زروق در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۱م و باردیگر در ۱۳۳۳ق در مصر به چاپ رسیده است؛ *شرح المدوّنة*، که ظاهراً تاکنون به چاپ نرسیده است (باباتنبکتی، زرکلی، همانجاها)؛ *شرح صغیر المدونة* (فاسی، ۳۲۷/۱، ۲۱۵/۳). آثار دیگری هم به وی منسوب است، چون *شرح رسالة الشافعی فی الفقه علی مذهبه* (حاجی خلیفه، ۸۷۳/۱)، *المذهّب یا المهذّب* (ابن‌مریم، باباتنبکتی، همانجاها)، *مشارق انوار القلوب* (زرکلی، همانجا) و *شرح الجلاب* (باباتنبکتی، ۹۲/۱).

مآخذ: ابن‌مریم، محمدبن محمد، *البستان*، الجزایر، ۱۳۲۶ق؛ باباتنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج»، همراه *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حفناوی، محمد، *تعریف الخلف*، قاهره، ۱۳۵۵ق، زرکلی، اعلام؛ شبوح، مقدمه بر *معالم الایمان فی معرفة اهل القیروان* دباغ، قاهره، ۱۹۶۸م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، دارالبیضاء،۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ وزیر سراج، محمد، *الحلل السندسیة*، تونس، ۱۹۷۰م؛ نیز: EI²,S; GAL,S.

تهار مقیمی

اِبْنِ ناصِر، عنوان افراد خاندانی از عالمان و صوفیان شاذلی و فقیهان مالکی سده‌های ۱۰ ـ ۱۳ ق/ ۱۶ ـ ۱۹ م در مغرب. ناصر نام یکی از نیاکان این خاندان است. اینان که اصلاً عرب نژاد بودند، از حجاز به مصر رفته، سپس در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م وارد مغرب شدند. به گفتهٔ سلاوی (۱۰۶/۷) که خود از این خاندان است، نسب آنان به عبدالله بن جعفر بن ابی طالب می‌رسد و به همین سبب به جعفری زینبی نیز شهرت دارند (زرکلی، ۱۲۰/۱؛ کنون، ۲۹۳/۱)، چنانکه به دَرعی نیز مشهورند، زیرا غالب آنان در درعه، شهری در نزدیکی سجلماسه (یاقوت، ۵۶۷/۲؛ زبیدی، ۳۲۶/۵) می‌زیستند. شخصیتهای متأخر این خاندان بیشتر به سلاوی شهرت دارند. نامدارترین افراد این خاندان عبارتند از:

۱. ابوعبدالله محمد بن محمد بن احمد بن محمد بن حسین بن ناصردرعی (۱۰۱۱ ـ ۱۰۸۵ ق/۱۶۰۲ ـ ۱۶۷۴ م)، فقیه،ادیب،محدث، مؤلف و عارف. پدرش محمد نیز از بزرگان اهل طریقت شمرده شده است (سلاوی، ۱۰۵/۷ ـ ۱۰۶)، اما اطلاعی از زندگی و احوال او در دست نیست. چنانکه سلاوی به نقل از ابوعلی یوسی شاگرد ابوعبدالله محمد اشاره کرده، وی در علوم دینی و تصوف دست داشت (همانجا).

ابوعبدالله محمد نزد پدرش و نیز عبدالقادر فاسی و شیخ محمد مصمودی شاگردی کرد و طریقت شاذلیه را از عبدالله بن حسین رقی درعی فرا گرفت (مخلوف، ۳۱۳/۱). هرچند وی را به سبب مهارت در فقه و حدیث «مربی العلماء والفقهاء» خوانده‌اند و فتاوای مشهوری نیز از او نقل شده که شیخ مهدی وزانی در کتاب *نوازل* به برخی از آنها اشاره کرده (همانجا؛ محبی، ۲۳۸/۴)، اما بیشترین شهرت و نفوذ و اعتبار معنوی و اجتماعی او مربوط به تصوف و طریقت اوست. نقش او در طریقت شاذلی چندان مهم بود که او را «مجدّد الطریقة الشاذلیة» (همانجاها) نامیده‌اند. وی اهل عبادت و ریاضت بود و همواره به تعلیم و تربیت پیروان خود اهتمام داشت (سلاوی، همانجا). گویند که وعظ او در شنونده بسیار مؤثر بود. در پیروی از سنت سختگیر بود و حتی در غذا و لباس نیز سنت دینی را دقیقاً رعایت می‌کرد (کنون، همانجا). شاگردش ابوعلی یوسی کراماتی به وی نسبت داده و قصیدهٔ «دالیة» خود را در منقبت او سروده است (سلاوی، همانجا). گفته‌اند ابوعبدالله بسیار تنگدست بود و سالها به جمع کتاب و استنساخ و تصحیح و مقابله و خرید و فروش آن اشتغال داشت (زرکلی، ۶۳/۷).

وی دارای تألیفاتی است که مهم‌ترین آنها بدین قرار است: *الاجوبة الناصرية فی بعض المسائل البادیة*. نسخه‌هایی از این اثر در فاس، سلا، قاهره و کتابخانهٔ ملی تونس موجود است (حتی، 552؛ فاسی، ۴۶۲/۱؛ سید، ۱۷/۱ ـ ۱۸؛ *مجلة معهد المخطوطات*، ۱۸(۲)/۲۳۱)؛ *الدرعیة*، در فقه که نسخه‌ای از آن در قاهره هست (GAL, S, II/702)؛ *سیف النصر لکلّ ذی بغی ومکر* (رجز). نسخه‌هایی از آن در برلین (*آلوارت*، VII/218)، پاریس (دوسلان، II/562) و سلا (حجی، ۲۶۹) موجود است؛ *غنیمة العبد المنیب فی التوسل بصلاة (بالصلاة علی) النبی الحبیب*. نسخه‌هایی از این اثر در پاریس (بلوشه، 216)، قاهره (GAL, S، همانجا) و سلا (حجی، ۲۸۶) نگهداری می‌شود؛ *مناسک الحج*. نسخه‌هایی از آن در سلا هست (همو، ۲۰۵). همچنین قصیده‌ای در دعا درحدود ۷۰ بیت از او باقی است که در *النبوغ المغربی* (کنون، ۳۱۰/۳ ـ ۳۱۴) چاپ شده است.

۲. ابوالعباس احمد بن ابی عبدالله محمد درعی (۱۰۵۷ ـ ۱۱۲۹ ق/۱۶۴۷ ـ ۱۷۱۷ م)، فقیه، محدث و صوفی. وی در سجلماسه زاده شد (سرکیس، ۸۷۲) و نزد پدرش و کسانی چون ابوسالم عیاشی، محمد بن ابی‌الفتوح تلمسانی، فقیه ابوالعباس جزولی، فقه و حدیث و تفسیر و ادب آموخت و از برخی از آنان اجازهٔ نقل حدیث یافت (ازهری، ۴۳/۱؛ مراکشی، ۱۶۰/۲). او بارها به مصر و حجاز سفر کرد و از برخی عالمان آن دیار اجازهٔ روایت یافت (کتانی، ۹۰/۲؛ مراکشی،

۱۶۰/۲ ـ ۱۶۱). وی از ۱۰۷۶ ق تا ۱۱۲۱ ق چهار بار به زیارت حج رفت (مراکشی، همانجا). در آخرین سفر، در مدینه استقبال گرمی از وی شد (سلاوی، ۱۱۲/۷؛ مراکشی، همانجا) و در همین سفر بود که سفرنامهٔ مشهور خود *الرحلة الحجازیة* را نوشت. وی در این سفرنامه مشایخ خود را برشمرده است (ازهری، همانجا). پدرش پیش از مرگ او را رسماً به جانشینی خویش برگزید (مراکشی، همانجا) و او در این مقام از نفوذ و اعتبار معنوی فراوانی در میان مردم و به ویژه در میان پیروانش برخوردار بود (سلاوی، ۱۱۲/۷ ـ ۱۱۳). وی زاویه‌ای به نام «زاویة الفضل» و زاویه‌های دیگر و نیز مدارس و مساجدی تأسیس کرد (مراکشی، همانجا) و همواره به تعلیم و تربیت اشتغال داشت. کسان بسیاری از او بهرهٔ علمی و معنوی برده و روایت کرده‌اند که از آن میان می‌توان به موسی و یوسف (برادر زادگانش)، عبدالله سوسی، محمد ابن‌عبدالسلام بنانی، عبدالحفیظ (مخلوف، ۳۳۲/۱؛ ازهری، ۴۲/۱)، محمد صالح شرقی و ابوعبدالله مرینو اندلسی (مراکشی، ۱۶۱/۲ ـ ۱۶۲) اشاره کرد. وی به جمع‌آوری و خرید کتب از شرق و غرب و استنساخ و قرائت آنها اهتمام بسیار داشت و از خرید کتابهای گران‌قیمت خودداری نمی‌کرد و کتابخانهٔ وی مشهور بود (کتانی، ۸۸/۲). او را به حق‌گویی و پیروی بی‌چون و چرا از سنت دینی و احیای آن ستوده‌اند (ازهری، همانجا). کراماتی نیز به او نسبت داده‌اند که برخی از آنها را ابومحمد حسین بن محمد شُرَحبیل درعی، شاگرد و همسفرش در حج، در کتابی با عنوان *انارة البصائر فی ترجمة الشیخ ابن ناصر* آورده است (مراکشی، ۱۶۲/۲؛ ابن سوده، ۲۱۳). نیز ابوالعباس هشتوکی کتابی با عنوان *انارة البصائر فی ذکر مناقب القطب ابن ناصر و اتباعه من الهدایة الاکابر* در همین باره نوشته است (همانجا).

سفرنامهٔ ابن ناصر در ۱۳۲۰ ق در فاس منتشر شد. علاوه بر آن کتاب دیگری با عنوان منظومة *فی التوسل* از او بازمانده که در رباط (نک: GAL, S, II/711) موجود است. منظومهٔ دیگری با عنوان *منظومة فی سلسلة الطریقة الناصریة* از اوست که در کتابخانهٔ آسفی مغرب موجود است (نک: *المعرض السادس*، ۱). دو اثر دیگر نیز به او منسوب است: *تألیف فی الصلاة علی النبی* (مخلوف، ۳۳۲/۱) و *الاجوبة* (بغدادی، ۲۶۲/۲) که از آنها اطلاعی در دست نیست. چون احمد فرزندی نداشت، پس از مرگش برادرزاده‌اش موسی جانشین او شد (مراکشی، ۱۶۳/۲ ـ ۱۶۴).

۳. ابوعبدالله محمدمکی‌بن‌موسی‌بن‌محمد درعی (د ۱۱۸۰ق/ ۱۷۶۶ م)، مورخ و مؤلف. از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. همین اندازه گفته‌اند که اهل درعه بود و مدتی در مراکش اقامت داشت. در ۱۱۵۸ ق/۱۷۴۵ م در فاس بود و سپس به مکناس رفت (زرکلی، ۱۰۹/۷). آثار وی بدین قرار است: *الدرر المرصعة باخبار اعیان‌درعة*، یا *کشف‌الروعة فی‌التعریف‌بصلحاء‌درعة*، که در ۱۱۵۲ق از نوشتن آن فارغ شد (ابن سوده، ۵۶). نسخه‌ای از آن در رباط (زرکلی، همانجا) و نسخ دیگری نزد کسانی از مغربیان وجود دارد (سید، ۳۱۵/۱؛ *المعرض السادس*، ۲، ۷)؛ *الروض الزاهر فی التعریف بالشیخ الحسین واتباعه السادات الاکابر*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ احمدیه در مراکش (ابن سوده، ۲۴۹) موجود است؛ *الریاحین الوردیة فی الرحلة المراکشیة*. نسخه‌ای از آن در همان کتابخانه (همو، ۴۰۴) و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ جلاوی پاشا در مراکش (مجلة معهد *المخطوطات*، ۵(۱)/۱۹۱) موجود است؛ *طلعة الدعة فی تاریخ وادی درعة*. احتمالاً نسخه‌ای از آن در یک کتابخانهٔ شخصی در رباط موجود است (ابن سوده، ۶۴)؛ *فتح الملک الناصر فی اجازة مرویات بنی ناصر*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ احمدیه (همو، ۳۴۳) نگهداری می‌شود، زرکلی نیز (همانجا) نسخه‌ای از آن را در رباط معرفی کرده است؛ *البرق العاطر فی شرح النسیم العاطر*. چنانکه خود گوید آن را در شرح قصیدهٔ موسوم به *النسیم العاطر فی مدح القطب ابی العباس بن ناصر* اثر احمد بن موسی (د ۱۱۵۶ ق/۱۷۴۳ م) نوشته است (ابن سوده، ۴۶۷). یک قصیدهٔ *بائیه* (همو، ۴۲۳) نیز به او نسبت داده‌اند. از دو اثر اخیر نشانی در دست نیست.

۴. سلیمان بن یوسف بن محمد بن محمد بن احمد (زنده در ۱۲۰۶ ق/ ۱۷۹۲ م). از زندگی او اطلاعی دردست نیست، اما کتابی به نام *اتحاف الخل المعاصر باسانید ابی المحاسن یوسف بن محمد بن ناصر* به او نسبت داده‌اند که دربارهٔ سیره و زندگی پدرش ابوالمحاسن یوسف نوشته است. این کتاب در ۱۲۰۶ ق نوشته شده و نسخه‌ای از آن در رباط موجود است (عنان، ۱۷/۱).

۵. ابوعبدالله محمد بن عبدالسلام (د ۱۲۳۹ ق/۱۸۲۴ م)، مؤلف، فقیه و حافظ حدیث. او در درعه زاده شد و در همانجا علم آموخت و آنگاه برای تکمیل معلومات به فاس سفر کرد (زرکلی، ۲۰۶/۶). عمویش ابوالمحاسن یوسف، ادریس بن محمد عراقی حسینی، ابوالعباس شرایبی و محمد بن ابی‌القاسم سجلماسی از جمله استادان او در فقه و حدیث بوده‌اند که وی از برخی از آنان اجازهٔ روایت یافت (مخلوف، ۳۸۱/۱؛ مراکشی، ۱۸۹/۵). ابوعبدالله در ۱۱۹۶ ق و ۱۲۱۱ ق به حج رفت. در مکه و مدینه و مصر هدایای سلیمان بن محمد شریف مراکش رامیان علما تقسیم کرد و با دانشمندانی چون مرتضی حسینی واسطی حنفی، احمد بن محمد دردیر، محمد بن علی صبان شافعی آشنا شد و اجازهٔ روایت یافت و خود به آنان اجازهٔ روایت داد (همو، ۱۸۹/۵ ـ ۱۹۰). وی در نخستین سفری که به حج رفت سفرنامه‌ای نوشت که به *الرحلة الحجازیة* یا *الرحلة الکبری* شهرت یافت. نسخه‌هایی از آن در تامجروت و رباط موجود است (زرکلی، همانجا؛ عنان ۴۴۳/۱). مراکشی (۱۹۳/۵ ـ ۲۳۳) خلاصه‌ای از آن را نقل کرده است. نویسنده در این سفرنامه حوادث و جاها و کسانی را که از آغاز سفرش یعنی ۳ جمادی‌الثانی ۱۱۹۶ تا پایان آن دیده و یا مطالبی که شنیده و گفت‌وگوهایی که با عالمان و بزرگان داشته، با دقت و تقریباً با ذکر جزئیات آورده است. به گفتهٔ مراکشی، وی در حدود ۱۱۹۷ ق به

وطنش بازگشته و در ۱۱۹۹ ق سفرنامه‌اش را به پایان رسانده است. در سفر دوم نیز سفرنامه‌ای نوشت که *الرحلة الصغری* نامیده شد. مراکشی (۲۳۳/۵) نسخه‌ای از آن را دیده و زرکلی (همانجا) نیز نسخه‌ای از آن را در فاس معرفی کرده است (برای نسخ دیگر، نک: ابن سوده، ۳۹۱؛ عنان، ۴۴۶/۱؛ *مجلة معهد المخطوطات*، ۵(۱)/۱۷۸). افزون بر دو کتاب یاد شده، تألیفات دیگر او بدین قرارند: *تألیف فی علم القراءات*، که نسخه‌ای از آن در یکی از کتابخانه‌های خصوصی ورزازات مغرب موجود است (*المعرض السادس*، ۱)؛ *شرح الاربعین الجوهریة فی ترک الظلم*، که مراکشی (همانجا) نسخه‌ای از آن را دیده است. *قطع الوتین من المارق فی الدین*، که نسخه‌ای از آن در رباط هست (علوش، ۳۰۵/۱)؛ *کناش*، که ظاهراً مجموعه‌ای از اجازات اوست و نسخه‌هایی از آن در مغرب هست (کتانی، ۲۲۱/۲؛ ابن سوده، ۳۶۲، ۵۱۲، ۵۱۵)؛ *المستصفی فی حلّیة السکر المصفی*، که نسخه‌ای از آن در یکی از کتابخانه‌های خصوصی رباط هست (*المعرض السادس*، ۲۸)؛ *المزایا فیما حدث من البدع بام الزوایا*، که نسخه‌ای از آن در مغرب هست (همانجا؛ EI², S)؛ *النوازل*، که نسخه‌ای از آن در مغرب موجود است (*مجلة معهد المخطوطات*، ۵(۱)/۱۹۲).

۶. احمد ناصری سلاوی (ه م)، مورخ، فقیه، ادیب و مؤلف (۱۲۵۰ ـ ۱۳۱۵ ق / ۱۸۳۴ ـ ۱۸۹۷ م).

۷. جعفر بن‌احمد ناصری، فرزند احمد سلاوی. در ۱۳۱۰ق/ ۱۸۹۲ م زاده شد، ولی از تاریخ مرگ او اطلاعی در دست نیست. جعفر همراه برادرش محمد کتاب *الاستقصاء* پدرش را با تحقیق و مقدمه به چاپ رسانده و خود دارای اثری به نام *الرحلة الفاسیة* است که برخی از فصول آن در روزنامهٔ *السعادة* در مغرب چاپ شده است (ابن سوده، ۴۰۲). نیز کتابی تحت عنوان *تفجیر العناصر من تراجم اعیان آل ناصر* به او نسبت داده‌اند (همو، ۱۰۳ ـ ۱۰۴) که اطلاعی از آن دردست نیست.

۸. ابو عبدالله محمد «فتحا» بن احمد، برادر جعفر (۱۳۱۳ ـ ۱۳۹۶ ق /۱۸۹۵ ـ ۱۹۷۶ م). او راست: *الحسبة*، که مجموعه‌ای است از گفتارهای فقهی همراه با سخنرانی او در رادیو مراکش در ۱۹۳۷ م که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ صبیحیه (شم ۱۳۱۳) موجود است (حجی، ۱۴۵) و تألیفی در مناقب پدر خود که با برادرش جعفر آن را تهیه کرده است (ابن سوده، ۲۲۸).

مآخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، مراکش، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ ازهری، محمد البشیر ظافر، *الیواقیت الثمینة*، قاهره، ۱۳۴۲ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة*، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، مراکش، ۱۹۵۶ م؛ سید، خطی؛ علوش و رجراجی، *فهرس المخطوطات فی الخزانة العامة برباط الفتح*، رباط، ۱۹۴۵ م؛ عنان، محمد عبدالله، *فهارس للخزانة الملکیة*، رباط، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ فاسی، محمد، *خزانة القرویین*، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، فاس، ۱۳۴۷ ق؛ کنون، عبدالله، *النبوغ المغربی*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م، ج ۱۸؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مراکشی، عباس، *الاعلام*، فاس، ۱۳۵۷ ق؛ *المعرض السادس... للمخطوطات والوثائق*، رباط، ۱۹۷۴ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; *Blochet*; *De Slane*; EI², S; GAL, S; Hitti, Philip K. et al., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ ناصِرُالدّین، ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر بن عبدالله‌بن محمد قیسی، ملقب به شمس‌الدین (۷۷۷ـ۸۴۲ق/۱۳۷۵ـ۱۴۳۸م)، مؤلف و عالم شافعی دمشقی. وی در دمشق تولد و نشأت یافت (ابن‌فهد، ۳۱۷؛ ابن‌عماد، ۲۴۳/۷). حدیث و فقه و قرآن را نزد جمعی از مشایخ شام و مکه از جمله داوودبن احمد بقاعی، سراج‌الدین بلقینی، صلاح‌الدین اقفهسی و جمال‌الدین ابن‌ظهیره فرا گرفت (ابن‌فهد، ۳۱۷ـ۳۱۹؛ سخاوی، ۱۰۳/۸). نام نزدیک به ۶۰ تن از مشایخ او در *لحظ الالحاظ* ابن‌فهد مکی (همانجا) و مقدمهٔ *توضیح المشتبه* (عرقسوسی، ۵۶/۱ـ۶۲) ذکر شده است. از مهم‌ترین راویان ابن‌ناصرالدین می‌توان به ابن حجرعسقلانی، علاءالدین مرداوی و ابن‌فهد مکی اشاره کرد (ابن‌فهد، ۳۲۲؛ سخاوی، ۱۰۳/۸، ۱۰۶؛ نیز نک: ممدوح، ۲۴). وی چندان در مراتب علمی ارتقا یافت که در ۸۳۷ق به ریاست مشایخ دارالحدیث اشرفیهٔ دمشق تعیین شد (ابن‌فهد، ۳۱۹). بزرگانی چون ابن‌حجر عسقلانی و برهان‌الدین حلبی مقام علمی او را ستوده‌اند (نک: سخاوی، ۱۰۵/۸ـ۱۰۶). ابن ناصرالدین به مکه، مدینه، بعلبک و حلب مسافرت نمود و در برخی از این سفرها شاگردش ابن‌فهد وی را همراهی می‌کرد (ابن‌ناصرالدین، ۳۸؛ سخاوی، ۱۰۳/۸). ابن ناصرالدین در تاریخ نیز دست داشته است (ابن‌فهد، همانجا؛ قس: ابن‌طولون، ۳۷). از ویژگیهای او، طرفداری از ابن‌تیمیه است، چنانکه در پاسخ کسانی که ابن‌تیمیه را کافر و اهل بدعت می‌دانستند، ردیّه‌ای نوشت که موجب شد برخی چون علاءالدین بخاری بر ضدّ او برخاسته، نزد سلطان شکایت برند (سخاوی، ۱۰۴/۸ـ۱۰۵؛ نیز نک: کوثری، ۳۲۱، به نقل از *الریاض الیانعة*). شاید به همین دلیل بود که افکار عمومی بر ضدّ او برانگیخته شد و در یکی از روستاهای دمشق به قتل رسید و در گورستان باب‌الفرادیس به خاک سپرده شد (ابن‌فهد، ۳۲۲).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الاعلام بما وقع فی مشتبه الذهبی من الاوهام*، که به گفتهٔ محمود سعید ممدوح (ص ۲۰) به چاپ رسیده، و برگرفته از کتاب *توضیح المشتبه* است؛ ۲. *برد الاکباد عن (عند) فقد الاولاد*، که در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م و ۱۳۳۲ق/۱۹۱۳م در قاهره و در ۱۸۹۳ م در لاهور به چاپ رسیده است؛ ۳. *الترجیح لحدیث صلاة التسبیح*، این کتاب به کوشش محمود سعید ممدوح در ۱۹۸۵ و ۱۹۸۸م در بیروت منتشر شده است؛ ۴. *توضیح المشتبه*، ذیل و شرحی است بر *المشتبه* ذهبی که به کوشش محمد نعیم عرقسوسی در ۱۹۸۶م در بیروت به چاپ رسیده است؛ ۵. *الرد الوافر علی من زعم ان من سمّی ابن‌تیمیة*

شیخ‌الاسلام کافر. این اثر در ۱۳۲۹ق در مصر و در ۱۳۹۳ق در بیروت به کوشش محمد زهیر شاویش به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *اتحاف السالک برواة الموطأ عن مالک* (ظاهریه، حدیث، ۱۲۳)؛ ۲. *احادیث ستة فی معان ستة من طرق رواة ستة عن حفاظ ستة من مشایخ الائمة الستة بین مخرجیها و بین رواتها ستة* (همانجا)؛ ۳. *الاخبار بوفاة المختار* (ظاهریه، تاریخ، ۳۲/۲ـ۳۳؛ آربری، شم (5)3296)؛ ۴. *اسانید الکتب الستة و غیرها* (ظاهریه، حدیث، همانجا)؛ ۵. *بدیعة البیان عن موت الاعیان علی الزمان*. این اثر ارجوزه‌ای است که ابن ناصرالدین در آن شرح حال حفاظ را تا عصر خود به ترتیب زمانی به نظم درآورده است (نعیمی، ۴۲/۱) و نسخه‌های متعددی از آن موجود است که از آن میان می‌توان به نسخه‌ای در تونس (منصور، ۴۱۸) و نسخه‌ای در موزهٔ بریتانیا، به شمارهٔ ۳۶۹ (*کاتالوگ*[1]، 177) اشاره کرد؛ ۶. *التبیان، شرح بدیعة البیان* (جامعه، ۲(۱)/۱۲۳؛ TS، شم 6457)؛ ۷. *جامع الآثار فی مولد النبی*... (ظاهریه، تاریخ، ۶۳۹/۲؛ *آلوارت*، شم (11) 6547)؛ ۸. *السراج الوهاج فی ازدواج المعراج* (ظاهریه، همان، ۳۰۲/۲)؛ ۹.*سلوة الکئیب بوفاة الحبیب* (ظاهریه، حدیث، ۱۲۴). در منابع، بجز آنچه ذکر شد، آثار دیگری نیز به ابن‌ناصرالدین نسبت داده‌اند (نک: ابن‌فهد، ۳۲۰ـ۳۲۲؛ سخاوی، همانجا؛ عرقسوسی، ۶۸ـ۷۷؛ ممدوح، ۲۰ـ۲۳).

مآخذ: ابن‌طولون، محمد، *اعلام الوری*، به کوشش محمداحمد دهمان، دمشق، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن‌فهد مکی، محمد، «لحظ الالحاظ»، *ذیل تذکرة الحفاظ* ذهبی، بیروت، ۱۳۴۷ق؛ ابن‌ناصرالدین، محمدبن عبدالله، *الترجیح لحدیث صلاة التسبیح*، به کوشش محمود سعید ممدوح، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ جامعه، خطی؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان؛ همان (حدیث)؛ عرقسوسی، محمد نعیم، مقدمه بر *توضیح المشتبه* ابن‌ناصرالدین، بیروت، ۱۹۸۶م؛ کوثری، تعلیقات «لحظ الالحاظ» (نک: ابن‌فهد در همین مآخذ)؛ ممدوح، محمود سعید، مقدمه بر *الترجیح* (نک: ابن‌ناصر الدین در همین مآخذ)؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ نعیمی، عبدالقادربن محمد، *الدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, London, 1846; TS.

مهدی سلماسی

اِبْنِ ناظِر، یا ابن ابی الاحوص، ابوعلی حسین بن عبدالعزیز بن محمد فهری قرشی (د ۶۹۹ ق/۱۳۰۰ م) مقری، محدث، فقیه، ادیب و قاضی اندلسی. اصل او از بلنسیه بود (نباهی، ۱۲۷). در جیّان به دنیا آمد (سیوطی، ۵۳۵/۱)، در غرناطه رشد یافت (ابن خطیب، ۴۷۱/۱) و از ابومحمد عبدالله بن حسین کواب قرائات سبع و جز آن را فراگرفت (همو، ۴۷۲/۱؛ نباهی، همانجا). سپس به اشبیلیه رفت و در آنجا از ابوعلی شلوبین ادبیات آموخت. در این هنگام که ابوالقاسم ابن بقی (د ۶۲۵ ق) به اشبیلیه آمده بود، ابن ناظر به ملاقات او شتافته، از او حدیث شنید (مقری، ۵۷۵/۲). او در آنجا از محدثان دیگری نیز اخذ حدیث نمود که ازجمله آنها ابوالحسن ابن جابر دباج است (نباهی، همانجا). سپس به بلنسیه رفت و از ابوالحسن ابن خیره، و ابوربیع ابن سالم کلاعی حدیث شنید. بعد به جزیرهٔ شقر رفت و نزد ابوبکر محمد ابن محمد بن وضاح *التیسیر* ابوعمرودانی و شاطبیه را خواند (ابن خطیب، ۴۷۳/۱؛ نباهی، همانجا؛ ابن جزری، ۲۴۲/۱). سپس به مرسیه رفت و در آنجا از جماعتی ازجمله ابوالعباس ابن عیّاش (نباهی، همانجا) و در اُریوله از ابوالحَسن عبدالرحمن بن بقی حدیث شنید. بعد به مالقه رفت و از دیگران چون ابومحمد عطیه و ابوالقاسم ابن طیلسان (ابن خطیب، نباهی، همانجاها) اخذ حدیث نمود. ازاستادان دیگر او می‌توان از ابوعامر یزید بن وهب فهری و موسی بن عبدالرحمن بن یحیی بن عربی (ابن جزری، همانجا) نام برد. وی مدتی در غرناطه به اقراء *قرآن* و تدریس ادب اشتغال داشت(ابن خطیب، ۴۷۲/۱)، آنگاه به مالقه رفت و مدت کمی در آنجا به اقراء پرداخت و حدود ۲۵ سال خطیب مالقه بود (ابن خطیب، همانجا)، اما به سبب بروز فتنه و ناسازگاری در مالقه و دسیسه‌چینی فزاری از آنجا به غرناطه گریخت (نباهی، همانجا) و قضاء المریه و سپس قضاء بسطه را برعهده گرفت و پس از رفع فتنهٔ مالقه و خروج بنواشقیلوله از آنجا در ۶۸۷ ق/ ۱۲۸۸ م (ابن خطیب، نباهی، همانجاها؛ سلاوی، ۶۸/۳) متولی قضای مالقه شد. ابن ناظر را فردی آگاه به علوم مختلف، اهل ضبط در روایت و از آخرین مقریان اندلس معرفی نموده‌اند (ابن خطیب، همانجا). مشهورترین شاگرد او ابوحیان اندلسی صاحب تفسیر *البحر المحیط* است که *تفسیر* ابن عطیه را از طریق ابن ناظر از ابن عطیه روایت می‌کند (ابوحیان، ۱۰/۱ ـ ۱۱). ابوحیان در مالقه به حضور ابن ناظر رسیده و از وی روایت کرده است (مقری، ۵۴۰/۲). از دیگر شاگردان او احمد بن محمد عامری، احمد بن حسن زیات (ابن خطیب، ۱۶۲/۱، ۱۶۵، ۲۸۷، ۲۸۹)، محمد بن احمد غسانی، محمد بن محمد بلوی، محمد بن احمد هاشمی طنجالی، عبدالواحد بن ابی السداد باهلی (همو، ۶۴/۳، ۲۱۸ ـ ۲۱۹، ۲۴۵ ـ ۲۴۶، ۵۵۳)، احمد بن ابراهیم ابن‌زبیر ثقفی و آخرین راوی از ابن ناظر عبدالله بن محمد بن ایوب تجیبی (نباهی، همانجا) را می‌توان نام برد (نیز نک: ابن جزری، ۲۴۲/۱ ـ ۲۴۳؛ ابن خطیب، ۶۰/۳ ـ ۶۱، ۲۰۲ ـ ۲۰۳). ابن ناظر سرانجام در غرناطه درگذشت (ابن خطیب، ۴۷۳/۱).

از آثار او نسخهٔ خطی شناخته شده‌ای در دست نیست. ابوحیان *التبیان فی احکام القرآن*، *المشرع السلسل فی الحدیث المسلسل*، *المعرب المفهم فی شرح مسلم* و*الوسامة فی احکام القسامة* را از او روایت کرده است (مقری، ۵۳۶/۲). ابن خطیب *الاربعون*، *برنامج* و*الترشید فی صناعة التجوید* را به او نسبت می‌دهد (همانجا). سیوطی شرح *الجمل* زجاجی و شرح *المستصفی* اثر غزالی را بر اینها افزوده (همانجا) و ۶ بیت از اشعار وی را نقل کرده است (۵۳۶/۱؛ نیز نک: ابن خطیب، همانجا، که شعرهای او را شایستهٔ مقام علمی او نمی‌داند).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگستر سر، قاهره،

1. *Catalogus*...

۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ ابن خطیب، لسان الدین، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۵ م؛ ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ سلاوی ناصری، احمد بن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نباهی، ابوالحسن بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، قاهره، ۱۹۴۸ م.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبنِ ناظِرُ الْجَیْش، تقی‌الدین عبدالرحمن بن محمد بن یوسف تَیْمی (۷۲۵ ـ ۷۸۶ ق/ ۱۳۲۵ ـ ۱۳۸۴ م)، قاضی، ادیب و کاتب شافعی مذهب دربار ممالیک مصر. او در قاهره زاده شد. پدرش قاضی محب‌الدین محمد (۶۹۷ ـ ۷۷۸ ق/ ۱۲۹۸ ـ ۱۳۷۶ م) که به صفات نیک و مکارم اخلاق شهرت داشت، ناظر سپاه مصر بود و در مدرسهٔ منصوریه نیز تدریس می‌کرد. وی بر کتب *التسهیل* و *التلخیص* شروحی نوشته و کتاب *تمهید القواعد* را تألیف کرده که نسخه‌ای خطی از آن در رباط موجود است (نک‌: ابن جزری، ۲/۲۸۴؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۳/۴۶؛ ابن حجر، ۴۵/۶ ـ ۴۶؛ سیوطی، *بغیة*، ۲۷۵/۱، ۲۷۶، *حسن المحاضرة*، ۵۳۷/۱؛ زرکلی، ۱۵۳/۷). عبدالرحمن تحصیلات خود را ابتدا نزد پدر آغاز کرد. سپس از یوسف دَلّاصی حدیث شنید و خود نیز به روایت آن پرداخت (ابن قاضی شهبه، *تاریخ*، ۱۴۵/۳؛ ابن عماد، ۲۹۱/۶).

عبدالرحمن پس از فوت پدر به جای او نشست و ناظر الجیش شد. در ۷۷۹ ق از مقام خویش عزل گردید و بار دیگر در ۷۸۰ ق به آن مقام گمارده شد (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۵۲/۱۱)، اما باز در ۷۸۶ ق برکنار شد. گویند سبب عزل وی آن بود که در دادن اقطاع به فردی از قبیلهٔ آل فضل زیاده‌روی کرده بود. از این‌رو، سلطان ظاهر برقوق سخت بر وی خشم گرفت و با دوات بر سر وی کوفت و دستور داد تا او را ۳۰۰ ضربه تازیانه زنند و جبهٔ قضا و دواتش را بستانند. وی ۳ روز پس از این ماجرا وفات یافت. گویند سلطان از کار خود سخت پشیمان گشت (همو، ۳۰۱/۱۱؛ ابن صیرفی، ۹۶/۱؛ ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۵/۳؛ ابن ایاس، ۱ (۲)/۳۴۷). عبدالرحمن را در آرامگاه پدرش، واقع در خارج باب البَرْقیه در قاهره به خاک سپردند (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۴۵/۳).

مرگ دلخراش او مصریان را سخت اندوهناک کرد و شهاب‌الدین احمد بن عطار در رثای او قصیده‌ای سرود (ابن ایاس، همانجا).

آثار: شهرت قاضی عبدالرحمن مدیون کتاب «دستور» او با عنوان *تثقیف‌التعریف* است که خود تکمله‌ای بر کتاب *التعریف بالمصطلح الشریف* یا *عرف التعریف* (نک‌: حاجی خلیفه، ۴۲۱/۱) نوشتهٔ فضل‌الله عدوی عمری است (قلقشندی، ۸/۱؛ ESC^2, I/379). وی در مقدمهٔ کتاب تصریح می‌کند که آن را برای پسرش احمد مصری که کاتب الدرج الشریف (کاتب طومارها و نامه‌های حکومتی و دیوانی) بوده، تألیف کرده است (همانجا). قلقشندی در *صبح الاعشی* (۸/۱ ـ ۱۰) به بحث دربارهٔ این کتاب پرداخته، اظهار می‌دارد که کتاب خود را بر اساس دو کتاب *التعریف* ابن فضل‌الله و *التثقیف* ابن ناظر الجیش نوشته و سپس موضوعهایی را که در آنها نبوده، به کتاب خود افزوده است. وی اضافه می‌کند که این دو کتاب‌دستور مکمل یکدیگرند و با داشتن یکی از آن دو، از دیگری بی‌نیاز نمی‌توان بود. علاوه بر این، وی در جای‌جای کتاب، به مقایسهٔ این دو دستور و کتب مشابه دیگر پرداخته و محسنات و عیوب هر یک را برشمرده است (نک‌: ۸/۱، ۴۷۲/۵، ۱۰۵/۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۸۴/۸ ـ ۱۹۴، جم‌).

این اثر که به گفتهٔ مؤلف در برگیرندهٔ نامه‌های حکومتی است، در ۷۷۸ ق به اتمام رسیده است (ESC^2,I/379-380) و علاوه بر آنچه گفته شد، شامل اطلاعاتی دربارهٔ تاریخچه و وضع شهرها، ولایات، قلعه‌ها، عاملان، والیان، حکام، سلاطین، علما و اسامی آنان است و مؤلف در آن از القاب و الفاظ و مدارج و رتبه‌های کارگزاران، قبایل و سران آنها، نحوهٔ مکاتبه با هریک از ایشان، همراه با صفات و مدایح و القاب و ادعیه و عناوین مناسب با حال و مقام مخاطبان، همچنین از نوع اوراقِ نامه‌ها و نشانها و علائم روی آنها و قطع نامه‌ها و انواع قلم و نیز از قسم نامه‌ها، امان‌نامه‌ها و صلح‌نامه‌ها، به تفصیل سخن رانده است (برای نمونه، نک‌: قلقشندی، ۱۰۶/۴، ۱۰۷، ۱۱۶، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۶، ۲۲۸، ۳۴۸/۵، ۴۷۲، ۴۷۶، ۱۶/۶، جم‌). ابن ناظر الجیش در کتاب خود همچنین به طول و عرض جغرافیایی شهرها اشاره کرده و مساجد، بازارها، باغها، حمامها و آب و هوای هر ناحیه را ذکر کرده و از مکاتبات با بلاد ایران، شام، حلب، ترکمان، بلاد غرب و «ملوک کفر» از جمله روم نمونه‌هایی آورده است (نک‌: همو، ۳۴۷/۵، ۳۴۸، ۱۲۹/۶، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۵، ۲۵/۸، ۲۶، ۳۲، جم‌).

همهٔ مطالب کتاب تثقیف که به برخی از آنها اشاره شد، مانند کتاب *التعریف* دارای ۷ بخش است. از این اثر چهار نسخهٔ خطی بر جای مانده است (ESC^2، همانجا؛ *آمبروزیانا*، I/126؛ پرچ، IV/518-520؛ نیز نک‌: GAL, S, II/176). این کتاب توسط الدار المصریة اللبنانیة در قاهره به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن صیرفی، علی بن داوود، *نزهة النفوس و الابدان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ همو، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ همو، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ نیز:

Ambrosiana; ESC^2; GAL,S; *Pertsch*.

ناهید ظفری

اِبْنِ ناظِم، نک‌: بدرالدین بن مالک.

اِبْنِ‌ناعِمه، عبدالمسیح‌بن عبدالله‌حمصی‌ناعمی،مترجم‌مسیحی آثار فلسفیِ ارسطو در سده‌های ۲ و ۳ ق / ۸ و ۹ م. از زندگی او هیچ اطلاعی در دست نیست و با آنکه از مترجمان دورهٔ اوج ترجمه به شمار رفته و با کسانی چون کندی هم‌عصر بوده است، نویسندگان متقدم متعرض شرح حال او نشده‌اند. از نسبت او معلوم می‌شود که خود یا پدرانش اهل حمص بوده‌اند. برخی از نویسندگان معاصر او را از مترجمان عصر خلافت مأمون و معتصم دانسته‌اند (اولیری، ۲۱۷؛ دبور[1]، ۳۶؛ GAL, I/222؛ ووستنفلد، 18). به نظر می‌رسد که وی هم از یونانی به سریانی و هم از سریانی به عربی ترجمه می‌کرد (ابن‌ندیم، ۲۴۴، ۲۴۹) و ابن ابی‌اصیبعه ترجمهٔ او را متوسط نزدیک به خوب دانسته است (۲۰۴/۱). ترجمه‌های او از این قرار است:

۱. *اثولوجیا* (تئولوگیا) در الهیات منسوب به ارسطو، که بنا بر تحقیقات والنتین روزه[2] در ۱۸۸۳م معلوم شد که این کتاب اصلاً از فلوطین، فیلسوف نو افلاطونی اسکندرانی و بخشی از کتاب *تُساعات*[3] او بوده است. چنانکه فصولی از همین کتاب به نام *رسالة فی العلم الالٰهی* به فارابی منسوب شده است (بدوی، ۲ ـ ۴؛ نیز نک: اولیری، همانجا؛ دبور، ۳۷). *اثولوجیا* در ۱۸۸۲م به کوشش دیتریتسی[4] در برلین و در ۱۳۱۵ ق در حاشیهٔ کتاب *قبسات* میرداماد در تهران، همچنین در ۱۳۵۶ ش، مجدداً در تهران به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی طبع و انتشار یافت. چاپ کامل آن به وسیلهٔ عبدالرحمن بدوی در ۱۹۵۵م در قاهره و در ۱۹۷۷م توسط وکالة المطبوعات کویت مجدداً منتشر شده است. ۲. *سماع طبیعی* ارسطو، به تفسیر یحیی نحوی که ۴ مقالهٔ نخست را قسطابن لوقا و ۴ مقالهٔ بعدی را ابن‌ناعمه به عربی ترجمه کردند (ابن‌ندیم، ۲۵۰)؛ ۳. *الکلام علی سوفسطیقا*. این کتاب را ابن‌ناعمه به سریانی ترجمه کرد و ابراهیم بن بکس آن را به عربی باز گردانید و تنقیح کرد، کندی فیلسوف آن را شرح کرد (همو، ۲۴۹). نسخه‌ای از این اثر در پاریس موجود است (دوسلان، شم2346).

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ اولیری، دلیسی، *علوم الیونان*، ترجمهٔ وهیب کامل، قاهره، ۱۹۶۲م؛ بدوی، عبدالرحمن، *افلوطین عندالعرب*، کویت، ۱۹۷۷م؛ دبور، ت. ج.، *تاریخ الفلسفة فی الاسلام*، ترجمهٔ عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نیز:

De Slane; GAL; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Hildesheim, 1978.

سیدجعفر سجادی

اِبْنِ‌ناقیا، ابوالقاسم عبدالله (عبدالباقی) بن محمد بغدادی (ذیقعدهٔ ۴۱۰ ـ ۴ محرم ۴۸۵/ مارس ۱۰۲۰ ـ ۱۵ فوریهٔ ۱۰۹۲)، شاعر، کاتب، ادیب و لغوی. «ناقیا» (نک: ابن‌خلکان، ۹۹/۳؛ ابن‌حجر، ۳۸۴/۳) یا «باقیا» (یاقوت، ۱۶۵/۵؛ ابن ابی الوفاء، ۳۹۱/۲) نام نیای بزرگ اوست (قس: GAL,S,I/486). او خود به «ابن‌بُندار»، «بُندار» نیز معروف بوده است (صفدی، ۴۷۲/۱۷؛ ابن ابی الوفاء، ۲۸۳/۱).

ابن‌ناقیا در بغداد، در حریم طاهری (محله‌ای که سابقاً کاخهای طاهریان در آن واقع شده بود) چشم به جهان گشود (ابن‌خلکان، ۹۸/۳) و دوران کودکی خود را در آنجا گذرانید و به همین جهت، او را «حریمی» نیز خوانده‌اند (جواد، ۱۲۰). وی مقدمات دانش و ادب را نزد پدر و دیگر دانشمندان و ادیبان آن سامان فرا گرفت (ابن‌جوزی، ۶۸/۹؛ فروخ، ۱۹۹/۳). چنین می‌نماید که ابن‌ناقیا، در کسب دانش، بیش از همه مرهون تعلیمات استادش ابواسحاق شیرازی (۳۹۳ ـ ۴۷۶ق/۱۰۰۳ ـ ۱۰۸۳م) بوده است (EI²). ابواسحاق از علمای بزرگ مذهب شافعی و مردی بسیار پارسا بود و در ۴۱۵ ق وارد بغداد شد و به گفتهٔ ابن نجار، بیشتر دانشمندان آن روزگار شاگردان وی بودند (ابن‌خلکان، ۲۹/۱ ـ ۳۰).

ابن‌ناقیا بیش از هر چیز، به «هزل» و «مُجون» شهرت یافته است (همو، ۹۹/۳؛ ابن ابی الوفاء، همانجا) و گویی در هیچ مناسبتی از شوخی و مزاح و حتی طنزهای گزنده فروگذار نمی‌کرده است. یکی از شیرین‌ترین طنزهای او، پاسخی است که فی البداهه به ابن شبل و شعر مفاخره آمیز او داده است. در بیتی از آن به او گفته است: «همان وجود تو در پشت آدم و بدشگونی تو بود که او را از خلد برین فرود آورد. اگر آدم خبر می‌داشت که تو از نسل او پدید خواهی آمد، خود را مقطوع النسل می‌کرد!». وقتی به او گفتند: مگر نه اینست که تو نزد ابن‌شبل حدیث فرا گرفته‌ای؟! گفت: «چرا! و گرنه، این کودنی را که من دارم، از کجا می‌آوردم؟» (جواد، ۱۲۰ ـ ۱۲۱، به نقل از *الوافی* صفدی؛ مطلوب، ۱۱ ـ ۱۲). این طرز رفتار و این شیوهٔ گفتار ابن‌ناقیا که دامن اهل شریعت را هم گاه می‌گرفت، باعث گردید که او را، به رغم شهرت به پیروی از آیین حنفی، به زندقه و کفر متهم گردانند و عقاید بت‌پرستان و دهریان و نیز تدوین رساله‌ای در تعطیل صفات باری‌تعالی را به او نسبت دهند و این سخن کفرآمیز وی را همه جا بازگو کنند که: «نهر شراب و نهر شیر و نهر عسل در آسمان هست، اما از هیچ‌یک تاکنون قطره‌ای بر زمین نچکیده، و تنها این آب که خانه‌ها را ویران می‌سازد و سقفها را فرو می‌ریزد، همواره بر زمین می‌بارد!» (ابن‌جوزی، ۶۸/۹ ـ ۶۹؛ ابن‌ایبک، ۱۴۵؛ ابن‌خلکان، همانجا؛ ذهبی، ۵۳۳/۲؛ ابن‌کثیر، ۱۵۱/۱۲؛ ابن‌ابی الوفاء، همانجا؛ ابن‌حجر، ۳۸۵/۳). چنانکه از مقدمهٔ *مقامات* او برمی‌آید، وی شوخ طبعی و طنزگویی و فکاهه‌سرایی را شیوهٔ ادبی کهنی به شمار می‌آورده و میان وارستگی و پارسایی و هزل و مطایبه منافاتی نمی‌دیده است (مطلوب، ۲۳ ـ ۲۴).

ابن‌ناقیا بسیار شعر می‌سرود و طبعی روان داشت. صاحب‌نظران شعر وی را به زیبایی، شیوایی و ظرافت ستوده‌اند و *دیوان* شعری بزرگ به او نسبت داده‌اند (ابن ایبک، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۹۸/۳ ـ ۹۹؛ ابن ابی‌الوفاء، همانجا؛ سیوطی؛ بغیة، ۶۷/۲). اما از آنهمه شعر جز

---

1. T. J. De Boer 2. Valentin Rose 3. *Ennéades* 4. Dieterici

اندکی (حدود ۷۱ بیت) پراکنده در منابع، بر جای نمانده و از آن جمله است: بخشی از قصیده‌ای در مدح امیر ابوالحارث مُهارش‌بن علی (ابن‌فوطی، ۴(۳)/۴۲۲ ـ ۴۲۳) و ابیاتی از قصیده‌ای دیگر در رثای ابواسحاق شیرازی (ابن‌خلکان، ۳۰/۱) و قطعاتی در هزل و لغز وخمریات و حکمت و زهدیات (نک: ابن ایبک، ۱۴۵ ـ ۱۴۶؛ مطلوب، ۱۲ ـ ۲۰).

ابن‌ناقیا خطی خوش و خوانا داشت (ابن ابی الوفاء، ۲۸۴/۱؛ ابن قطلوبغا، ۳۲) و کاتبی ماهر و نویسنده‌ای چیره‌دست بود. علاوه بر *دیوان* شعر، کتابی با عنوان *دیوان الرسائل* نیز به او نسبت داده‌اند (یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۱۳۳/۲؛ ابن‌خلکان، ۹۹/۳؛ سیوطی، همانجا). ابن‌خلکان به شهرت *مقامات* وی نزد اهل ادب اشاره کرده است (۹۸/۳). *مقامات* ابن‌ناقیا شامل ۹ مقامه است که در آنها، از مقامه‌نویسان گذشته تقلید کرده است، به همین جهت در نظر برخی از معاصران، فاقد ارزش ادبی است (فروخ، ۲۰۰/۳). ابن‌ناقیا به حکم آنکه اهل لغت بود، در پایان هر مقامه کلمات ناآشنا را شرح داده است (نک: مطلوب، ۲۲ ـ ۲۸). ظاهراً منظور ابن‌ناقیا از نوشتن *مقامات* آن بود که مفاسد اجتماع را در قالب حکایت و طنز بازگو کند (نک: EI^2). ابن‌ناقیا از دانشهای متنوع زمان خود، آنچنانکه شایستهٔ یک کاتب ادیب است، برخوردار بوده و این تبحّر و تتبّع، در نوشته‌های او به خوبی جلوه کرده و به نوشته‌ها و تألیفاتش استواری و ملاحتی در خور تحسین بخشیده است (قفطی، ابن‌خلکان، همانجاها؛ ابن ابی الوفاء، ۲۸۳/۱؛ فروخ، ۱۹۹/۳).

ابن‌ناقیا در زمرهٔ راویان حدیث و شعر و ادب نیز بوده است. پدرش اهل تتبّع در اشعار و اخبار، و از جملهٔ مشایخ وی بوده است (نک: ابن‌ناقیا، ۱۰۸، ۱۱۷، جم). ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبیدالله خرقی (حرفی)، ابوطالب محمدبن علی عشاری، امیر ابومحمد حسن بن عیسی‌بن مقتدر، ابوالقاسم علی‌بن محمد تنوخی، ابوالحسین‌بن احمدبن نقور، ابوالخطاب محمدبن علی دجیلی، ابوالقاسم عبدالواحدبن محمد مطرّز و ابوالحسین محمدبن محمد بصری از جمله کسانی هستند که ابن‌ناقیا از آنان شعر و ادب روایت کرده است (ابن‌جوزی، ۶۸/۹؛ ابن‌ایبک، ۱۴۵؛ ابن‌ابی الوفاء، همانجا). کسانی چون عبدالوهاب انماطی و دیگر شیوخ ابن‌جوزی، رئیس ابوالمظفر، شجاع‌بن فارس ذهلی، هبة الله بن علی‌بن محلی، محمدبن ناصر سلامی از او روایت کرده‌اند (ابن‌جوزی، همانجا؛ یاقوت، ۹۸/۱۴؛ ابن‌ایبک، ابن ابی‌الوفاء، همانجاها).

آثـار چاپی:

۱. *الجمان فی تشبیهات القرآن*، در فن بلاغت. این اثر از یک‌سو کتابی در ردیف کتابهای *التشبیهات* تألیف ابن‌ابی‌عون (هـ م) و ابن‌کتّانی (هـ م) است (نک: فروخ، ۴۵۹/۳؛ مطلوب، ۳۳ ـ ۳۵) و از سوی دیگر در زمرهٔ کتابهای بلاغت و اعجاز قرآن چون *مجاز القرآن* ابوعبیده معمر بن مثنی (هـ م) و *تلخیص البیان عن مجازات القرآن* شریف رضی (هـ م) جای دارد. مؤلف کتاب خود را به شیوهٔ همین دو کتاب اخیر، به ترتیب سوره‌های *قرآن* تدوین کرده است. زرکشی (۴۱۴/۳) و سیوطی (*الاتقان*، ۴۲/۱) از ابن‌ناقیا به عنوان دانشمند و مفسّری که تشبیهات *قرآن* را موضوع تألیف مستقلی قرار داده، یاد کرده‌اند. کتاب *الجمان* تفسیر ارزنده‌ای است که توضیح ۲۲۶ آیه از *قرآن* مجید را دربر دارد و از آنجا که مؤلف در همهٔ فصول آن در پی اثبات برتری تشبیهات قرآنی بر دیگر تشبیهات همانند است، کتابش در زمینهٔ اعجاز *قرآن* نیز مفید می‌تواند بود. وی در این کتاب علاوه بر شرح لغات، به قرائات و داوری دربارهٔ آنها نیز می‌پردازد (برای نمونه، نک: ص ۵۳، ۱۶۸، ۱۹۰) و از نحویان و لغت‌شناسان بزرگ چون فرّاء و مُبَرِّد بارها نقل قول می‌کند (نک: ص ۵۶، ۷۴، ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۶۸، ۲۸۵) و از شعر گذشتگان، خاصه ابن‌معتز (هـ م) شاهد بسیار می‌آورد (نک: فهارس).

لحن و سبک نگارش ابن ناقیا در کتاب *الجمان* با لحن و سبک وی در *مقامات* و اشعارش سخت متفاوت است و این امر، با توجه به گفته‌های خود او در خاتمهٔ کتاب (ص ۳۸۵) که از کهنسالی و نابسامانی وضع زندگانی می‌نالد، شگفت نمی‌نماید (قس: مطلوب، ۱۱، ۳۳). این کتاب به کوشش احمد مطلوب و خدیجه حدیثی در بغداد (۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م) همراه با مقدمه‌ای مبسوط و محققانه و در همان سال در کویت به کوشش عدنان زرزور و محمد رضوان دایه به چاپ رسیده است.

۲. *مقامات*. این اثر، همراه با *مقامات* احمدبن ابی بکر رازی حنفی و ۷ مقامه و یک کتاب دیگر به کوشش رشر[1] در استانبول (۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م) منتشر شده است. در این چاپ، مقامه‌های یکم و هفتم نیامده است. هوار[2] مقدمهٔ *مقامات* و مقامهٔ نخستین او را به فرانسه برگردانیده و همراه با شرح حال و ترجمهٔ اشعاری از ابن‌ناقیا به چاپ رسانیده است (ص 454-435).

اثر خطی: *شرح الفصیح*، که شرح و توضیحی است بر کتاب *الفصیح* ثعلب کوفی در لغت (ابن‌خلکان، همانجا؛ سیوطی، بغیة، همانجا). از مقدمهٔ کتاب چنین برمی‌آید که این شرح را ابن‌ناقیا بر جمعی از شاگردانش املا می‌کرده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۲۷۳/۲). نسخهٔ خطی این اثر ضمن مجموعه‌ای به شمارهٔ (۷۴) ۲۲ در کتابخانهٔ عمومی اوقاف موصل موجود است (احمد، ۱۶۷/۳). عبدالوهاب محمد علی عدوانی در ۱۹۷۳ م در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره، این کتاب را به عنوان رسالهٔ فوق لیسانس موضوع تحقیق خود قرار داده است (مرزوک، ۲۶۴).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *أغانی المحدثین یا المختصر فی الاغانی* (نک: فروخ، ۲۰۰/۳). ظاهراً این اثر همان اختصار یک جلدی *الاغانی* است که ابن‌خلکان (همانجا) گزارش کرده و همان *المحدث فی*

1. O. Rescher 2. Cl. Huart

الاغانی است که ابن‌فضل الله عمری از آن نقل کرده است (نک: جواد، ۱۲۲)؛ ۲. *دیوان الرسائل* (ابن‌خلکان، ۹۹/۳؛ سیوطی، همان، ۶۷/۲؛ حاجی خلیفه، ۷۹۹/۱)، که باید مجموعه‌ای از نامه‌های نمونهٔ ابن‌ناقیا بوده باشد و احتمال یکی بودن آن با *ملح المکاتب* (نک: شم ۴) وجود دارد؛ ۳. دیوان بزرگ شعر وی (ابن‌خلکان، ۹۸/۳ ـ ۹۹؛ ابن‌ابی الوفاء، سیوطی، همانجاها)؛ ۴. *مُلَح المکاتب* (جواد، ۱۲۰، به نقل از *الوافی* صفدی)، یا *مُلَح الکتابة فی الرسائل* (ابن ابی الوفاء، ۲۸۴/۱) یا *مُلَح الکتاب فی الرسائل* (ابن قطلوبغا، ۳۲) که ظاهراً مجموعه‌ای از نوادر رسائل بوده است؛ ۵. *ملح الممالحة*، که باید جُنگی از نوادر و فکاهیات بوده باشد. یاقوت (۱۶۵/۵) از این اثر نقل کرده است (نیز نک: ابن‌خلکان، ۹۸/۳).

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ ابن ایبک، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۸م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان‌المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲م؛ ابن‌قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابن‌کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابو ملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن‌ناقیا، عبدالله ابن محمد، *الجمان فی تشبیهات القرآن*، به کوشش احمد مطلوب و خدیجه حدیثی، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامّة فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ جواد، مصطفی، «الضائع من معجم الادباء»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م، شم ۶ ؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زرکشی، محمدبن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸ م؛ سیوطی، *الاتقان*، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ همو، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرُتئا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ مرزوک، صباح نوری، «اللغة العربیة و آدابها فی الرسائل الجامعیة»، *مجلة المورد*، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، شم (۱)۷؛ مطلوب، احمد، مقدمه بر *الجمان فی تشبیهات القرآن* (نک: هم، ابن‌ناقیا)؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI²; GAL,S; Huart, Cl.,"Les Séances d'ibn - Nâqiyâ", JA, Paris,1908, vol. XII.

محمد علی لسانی فشارکی

اِبْن نُباته، ابوبکر جمال‌الدین محمد بن محمد فارقی حذاقی (جذامی) مصری (۶۸۶ ـ ۷ صفر ۷۶۸ ق/۱۲۸۷ ـ ۱۳ اکتبر ۱۳۶۶ م)، ادیب، شاعر و نویسندهٔ مشهور عصر ممالیک. منابع کهن چون صفدی، ابن حجه و ابن حجر نسبتاً به تفصیل دربارهٔ او سخن گفته‌اند، اما می‌دانیم که اینگونه شروح احوال، محقق معاصر را قانع نمی‌کند و پیوسته در پی یافتن نکات اساسی‌تر در آثار شخصیت مورد نظر است. این کار دربارهٔ ابن نباته، توسط عمر موسی پاشا جامهٔ عمل پوشید؛ به این جهت است که ما اساس کار خود را در این مقاله، بر تحقیقات وی نهاده‌ایم.

بیشتر منابع از جمله فیروزآبادی (*قاموس*، ۱۵۹/۱)، ابن تغری بردی (*النجوم*، ۹۵/۱۱)، نباته، نام یکی از نیاکان دور وی را به ضمّ نون درست‌تر و معمول‌تر شمرده‌اند، ولی زبیدی (*تاج‌العروس*، ۵۹۰/۱) آن را به فتح نون ضبط کرده است. بنابر تصریح غالب منابع کهن، ابن نباته لقب جمال‌الدین داشت، اما برخی او را شهاب‌الدین (ابن بطوطه، ۷۲) خوانده‌اند. کنیهٔ مشهور او ابوبکر است (ابن حجر، ۴۸۵/۵) و جز آن به ابوالفضائل (ذهبی، ۲۷۸/۲) و ابوالفتح (ابن حجر، همانجا) و ابوعبدالله (سلامی، ۳۱۲/۲؛ ابن حجه، *خزانة*، ۲۹۰) نیز مکنّی بوده است. نسبت فارقی اشاره به مَیّافارقین، زادگاه نیای بزرگ او، عبدالرحیم بن نباته (نک: هـ د، ابن نباته، عبدالرحیم) دارد (پاشا، ۱۱۷).

مهم‌ترین نوشته‌ای که بر پایهٔ آن می‌توان خطوط کلی شخصیت ابن نباته را ترسیم کرد، متن اجازه‌نامه‌ای است که وی در آغاز شعبان ۷۲۹ به درخواست صفدی برایش نوشته است (صفدی، ۳۱۲/۱ ـ ۳۱۹؛ نیز نک: ابن حجه، همان، ۲۸۹ ـ ۲۹۳؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۲۴۴/۵ ـ ۲۵۴). به تصریح خود ابن نباته در این اجازه‌نامه (صفدی، ۳۱۷/۱) و به نقل اکثر مورخان معاصر او (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۳۱۲/۱؛ سبکی، ۲۷۳/۹)، وی در ۶۸۶ ق در زقاق القنادیل، از محله‌های اعیان‌نشین فسطاط مصر، دیده به جهان گشود و در همانجا پرورش یافت.

پدرش که خود محدث و شاعر و عهده‌دار برخی مشاغل دیوانی بود (ابن حجر، ۴۳۷/۵)، به تربیت وی همت گماشت و او همراه پدر به حلقهٔ مشایخی چون ابن خطیب المزة، عبدالرحیم بن دمیری و ابن دقیق العید راه یافت (همو، ۴۸۵/۵ ـ ۴۸۶) و از مشاهیری چون ابوالهیجاء غازی حلاوی، ابونصر عبدالعزیز بن ابی الفرج حصری، احمد بن اسحاق همدانی ابرقوهی (صفدی، ۳۱۷/۱) و جد خود شرف‌الدین محمد (ابن حجر، ۴۸۵/۵) حدیث شنید. او گذشته از حدیث، کتب مشهور ادبی را نیز فرا گرفت (صفدی، ۳۱۸/۱) و در این زمینه از استادانی چون علاءالدین [علی بن محمد] بن عبدالظاهر (همو، ۳۱۲/۱)، عبدالله بن عبدالظاهر، محمد بن ابراهیم بن نحاس نحوی، امیر شمس‌الدین محمد بن اسماعیل تیتی آمدی، علم‌الدین بن سلطان الضریر، بهاءالدین محمد معروف به ابن مفسر، نصیرالدین مناوی، سراج‌الدین عمر وراق مصری (همو، ۳۱۷/۱ ـ ۳۱۹)، معزالدین محمود بن حماد حموی (همو، ۱۷۶/۹ ـ ۱۷۷؛ ابن حجر، ۴۴۳/۱) روایت کرد. در مصر و دیگر شهرها از استادان بسیاری اجازهٔ روایت گرفت (صفدی، ۳۱۷/۱)، اما از تاریخ این اجازه‌ها و یا نخستین آنها چیزی در دست نیست. تنها در این میان از اجازه‌های عزالدین ابوالعز عبدالعزیز بن عبدالمنعم حرانی، فخر ابن بخاری، زینب دختر مکی، ابن مجاور و ابن زین یاد شده است (ابن حجر، ۴۸۶/۵)، اما در برخی از این اجازه‌ها نیز جای تأمل است، مثلاً ابوالعز ظاهراً در همان سالی که وی متولد شده، درگذشته است (نک: یونینی، ۳۲۸/۴).

چنین پیداست که ابن نباته از همان نوجوانی به ادب مایل‌تر بود و در این راه چندان کوشید تا از همگنان پیشی گرفت (صفدی، ۳۱۲/۱؛

ابن حجر، همانجا). این گرایش نخستین بار در دیدار با ابن دقیق العید و پیش از ۷۰۰ ق در او پیدا شد (نک: همانجا). عاملی (۴۲/۱) از پاره‌ای اشعار که میان ابن نباته و ابن دقیق العید مبادله شده، یاد کرده است.

ابن نباته از همان آغاز در مصر به مدح بزرگان پرداخت. خاندان فضل‌الله عمری را که در دیوانهای سلاطین مصر و شام منصبهای مهم داشتند، مدح گفت (نک: *دیوان*، ۳۴، ۳۶۵). از جمله دو قصیده در مدح بدرالدین بن فضل‌الله (نک: همان، ۲۱۱ ـ ۲۱۲، ۳۶۵ ـ ۳۶۶)، یک قطعهٔ ۶ بیتی به هنگام بیماری او (همان، ۲۳۴ ـ ۲۳۵) و یک قصیده در رثای او سروده است (همان، ۴۶۰ ـ ۴۶۱؛ نیز نک: پاشا، ۱۴۰). از دیگر ممدوحان وی علاءالدین علی بن احمد ابن اثیر منشی مخصوص (کاتب السر) سلطان الناصر را می‌توان نام برد (ابن نباته، همان، ۲۱۲ ـ ۲۱۶).

ابن نباته در حدود سال ۷۱۵ ق (صفدی، همانجا) به شام سفر کرد (قس: ابن حجر، همانجا، که ۷۱۶ ق آورده است) و در دمشق رحل اقامت افکند. از این تاریخ، فصل مهمی از زندگی ابن نباته آغاز می‌شود که نزدیک نیم قرن به درازا می‌انجامد (همانجا). وی شاید در جست‌وجوی زندگی فراخ‌تر به شام مهاجرت کرده باشد، زیرا چنانکه اشاره خواهد شد، بارها در اشعارش از تنگدستی نالیده است. با اینهمه بعید نیست که عوامل سیاسی نیز در این کار دخیل بوده باشد، چه می‌دانیم که او با سلطان الناصر محمد، سر سازش نداشت و در سراسر این مدت، به شهادت دیوانش، حتی یک مدیحه برای او نسرود. افزون بر این، بسا که ابن نباته با ابوالفداء که در همان سال به قاهره آمده بود، به طریقی آشنایی یافته و مقدمات این سفر فراهم شده باشد (پاشا، ۱۴۹ ـ ۱۵۱). به هر تقدیر، وی در آنجا به پدرش که پیش از این به دمشق رفته و عهده‌دار دارالحدیث نوریه شده بود، پیوست و پدر، هر آنچه را کسب می‌کرد، هزینهٔ فرزندان جمال‌الدین می‌کرد (صفدی، ۲۷۰/۱ ـ ۲۷۱؛ ابن حجر، ۴۳۷/۵)، اما جمال‌الدین نیز خود بیکار ننشست و در پی کسب مال، به مدح بزرگان دمشق پرداخت (صفدی، ۳۱۲/۱). بدین سان، ملاحظه می‌شود که شاعر، نخست در دمشق مسکن گزید و از آنجا به حماه و حلب و طرابلس و دیگر شهرها در آمدوشد بود (نک: همو، ۳۱۲/۱، ۱۷۴/۹؛ ابن حجر، ۴۸۶/۵).

وی هر ساله در سفر به حماه، نزد الملک المؤید ابوالفداء امیر ایوبی، بار می‌یافت و مدایحی نیکو در ستایش او می‌ساخت (نک: ابن نباته، همان، ۲۹۴، بیت ۲۱، جم؛ صفدی، ۳۱۲/۱؛ ابن حجر، همانجا). از این رو ابوالفداء، جز آنچه به هنگام باریابی بدو می‌بخشید، سالانه ۶۰۰ درهم نیز برای او مقرر داشت (صفدی، ۱۷۴/۹؛ ابن شاکر، ۱۸۴/۱؛ نیز نک: ابن حجر، ۴۴۴/۱؛ قس: ابن حجه، *ثمرات*، ۱۲۴)، از آن پس حدود ۳ یا ۴ سال در حماه اقامت گزید و در شمار شاعران بارگاه ابوالفداء درآمد (صفدی، ۱۷۶/۹؛ ابن تغری بردی، همان، ۴۰۱/۲؛ پاشا، ۱۵۲ ـ ۱۵۳). بررسی ژرف‌تر در اشعار و آثار ابن نباته چنین می‌نمایاند که علاوه بر «قصاید مؤیدیه» که به بیش از ۴۲ قطعه و قصیده می‌رسد، تألیفات او همگی به خواست ابوالفداء به رشتهٔ نگارش درآمده است (همو، ۱۵۲). شاعر در حماه خوش‌ترین ایام زندگی را گذراند، چندانکه عاقبت حماه را «قاهرهٔ» خویش خواند (نک: ابن نباته، همان، ۱۳۱، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۴، جم؛ قس: پاشا، ۱۵۳). از جملهٔ مشاهیر این دوره که ابن نباته با آنان رابطه‌ای داشته، می‌توان شهاب‌الدین محمودبن سلیمان (د ۷۲۵ ق) کاتب دیوان انشاء دمشق و ابن صصری احمدبن محمد را نام برد (نک: ابن نباته، همان، ۳۶۳ ـ ۳۶۴، ۵۰۸؛ پاشا، ۱۶۵ ـ ۱۶۶، ۱۷۵ ـ ۱۷۶).

جلال‌الدین محمد بن عبدالرحمن قزوینی (د ۷۳۹ ق) نیز که خطیب جامع دمشق و عهده‌دار قضا بود، از ممدوحان این دوره از زندگی شاعر است. ابن نباته در مدح او چند قصیده (همان، ۱۹۸ ـ ۱۹۹، ۴۳۲ ـ ۴۳۳، جم) و در سوگش مرثیه‌ای ساخت (همان، ۴۰۴ ـ ۴۰۵). در همین دوره، شاعر برای دیدار ابن زملکانی (د ۷۲۷ ق) که در حلب عهده‌دار قضا شده بود، آهنگ آن دیار کرد و قصایدی در مدح وی سرود (ابن بطوطه، همانجا؛ ابن نباته، همان، ۶۷ ـ ۷۱، ۷۶، ۲۹۷ ـ ۲۹۹، ۵۰۵ ـ ۵۰۶). ابن بطوطه بخشی از قصیدهٔ همزیه‌ای را که او در بیش از ۵۰ بیت در مدح ابن زملکانی سروده، آورده است (ص ۷۲ ـ ۷۳)، اما این قصیده در *دیوان* او نیامده است. در پی آن، روابط شاعر با ابن زملکانی چندان استحکام یافت که حسادت عده‌ای را برانگیخت (نک: ابن نباته، همان، ۵۰۶؛ پاشا، ۱۷۳).

با مرگ ابوالفداء (۷۳۲ ق)، بیم آن می‌رفت که این دوران پرشکوه به سرآید، از این رو شاعر، در مرثیه‌ای که در سوگ امیر سرود، سخت بنالید (ابن نباته، همان، ۵۷۰ ـ ۵۷۳). پس از آنکه الملک الافضل ناصرالدین محمد (حک ۷۳۲ ـ ۷۴۲ ق) به جای پدر نشست، ابن نباته نزد او شتافت و در قصیده‌ای مشهور (نک: همان، ۴۲۹ ـ ۴۳۰)، حکومت او را تهنیت و مرگ پدر را تعزیت گفت و در اثنای آن، آسایش خویش را در پناه پدر، به یاد پسر انداخت تا شاید امیر با او عنایتی کند. افضل نیز رسم پدر را فراموش نکرد و بفرمود مقرری سالانهٔ شاعر را بپردازند (صفدی، ۳۱۲/۱). این قصیده، از آنجا که یک بیت مدح و یک بیت رثاست، سخت موجب شگفتی ابن حجه شده است (*خزانة*، ۱۱).

شاعر در قصایدی که در این دوران در مدح افضل پرداخته، از خاندان ایوبی که به برکتشان، شهرت یافته، به نیکی یاد کرده است (نک: همان، ۳۳۸ـ۳۴۰)، اما با زهد گرایی امیر جوان (نک: ابن وردی، ۴۷۳/۲) و بی توجهی او نسبت به شعر و شعرا، آرامش و آسایش او مختل شد (صفدی، ۲۲۵/۲). شاعر در قطعه‌ای که ظاهراً در همین ایام خطاب به یکی از وزیران سروده، از قطع مقرری خویش زبان به گلایه گشوده است (همان، ۵۴) و در قصیده‌ای از غم غربت و تهیدستی و گرسنگی خویش نالیده (همان، ۵۶۳ـ۵۶۴) و نیز در بیماری کنیزش قصیده‌ای پردرد سروده است (همان، ۴۹۱؛ پاشا، ۱۹۵)، اما شاعر، حتی زمانی که افضل از ملک خویش عزل و به دمشق منتقل شد و

حکومت ایوبیان بر حماه به پایان رسید، باز از مدح امیر دریغ نکرد (نک: ابن نباته، همان، ۵۴۳ـ۵۴۴؛ پاشا، ۱۹۶ـ۱۹۷) و در پی مرگ او (۷۴۲ق) نیز چکامه‌ای اندوهناک سرود (همان، ۹۹ـ۱۰۰).

پس از آن ابن نباته حماه را ترک گفت و در دمشق اقامت گزید و از مردم کناره گرفت (صفدی، ۳۱۲/۱). وی ظاهراً در همان زمانی که افضل، زهد پیشه کرده و او از مقرری خود محروم شده بود، با وزیر امین‌الدین عبدالله قبطی که از ۷۳۳ ق در دمشق سمت نظارت دیوان را عهده دار بود، پیوندی نزدیک‌تر یافت (پاشا، ۱۹۸). در ۷۳۵ ق، چون وزیر آهنگ قدس کرد، از اندوه خاطر او در سوگ فرزندش عبدالرحیم، آگاهی یافت و وی را به همراهی در این سفر فراخواند (ابن حجه، *ثمرات*، ۳۵۸؛ پاشا، ۱۹۹). پس از آن، امین‌الدین او را مأمور نظارت بر کلیسای قُمامه در قدس ساخت تا هر ساله بدانجا سرکشی کند (صفدی، همانجا). خود او در ابیاتی به این وظیفه اشارت کرده (همان، ۴۶۵) و به پاس احسان وزیر، قصایدی در مدح او پرداخته است (همان، ۳۹۵ـ۳۹۶). با اینهمه این دوره نیز دیری نپایید و با قتل تنکز، نایب حکومت شام و قتل امین‌الدین (۷۴۱ ق) به فرمان سلطان الناصر محمد، خاتمه یافت (پاشا، ۲۰۱).

در قصاید این دوران که در مدح هر آشنا و بیگانه پرداخته شده، پیداست که شاعر در تکاپوی معاش است؛ در مدیحه‌ای از مدایح قاضی دمشق، تقی‌الدین سبکی، از تیره روزی خویش گله می‌کند (همان، ۸ـ۱۰، ۹۴، ۲۷۳ـ۲۷۵؛ پاشا، ۲۱۷ـ۲۱۸) و یا در دو قصیده که در مدح محیی‌الدین بن فضل الله کاتب السر سلطان الناصر محمد در قاهره سروده، به عرض حال خویش پرداخته و خواستار وظیفه‌ای در دیوان می‌شود (همان، ۱۰۰ـ۱۰۲، ۵۶۴ـ۵۶۶؛ پاشا، ۲۰۴ـ۲۰۵). حتی یک چند بی آنکه حکمی صادر شود، در دیوان دمشق به کتابت پرداخته و گاه با قطعه‌هایی دلنشین از شهاب‌الدین بن‌فضل‌الله تقاضای دست‌یابی به منصب توقیع نویسی را داشته است (صفدی، ۳۳۰/۱ـ۳۳۱). سرانجام این خواسته جامهٔ عمل پوشید و در اوایل ۷۴۳ ق به فرمان شهاب الدین، رئیس دیوان انشای دمشق، بدین سمت تعیین گردید (همو، ۳۳۰/۱؛ ابن حجر، ۴۸۶/۵). قلقشندی نمونه‌های فراوانی از توقیعهای او را که برخی در همین سال نوشته شده، آورده است (۳۰۴/۱۲ـ۳۰۵، جم).

با عزل شهاب الدین و جانشینی برادرش بدرالدین در همان سال (۷۴۳ ق)، ابن نباته که از خطی خوش برخوردار بود (صفدی، ۳۱۳/۱؛ سبکی، ۲۰۱/۹، ۲۷۳)، همچنان تا مدتی بعد به کار دیوانی مشغول بود، تا اینکه به گفتهٔ مقریزی (۲(۳)/۶۷۱) در ۷۴۵ ق از منصب توقیع نویسی عزل شد و پس از چندی دوباره این منصب را باز یافت. ابن وردی (۴۹۴/۲)، ضمن رخدادهای ۷۴۸ ق از او در شمار توقیع نگاران دمشق یاد کرده است (قس: پاشا، ۲۰۷ـ۲۰۸). با این حال تاریخ دقیق عزل او و علت آن معلوم نیست.

قصیده‌ای که شاعر به هنگام ورود علاءالدین بن فضل الله به دمشق، در مدح او سروده (همان، ۴۵۰ـ۴۵۲)، حکایت از این دارد که علاءالدین نظارت بر کلیسای قمامه را دوباره بر عهدهٔ او گذارده و هموو وسیلهٔ بازگشت ابن نباته به دیوان دمشق را فراهم ساخته است (نک: همان، ۴۵۲؛ قس: پاشا، ۲۰۹ـ۲۱۰). از این پس تا هنگام مراجعت به مصر، از زندگی شاعر اطلاع روشنی در دست نیست. آنچه در شعر او در این ایام جلب توجه می‌کند، سخن از مصر و شوق دیدار نیل و اهرام و آرزوی بازگشت بدانجاست و در قصایدی که در همان ایام به الناصر حسن سلطان مصر و کاتب السر او علاءالدین بن فضل الله تقدیم می‌داشت، آن آرزو را باز می‌نمود (نک: همان، ۱۵، ۲۶ـ۲۸، ۳۱ـ۳۲، ۴۲، ۱۹۵ـ۱۹۸، جم). از این رو سلطان، در ربیع الاول ۷۶۱ وی را به مصر فراخواند و دستور داد اسباب سفر وی نیز فراهم آید و مقرریهای معوقه بدو پرداخت شود. در قاهره، منصبی در دیوان انشاء به او واگذار شد، ولی به علت ناتوانی از حضور در محل کار معاف گردید (ابن حجر، ۴۸۷/۵). سلطان در همین ایام فرمان به جمع‌آوری و استنساخ *دیوان* او داد (نک: ابن نباته، همان، ۵۱۹؛ پاشا، ۲۲۴). شاعر نیز به پاس این عنایات، مدایحی چند به سلطان تقدیم کرد (نک: همان، ۳۸۰ـ۳۸۲، ۴۹۱ـ۴۹۳، ۵۲۱، ۵۷۹ـ۵۸۲).

در پی قتل سلطان الناصر حسن (۷۶۲ ق)، دوستی ابن نباته با علاءالدین بن فضل الله که گویا موجب شده بود زن و فرزند شاعر نیز به او بپیوندند (نک: همان، ۲۲۷ـ۲۲۸)، نزدیک بود از دسیسهٔ بدخواهان به تیرگی گراید. چه، کسانی که به فرمان علاءالدین بودند، سعی بر آن داشتند که شاعر را از مقرری دیوانی محروم سازند. ابن‌نباته در قصیده‌ای که در شمار آخرین آثار اوست، می‌کوشد خویش را از اتهام بدسگالان برهاند (همان، ۱۹۹ـ۲۰۲؛ پاشا، ۲۳۶ ـ ۲۳۷). به هر حال، ابن نباته واپسین روزهای زندگی را به پریشان حالی سپری کرد (ابن حجر، همانجا) و سرانجام در بیمارستان منصوری قاهره درگذشت و در خارج باب النصر در قبرستان صوفیه به خاک سپرده شد (سبکی، ۲۷۳/۹؛ ابن کثیر، ۳۳۷/۱۴؛ سلامی، ۳۱۱/۲ـ۳۱۲؛ بشتکی، «د»).

شخصیت ادبی: شعر ابن نباته را همه ستوده و وی را ادیب عصر و پرچمدار شاعران زمان خویش (سبکی، همانجا)، بل سرآمد شعرای مشرق (ابن بطوطه، ۷۳) خوانده‌اند. ابن حجه با اعجاب از او یاد کرده و گفته است که وی با بیان بدیع و سحرگونهٔ خویش از بزرگان پیش از خود پیشی گرفته است (*خزانة*، ۲۹۳)؛ در مواردی نیز به مقایسهٔ او با بزرگانی چون متنبی، ابوالعلاء معری، بحتری و ابونواس پرداخته است (نک: همان، ۳۰، ۵۵، ۶۲). صفدی نیز که به نوعی با او معارضه داشته است (نک: ابن ایاس، ۱(۲)/۶۲ـ۶۳)، می‌گوید: او در لطافت نظم، شیرینی لفظ و زیبایی معنا یگانه است (۳۱۱/۱ـ۳۱۲). ابن نباته خود نیز به هنر خویش می‌بالد، چنانکه گاه خویش را خداوند کار شعر (همان، ۴۸۹، بیت ۱۸) و امیر شعرا (همان، ۴۹۸، بیت ۷) می‌خواند و زمانی نیز خود را با بزرگانی چون ابن عباد و ابن زیدون (همان، ۵۰۵) برابر می‌نهد.

ابن نباته در نظم و نثر، سبک ادبی قاضی فاضل عبدالرحیم بن علی (د ۵۹۶ق) را که برپایهٔ صنایع بدیع به ویژه «توریه» پی‌ریزی شده بود (نک: ابن حجه، همان، ۲۴۱)، پیش گرفت و آن را به کمال رساند، به گونه‌ای که ادیبانی چون صفدی، ابن وردی، برهان الدین قیراطی، ابن صائغ و ابن ابی حجله به تقلید از شیوهٔ او پرداختند (همان، ۳۰۳). البته وی به تقلید صرف از قاضی بسنده نکرد و خود راه اجتهاد و ابتکار را گشود (همان، ۲۹۳). از این رو، از میان تمام فنون بدیع، بیانِ رمزآمیز به ویژه توریه، برجستگی خاصی در شعر ابن نباته دارد (نک: ابن ایاس، ۱(۲)/۶۲). او در توریه، به دور از ابهام و تکلف و تعقید لفظی و معنوی و در عین «انسجام»، معنی را به مخاطب می‌رساند و این نکته، تفاوت عمدهٔ روش او با شیوهٔ رایج در توریه است (نک: پاشا، ۴۵۰). فن «استخدام» که بلیغان به لحاظ دشواری و آمیختگی با توریه کمتر بدان پرداخته‌اند (ابن حجه، همان، ۵۴)، قسمت دیگری از بیان رمزآمیز ابن نباته را تشکیل می‌دهد و ابن‌حجه شواهدی از آن‌را آورده‌است (همان، ۵۵). ابن نباته «ایداع» را نیز با توریه یا دیگر فنون بدیع در آمیخته است (ابن‌حجه،همان، ۳۷۷ـ۳۷۸).اینگونه سخن‌آرایی بیشتر درقطعه‌ها به‌چشم می‌خورد (نک: ابن نباته، همان، ۵۶،۱۱۰ـ۱۱۲، جم؛ پاشا، ۴۶۲). از این رو، شعر ابن نباته به عنوان طلایه‌دار یکی از مکتبهای مهم عصر خویش درخور بررسی است.

بیشتر شعر ابن‌نباته را مدح تشکیل می‌دهد. وی به حکم تقلید، مدایح خود را غالباً با تغزل آغاز می‌کند ــ گاه نیز برخلاف معمول آن را در پایان قصیده می‌آورد ــ سپس به ستایش صفات ممدوح می‌پردازد و بیشتر بزرگواری، شجاعت و دانش وی را می‌ستاید (پاشا، ۴۲۳). از سویی او دلبستهٔ مجون است و در *دیوان* خود قطعه‌های فراوانی مشحون از اندیشهٔ گناه‌آلود دارد و شاید به همین دلیل بوده است که گاه گاه به مدح رسول اکرم (ص) دست می‌زده تا خویش را از احساس گناه وارهاند (مبارک، ۲۴۲ ـ ۲۴۳؛ نیز نک: ابن‌نباته، همان، ۱۸۳، بیت ۸؛ ۳۷۲، بیت ۱۵). اشعاری که ابن‌نباته در مدح پیامبر (ص) گفته، از ۶ قصیده فراتر نمی‌رود (پاشا، ۲۷۴؛ قس: مبارک، ۲۲۹) که برخی از آنها را در معارضه با قصاید شعرای معروفی چون کعب‌بن زهیر و حسان‌بن ثابت سروده است، اما در آنها نوآوری و معانی تازه کمتر یافت می‌شود (نک: مبارک، ۲۲۹ ـ ۲۴۳).

وی علاوه بر قصاید انبوهی که در مدح ابوالفداء و ملک افضل سرود و در ۲ *دیوان* جداگانه گردآورد (نک: آثار)، مدایح بسیاری نیز به دیگر بزرگان روزگارش از جمله تاج‌الدین سبکی (ابن‌نباته، همان، ۱۴۱ ـ ۱۴۳، ۳۰۹، جم)، بهاءالدین سبکی (همان، ۱۵۹، ۲۸۸، ۴۴۶ ـ ۴۴۷)، جمال‌الدین‌بن الشهاب محمود (همان، ۱۱ ـ ۱۲، ۱۰۸ ـ ۱۱۰، جم)، ابن ابی حجله (همان، ۲۲۷، ۳۰۴)، تاج‌الدین ابن الزین خضر (همان، ۱۱۰ ـ ۱۱۲، ۱۵۴، جم) و جمال‌الدین‌بن ریان (همان، ۱۱۲، ۳۹۸ ـ ۳۹۹، جم) تقدیم داشته است.

بخش دیگر شعر ابن‌نباته مراثی است. سوزناک‌ترین مراثی او، اشعاری است که در مرگ نابهنگام فرزندان خویش سروده است. به گفتهٔ صفدی (۳۱۲/۱)، فرزندان او را در خردسالی مرگ فرا می‌رسید و بدین‌گونه ۱۶ فرزند را از دست داد. بی‌شک این رویدادها بر شخصیت و شعر او تأثیری اجتناب‌ناپذیر گذارده، آنچنانکه حتی در قطعه‌ای که احتمالاً یادگار واپسین روزهای عمر اوست، از مرگ پدر و فرزندان خود سخن گفته است (ابن‌نباته، همان، ۳۲۰). همچنین در *حظیرة الانس*، از مرگ فرزندش عبدالرحیم که در آستانهٔ سفر او به قدس درگذشت، ناله سر داده است (ابن حجه، *ثمرات*، ۳۶۰). اینگونه مراثی در *دیوان* او سخت فراوان است (ابن‌نباته، همان، ۱۸، ۷۳ ـ ۷۴، ۱۵۶ ـ ۱۵۷، ۱۶۳، ۲۱۷ ـ ۲۲۰، ۳۴۷ ـ ۳۴۸، ۴۸۰، ۵۱۶ ـ ۵۱۷، ۵۵۷ ـ ۵۵۸؛ پاشا، ۲۹۲ ـ ۲۹۹). شعری که در رثای ابوالفداء سروده، نیز بسیار سوزناک است (نک: ابن‌نباته، همان، ۴۱۲، ۵۷۰ ـ ۵۷۳) و شاید گزاف نباشد اگر بگوییم که رثای او در مرگ ملک افضل نیز در واقع رثای ابوالفداء و همهٔ ایوبیان است (پاشا، ۳۰۲ ـ ۳۰۳).

تغزلات ابن‌نباته را نیز برخی سرآمد شعر متأخران می‌دانند (شوکانی، ۲۵۳/۲ ـ ۲۵۴). نمونهٔ زیبا و بلند تغزل او را در آغاز رائیه‌ای که در مدح پیامبر (ص) پرداخته (ابن نباته، همان، ۱۸۰ ـ ۱۸۳)، می‌بینیم. این غزل در ۳۷ بیت است و در مطلع آن بیشتر همان معانی و ترکیبهای تقلیدی و تکراری پیشینیان را به کار گرفته است (نک: مبارک، ۲۳۲ ـ ۲۳۴). ابن نباته مطلع قصایدش را که در نسیب و غزل سروده، در دیوانی گرد آورده است (نک: آثار). افزون بر آن، قطعه‌های ۲ و چند بیتی که بیش از یک سوم *دیوان* او را تشکیل می‌دهد، بیشتر مضامین تغزلی دارد (نک: ابن نباته، همان، ۵۶، ۶۵، ۲۷۰، جم).

خمریات نیز در *دیوان* ابن نباته جایی دارد. در مطلع تائیه‌ای که در مدح ابن زملکانی سروده، خمریه‌ای بلند آورده و در پایان، با غزل در آمیخته است که به ۲۸ بیت می‌رسد (همان، ۶۷ ـ ۶۸). نواجی در *حلبة الکمیت* که جنگی است فراهم آمده از خمریات، بخشی از سروده‌های ابن‌نباته را آورده و گاه به توریه‌آمیز بودن اسماء خمر در شعر او اشارت کرده است (نک: ص ۷، ۱۰۷، ۱۰۹ ـ ۱۱۰، جم). تقی‌الدین ابوبکربن عبدالله بدری در ذکر گروهی که از شرب خمر توبه کرده‌اند، از ابن‌نباته نیز یاد کرده است و پاره‌ای از ابیات او را که دربارهٔ این توبه گفته، آورده است (پاشا، ۳۳۴ ـ ۳۳۵؛ قس: ابن نباته، همان، ۱۳۹).

ابن نباته نیز مانند بسیاری از شعرای معاصر خود، به چیستان سرایی (احاجی و الغاز) عنایت تمام داشت. شمار اینگونه اشعار در *دیوان* او به ۲۲ قطعه و قصیده می‌رسد (پاشا، ۳۳۶). فکاهه و مجون نیز از ویژگیهای بارز شعر ابن‌نباته است. شاعر اینگونه اشعار را در فصل چهارم *القطر النباتی* که به همین امر اختصاص یافته، فراهم آورده است (پاشا، ۳۳۹ ـ ۳۴۰). در *دیوان* ابن‌نباته، قطعه‌های ۲ و چند بیتی بسیاری در مجون دیده می‌شود. در برخی از این ابیات، بی‌پروایی و

پرده‌دری آشکار است (نک: ابن‌نباته، همان، ۵۰، ۵۸، جم). جالب آنکه وی در ابیاتی که در اواخر عمر خویش سروده، از اینگونه شعر و نیز از غزل‌سراییهای دوران جوانی اظهار ندامت کرده است (نک: همان، ۳۸۰؛ پاشا، ۳۵۲).

در زمان ابن‌نباته، موشح و زجل نیز در مصر و شام اندک رواجی یافته بود. شاعر نیز در این زمینه به طبع‌آزمایی پرداخت. ۴ نمونه از موشحات او در دیوانش آمده است (ابن‌نباته، همان، ۵۹۲ ـ ۵۹۶)، اما صفدی (۱۵۴/۲ ـ ۱۵۵)، مقری تلمسانی (۸۶/۷ ـ ۸۸) و دیگران (نک: رحیم، ۲۱۳ ـ ۲۱۴) موشحات دیگری هم به او نسبت داده‌اند که به گفتهٔ پاشا (ص ۳۳۸) شمار آنها به ۱۱ می‌رسد. وی در باب زجل ظاهراً بیش از یک قطعه نپرداخته است (همو، ۴۲۲).

در جای جای شعر ابن‌نباته، به برخی رخدادها (نک: ابن‌نباته، همان، ۴۷، ۵۰، ۸۵، جم)، آداب و رسوم اجتماعی چون اهدا و استهدا (نک: همان، ۷۵، ۷۶، ۱۲۳، ۱۶۱، جم) و تهنیت اعیاد (نک: همان، ۱۷ ـ ۱۸، ۶۵، ۴۶۸، جم) اشارت رفته است (پاشا، ۳۵۴ ـ ۳۵۶). با اینهمه در شعر ابن‌نباته به سبب سنت‌گرایی مطلق، چندان انعکاسی از اوضاع زمان و زندگی مردم دیده نمی‌شود (نک: EI^2).

اگر چه وی بیشتر عمر خویش را در شام گذرانیده، باز حال و هوای مصر بر شعر او غالب است: گاه از مظاهر آن دیار سخن رانده (نک: ابن‌نباته، همان، ۱۶، ۴۱۴، جم) و گاه با لفظ «مصرین» (همان، ۲۸۶، ۴۷۲، جم) و گاه به تصریح (همان، ۱۶۵، ۳۰۱، ۴۰۵، جم)، از مصر و شام عصر ممالیک یاد کرده و به مقایسهٔ آن دو دیار پرداخته است (نک: همان، ۱۰۳، ۳۹۶، ۵۳۷، جم) و گاه نیز از سر غرور خود و شعر خود را مصری می‌خواند (نک: همان، ۲۶۴، ۲۷۵، ۴۴۴، جم) و با اشتیاق از هر چه مصری است، یاد می‌کند (نک: همان، ۳۱، ۱۶۳، ۱۸۷، ۴۳۵، ۴۹۸؛ قس: پاشا، ۳۶۰ ـ ۳۶۱، ۳۷۲، ۳۹۰، ۳۹۲).

ابن‌نباته از قرآن بهرهٔ وافر برده است و در جای جای دیوان وی تضمین نام سوره‌ها (ص ۱۹۵، ۳۷۷، ۴۵۵، جم) و آیات (ص ۵۲، ۱۵۳، ۱۹۰ ـ ۱۹۱، جم) و نیز تضمینهایی از سیرهٔ نبوی (ص ۱۹۳، ۵۷۳) به چشم می‌خورد. همچنین به برخی از اصطلاحات حدیث (ص، ۱۲۸، ۱۷۱، ۳۷۳)، نحو (ص ۴۱، ۲۲۱، ۵۵۵)، عروض (ص ۲۸، ۱۵۸، ۴۱۱)، تصوف (ص ۳۵۵) و فلسفه (ص ۱۹۰) اشارت رفته است (قس: پاشا، ۴۲۴ ـ ۴۳۷).

شاعر که خود اهل حدیث و از پیروان فقه شافعی است، قطعه‌ها و قصایدی در منقبت امام علی (ع) (نک: همان، ۳۰ ـ ۳۱، ۵۵ ـ ۵۶، ۴۲۴، جم) و امام حسین (ع) (نک: همان، ۳۰۸ ـ ۳۰۹) سروده و در قصیده‌ای که برای ممدوحی شیعی پرداخته، از امام حسین و اهل بیت (ع) به بزرگی و احترام یاد کرده است (نک: همان، ۳۵ ـ ۳۶؛ پاشا، ۴۳۴ ـ ۴۳۶).

در دیوان ابن نباته بیش و کم، برخی واژه‌های نوظهور و خاص آن روزگار چون جرایه = جیره (ص، ۷۸، ۲۷۲، ۳۵۰) و مشرفیّه = حجاب (ص ۱۸۱) و گاه فارسی، چون خشکنان (ص ۵۵۹)، شوربا (ص ۶۳ ـ ۶۴)، دوادار = دوات دار که یک ترکیب عربی ـ فارسی است (ص ۴۱۰ ـ ۴۱۱)، آمده است.

اگرچه استعداد ابن نباته در شعر بیشتر جلوه کرده است، با این حال نثر او را نیز به فصاحت و آراستگی ستوده‌اند (صفدی، ۳۱۳/۱؛ ذهبی، ۲۷۸/۲). وی در انواع نثر دست داشته است (سبکی، ۲۷۳/۹). انشای او گاه چنانکه در *سرح العیون* و *مجمع الفوائد* ملاحظه می‌شود، ساده و بی‌پیرایه است و گاه آهنگین و مسجع و در عین حال ساده و روان، چنانکه در *حظیرة الانس* می‌بینیم (پاشا، ۴۷۶ـ۴۷۷).

ابن‌نباته با تنی چند از مشاهیر زمان خود رساله و شعر رد و بدل می‌کرده است که از آن میان اینان را می‌توان یاد کرد: ابوالفداء (نک: ابن نباته، *دیوان*، ۶۰؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۴۰۲/۲)، ابن فضل‌الله عمری که در شتویات با وی مبادلهٔ شعری داشته است (نک: ابن نباته، همان، ۴۵ـ۴۶، ۱۰۴ـ۱۰۵، ۱۲۱ـ۱۲۳؛ نیز نک: هـ د، ابن فضل‌الله عمری)، صفدی (نک: ابن نباته، همان، ۳۹۲ـ۳۹۳؛ صفدی، ۳۲۰/۱ـ۳۳۰؛ قس: زرکلی، ۳۸/۷، که مراسلات وی با ابن نباته را در *الحان السواجع* صفدی ۵۰ صفحه‌دانسته‌است)، صفی‌الدین حلی (نک: ابن‌نباته، همان، ۷۲ ـ ۷۳، ۲۳۵، ۳۴۴)، ابن‌زملکانی (همان، ۷۶)، ابن‌ابی‌حجله (همان، ۵۲۲،۱۷) و ابن غانم علاءالدین علی (همان، ۲۳۵). همچنین وی همراه صفدی در مصر، با ابوحیان غرناطی (هـ م) دیدار و گفت‌وگو کرده است (ابن حجه، *خزانة*، ۹۳).

کسانی نیز به معارضهٔ شعر ابن نباته برخاسته‌اند (همان، ۵۵) که از آن جمله شمس‌الدین محمد بن یوسف خیاط مشهور به ضفدع را می‌توان نام برد (سبکی، ۲۰۰/۹ـ۲۰۱؛ ابن حجر، ۵۷/۶؛ صفدی، ۲۸۶/۵ـ۲۸۸).

ابن نباته در *دیوان* خود از برخی کسان که به آنها اجازهٔ روایت داده، از جمله: ابن سمندیار شمس‌الدین محمد (ص ۵۱۵ـ۵۱۶) و ابن قماح (ص ۲۲۵ـ۲۲۶)، یاد کرده است. جز اینها، سراج‌الدین عمر بلقینی نیز از او اجازهٔ روایت دریافت کرده است (ابن طولون، ۱۰۹) و ذهبی (همانجا)، سبکی (۲۴۶/۷) و صفدی (۳۳۰/۱، ۱۷۶/۹ـ۱۷۷؛ ابن حجر، ۴۴۳/۱) از او روایت شعر کرده‌اند (قس: پاشا، ۴۸۸ـ۴۹۲).

آثار: در دوران اقامت ابن نباته در مصر و پیش از مهاجرت به شام، به هیچ اثری از او برنمی‌خوریم. در شام از برکت حمایت و تشویق ابوالفداء، وی به تألیف نخستین آثار خود پرداخت (همو، ۲۴۱). خود در اجازه‌نامه‌اش به صفدی از ۱۰ اثر که غالباً پیش از ۷۲۹ ق به اتمام رسیده بود، یاد کرده است (نک: صفدی، ۳۱۹/۱).

الف‌ـ چاپی:

۱. *حظیرة الانس الی حضرة القدس*. ابن حجه متن کامل این اثر را که سفرنامهٔ ابن نباته به قدس است، آورده است (*ثمرات*، ۳۵۸ـ۳۷۰).

۲. *خبزالشعیر*. ابن نباته در این اثر که شاید بتوان آن را در ردیف کتابهای نقد شعر قرار داد (پاشا، ۲۵۵)، به زعم خود، هر آنچه را که صفدی از او به سرقت برده و یا در معارضه با وی سروده، گرد آورده است. وی این نام را از مثل عربی «خبزالشعیر یؤکل و یُذَمّ» برگرفته است (ابن ایاس، ۱(۲)/ ۶۲ـ۶۳؛ پاشا، ۲۵۶). ابن حجه، مقدمهٔ این کتاب را در باب براعت استهلال (*خزانة*، ۱۴ـ۱۵) و متن کامل آن را در باب توریه (همان، ۲۸۴ـ۲۸۹) آورده است.

۳. *دیوان خطب منبریة*، که در آن خطبه‌هایی به شمار جمعه‌های سال پرداخته (نک: ص ۲) و شاید تنها کتابی است که پس از بازگشت به مصر و به تقاضای سلطان الناصر حسن تألیف کرده است (همان، ۱۲۴؛ پاشا، ۲۶۸). این کتاب در مصر (۱۳۰۲ و ۱۳۰۴ ق) و بیروت (۱۳۱۱، ۱۳۲۳ـ۱۳۲۵ و ۱۳۴۳ ق) به چاپ رسیده است.

۴. دیوان کبیر [شعر] (نک: ابن حجه، همان، ۳۳۳)، که توسط شاگرد او بدرالدین محمدبن ابراهیم بشتکی (د ۸۳۰ ق) گرد آمده است. بشتکی در این مجموعه، علاوه بر *دیوان* اصلی، از دیگر دیوانهای کوچک شعر او چون *طرائف الزیادة*، *مطالع السنة*، *المؤیدیات*، *القطر النباتی*، *جلاسة القطر*، *سوق الرقیق* و *السبعة السیارة* که غالباً به خط خود او بوده، بهره گرفته (بشتکی، همانجا) و آن را به ترتیب الفبایی قافیه‌ها فراهم آورده است. با این حال، این *دیوان* شامل همهٔ اشعار وی نیست. به گفتهٔ سخاوی (۶/۲۷۷) ابن حجر نزدیک به یک مجلد از اشعار او را که بشتکی فرو گذاشته بوده، فراهم آورده است. ابن حجهٔ حموی نیز از مجموعهٔ شعر ابن نباته، منتخبی با عنوان *بیاض النبات* گرد آورده که نسخه‌ای از آن درکتابخانهٔ احمد ثالث در استانبول موجود است (ابراهیم، ۲۰). گزیده‌ای دیگر نیز به نام *الدرر المقتاة من مختار شعر ابن نباتة* در دست است که گردآورندهٔ آن معلوم نیست (GAL,S,II/4). از دیگر کسان که بر فراهم آمدهٔ بشتکی افزوده‌اند، رمضان بن موسی عطیفی (د ۱۰۴۶ ق) را می‌توان یاد کرد (پاشا، ۲۴۳). این *دیوان* چندین بار در مصر (۱۲۸۸ و ۱۳۲۳ ق) و بیروت به چاپ رسیده است.

۵. *سرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون*. ابن نباته این کتاب را به درخواست ابوالفداء و احتمالاً در دمشق نوشته است (ابن نباته، *سرح العیون*، ۱۴؛ ابراهیم، ۲۵). وی در این اثر، پس از گزارش زندگی ابن زیدون احمدبن عبدالله اندلسی (د ۴۶۳ ق)، به شرح *رسالهٔ هزلیهٔ* او می‌پردازد که ابن زیدون آن را از زبان ولاده دختر مستکفی و خطاب به ابن عبدوس نگاشته است. از میان شرحهای مختلفی که بر *رسالهٔ* ابن زیدون نوشته شده، شرح ابن نباته از همه معروف‌تر است (نک: هـ د، ابن زیدون). این کتاب در ۱۷۷۰ و ۱۸۲۱م همراه با ترجمهٔ لاتین و در ۱۲۷۵ـ۱۲۷۸ق در بولاق همراه با ترجمهٔ ترکی (الیس، II/214) و نیز در قاهره (۱۹۶۴م) به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم به چاپ رسیده است.

۶. *فرائد السلوک فی مصائد الملوک*، ارجوزه‌ای است مرکب از ۱۶۷ بیت که ابن نباته ضمن سفر شکار در مصاحبت الملک الافضل سروده و در آن، طبیعت، پرندگان و شکار آنها را وصف کرده است. این ارجوزه به طور کامل در *دیوان* او (ص ۵۸۵ـ۵۹۲) آمده و در مجلهٔ *المجمع العلمی العراقی* نیز به کوشش محمد اسعد طلس (۲/۳۰۲ـ۳۱۰) به چاپ رسیده است (قس: پاشا، ۲۴۶ـ۲۴۸).

۷. *مختار دیوان ابن قلاقس* (صفدی، ۱/۳۲۰)، که به‌ترتیب الفبایی مرتب شده است. این کتاب به کوشش خلیل مطران در مصر (۱۳۲۳ق) با عنوان *دیوان ابن قلاقس* چاپ شده است.

۸. *مطلع الفوائد و مجمع الفرائد*. این کتاب که در دمشق تألیف یافته (نک: ابن نباته، *سجع المطوق*، ۱)، مشتمل بر ۳ بخش است: غرائب حدیث نبوی و اسالیب عربی و ابیات مشکل، نوپرداخته‌های شعرا و نوپرداخته‌های نویسندگان؛ مؤلف در بخش دوم و سوم به جایگاه خویش در برابر ادیبان قدیم و جدید نیز پرداخته است (پاشا، ۲۵۹). این اثر بازتاب گسترده‌ای در نقد و ادب پدید آورد و شاعران و ادیبان بزرگ هم روزگار او بر آن تقریظ نوشتند. حاجی خلیفه از آن به عنوان ۲ اثر جداگانه یاد کرده است (۲/۱۶۰۳، ۱۷۲۰). این کتاب نخستین بار به کوشش عمر موسی پاشا در ۱۹۷۲م توسط مجمع علمی عربی دمشق، به چاپ رسید.

۹. *المفاخرة بین السیف و القلم*. ابن حجه متن کامل این اثر را در باب «تغایر» آورده (همان، ۱۰۴ـ۱۰۹) و آن را اثری بدیع و سحرگونه خوانده است (همان، ۱۷). ابن نباته در این اثر صحنهٔ نمایشی را عرضه کرده است که قهرمانان آن شمشیر و قلمند و داور ابوالفداء (پاشا، ۲۶۴). ابن حجه در بحث براعت استهلال نیز به این کتاب استشهاد کرده است (همان، ۱۶). این اثر در بیروت (۱۳۰۲ ق) به چاپ رسیده است.

۱۰. *منتخب الهدیة من المدائح المؤیدیة*. این کتاب که *دیوان صغیر*، و *المؤیدیات* (بشتکی، همانجا) نیز نامیده شده، مجموعه‌ای است که در مدح ابوالفداء سروده شده است. این اثر که مشتمل بر ۲۴ قصیده، ۳ موشح، یک زجل و ۱۰ قطعه است (پاشا، ۲۴۵ـ۲۴۶)، در مصر (۱۲۸۹ و ۱۳۲۳ ق) و در بیروت (۱۳۰۴ ق) به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی:

۱. *الاجوبة المعتبرة عن الفتیا المبتکرة*. هنگامی که ابن فضل‌الله عمری در پاسخ به درخواست ابن نباته مبنی بر ورود به دیوان درنگ کرد، وی از معاصران خود استفتا کرد و پاسخهایی دریافت داشت که در این اثر گرد آمده است. آلوارت نسخه‌ای از آن را معرفی کرده است (*آلوارت*، شم 8645). سبکی نیز نمونه‌ای از این مکاتبات را که با ابوالفتح تقی‌الدین محمدبن عبداللطیف صورت گرفته، آورده است (۹/۱۸۶ـ۱۸۷).

۲. *تعلیق الدیوان*، که وی پس از تصدی توقیع‌نویسی در دیوان دمشق در ۷۴۳ ق نگاشت و در آن، توقیعها، نامه‌ها و ادعیه‌ای را که طی آن مدت انشا کرده بود، گرد آورد. از این اثر نسخه‌هایی در برلین

(*آلوارت*، شم 8640)، کمبریج و توبینگن (GAL,S، همانجا) موجود است.

۳. *تلطیف المزاج من شعر ابن حجاج*، گزیده‌ای است از شعر ابن حجاج که صفدی (همانجا) آن را ستوده است. بروکلمان به نسخه‌ای از این کتاب در بادلیان اشاره کرده است (GAL, II/12).

۴. *خطبة فی تعظیم شهر رجب*. نسخه‌ای از آن در گوتا (پرچ، I/90) نگهداری می‌شود.

۵. *زهر المنثور*، که در فن ترسل و به سبک قاضی فاضل نوشته شده است. ابن حجه (همان، ۵۱) در باب استعاره، بدان استشهاد کرده است. از این اثر ۲ نسخه در چستربیتی (*آربری*، شم 3774,6151) وجود دارد. نسخه‌های دیگری در انستیتو خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی (*خالدوف*، شم 9236) و موزهٔ بریتانیا (GAL, S, II/5) نگهداری می‌شود.

۶. *سجع المطوق*، در شرح حال کسانی است که بر کتاب *مطلع الفوائد* او تقریظ نوشته بودند. وی در ذیل ترجمهٔ احوال هریک، رسائل و مکاتبات ادبی خود با آنان را نیز ضمیمه ساخت (نک: ص ۲ ـ ۳). از این‌رو این کتاب، برگ مهمی از تاریخ ادبی این دوره از حیات او به‌شمار می‌رود. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های آمبروزیانا (*آمبروزیانا*، شم 377)، برلین (*آلوارت*، VII/581)، آدانا (ترکیه[1]...، I/724)، صنعا (صنعا، ۱۶۶۱/۴)، ازهریه (ازهریه، ۱۳۹/۵)، دارالکتب (خدیویه، ۲۶۲/۴)، موزهٔ عراق (نقشبندی، ۳۴۴) و کتابخانهٔ یعقوب سرکیس (عواد، ۱۳۰ ـ ۱۳۱) بر جای مانده است.

۷. *سلوک دول الملوک*. ابن نباته این اثر را در باب سیاست، آیین کشورداری و جنگ در ۶ بخش تألیف کرده است (پاشا، ۲۶۶ ـ ۲۶۷). نسخه‌ای از این اثر در وین (کرافت، 180) موجود است.

۸. *سوق الرقیق*، که متضمن غزلهای اوست (ابن حجر، همانجا) و به ترتیب الفبایی گرد آمده است. از این کتاب، نسخه‌هایی در اسکوریال (ESC², I/297)، پاریس (دوسلان، 587) و انستیتو خاور شناسی فرهنگستان علوم شوروی (*خالدوف*، شم 8701) وجود دارد.

۹. *الفاضل من انشاء الفاضل*، گزیده‌هایی است از نثر قاضی فاضل عبدالرحیم بن علی که به امر ابوالفداء تألیف یافته است (پاشا، ۲۶۱). نسخه‌هایی از این کتاب در ازهریه (ازهریه، ۲۴۳/۵ ـ ۲۴۴)، با عنوان *المختار من انشاء القاضی الفاضل*، دانشگاه ییل در ایالات متحدهٔ آمریکا (پاشا، ۲۶۲، حاشیهٔ ۱) و موزهٔ بریتانیا (سید، ۱۵۸/۲) نگهداری می‌شود.

۱۰. *القطر النباتی*. ابن نباته در این اثر قطعه‌ای از شعر خویش را که با توریه همراه است، در ۵ فصل مدح و سپاس، غزل، رثاء، مزاح و مجون و نکته‌های گوناگون گرد آورده است (پاشا، ۲۴۵). نسخه‌ای از آن در پاریس (دوسلان، 392) وجود دارد که در ۷۳۲ ق به تحریر آمده است. دیگر نسخه‌های آن در اسکندریه (GAL, II/11) و لورنزیانا (زرکلی، همانجا) نگهداری می‌شود.

۱۱. *مختار دیوان ابن الرومی* (صفدی، همانجا)، که مشتمل بر گزیده‌هایی از شعر ابن رومی است و یک نسخه از آن در ایاصوفیا (GAL, S, I/125) وجود دارد.

۱۲. *مراسلات ابن نباته*. این کتاب مجموعه‌ای از نامه‌های ادبی است که با اقران خویش مبادله می‌کرده و سند مهمی از حرکت نقد است که مؤلف، خود پایه و محور آن بوده است (پاشا، ۲۶۶). نسخه‌هایی از آن در اسکوریال (ESC², I/378-379,390-391) و کتابخانهٔ طلعت (پاشا، همانجا، حاشیهٔ ۱) موجود است.

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *ابزار الاخبار* (صفدی، ۳۱۹/۱؛ قس: ابن حجه، همان، ۲۹۲: *ابرار الاخیار*؛ ابن ایاس، ۱(۲)/۶۲: *ابراز الاخبار*؛ بغدادی، ۱۶۴/۲: *ابرار الاخبار*)؛ ۲. *جلاسة القطر*، از منابع دیوان بزرگ شعر او (نک: بشتکی، همانجا) و احتمالاً تتمه‌ای بر *القطر النباتی*، یا گزیده ای از آن است (پاشا، ۲۴۹)؛ ۳. *رسالة فی هجاء ابن شنار حسن بن علی* (ابن حجر، ۱۲۸/۲)؛ ۴. *السبعة السیارة*، دیوانی کوچک و مستقل که هر یک از قصیده‌های آن مشتمل بر ۷ بیت بوده است. به گفتهٔ پاشا (ص ۲۵۰) متن کامل آن به طور پراکنده در *دیوان* وی آمده است؛ ۵. *شعائر البیت‌التقوی*. گویا ابن‌نباته این‌کتاب‌را که‌در ۷۲۹ ق از آن به عنوان اثری ناتمام یاد کرده، در بزرگداشت شاهان ایوبی حماه تألیف کرده است (نک: صفدی، همانجا؛ پاشا، ۲۶۳)؛ ۶. *ظرائف الزیادة*، از منابع دیوان بزرگ شعر اوست (بشتکی، همانجا) که به نظر می‌آید قطعه‌های کوتاه دو یا چند بیتی بوده و شاعر، نکته‌های باریک و لطیف را در آن فراهم آورده است (پاشا، ۲۵۱)؛ ۷. *مختار دیوان ابی سناء الملک*؛ ۸. *مختار دیوان شرف‌الدین انصاری* (صفدی، ۳۲۰/۱)؛ ۹. *مطالع الستة (السنة)* (بشتکی، همانجا)، مشتمل بر قصاید او و یا تغزلات آغاز آنهاست که هریک مرکب از ۶ بیت است. شمار زیادی از اینگونه ابیات در *دیوان* او به چشم می‌خورد (پاشا، ۲۵۲)؛ ۱۰. *المفاخرة بین الورد و النرجس* (همو، ۲۶۵ ـ ۲۶۶)؛ ۱۱. *المنتخب المنصوری*. احتمالاً شاعر در این اثر قصایدی را که در مدح الملک الافضل ملقب به منصور سروده، گرد آورده است (همو، ۲۴۸)؛ ۱۲. *النحلة (التحفة) الانسیة فی الرحلة القدسیة* (صفدی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۹۳۴/۲)، تاریخ گونه و جنگی است شامل گفت‌وگوها و مباحثات وی با امین‌الدین قطبی وزیر در سفر قدس ۷۳۵ ق (نک: ابن حجه، *ثمرات*، ۳۷۰).

د ـ آثار منسوب: *الاکتفاء من تاریخ الخلفاء* (سید، ۷۰/۱؛ بغدادی، همانجا). بروکلمان نسخه‌هایی از این اثر را معرفی کرده و به پدر ابن نباته، شمس‌الدین محمد، نسبت داده است (GAL, S, II/47). جز این، بغدادی (همانجا) کتابهای دیگری از جمله *الرسالة الشهابیة* و *شعار اللبیب* را نیز در شمار آثار ابن نباته یاد کرده که در صحت این انتساب تردید است.

1. *Türkiye* ...

مآخذ: ابراهیم، محمد ابوالفضل، مقدمه بر *سرح العیون* (نک‍: هم‍ ابن نباته)؛ ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمد امین و نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۴ ـ ۱۹۸۸ م؛ همو، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ـ ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۲ ـ ۱۹۷۶ م؛ ابن حجۀ حموی، ابوبکر بن علی، *ثمرات الاوراق*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ همو، *خزانة الادب*، بیروت، ۱۳۰۴ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن طولون، محمد بن علی، *قضاة دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن نباته، محمد بن محمد، دیوان، قاهره، ۱۳۲۳ ق/ ۱۹۰۵ م؛ همو، *دیوان خطب منبریة*، بیروت، المکتبة الشعبیة؛ همو، *سجع المطرق*، نسخۀ عکسی موجود در کتابخانۀ مرکز؛ همو، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بشتکی، محمد بن ابراهیم، مقدمه بر دیوان ابن نباته (نک‍: هم‍ ابن نباته)؛ بغدادی، هدیه؛ پاشا، عمر موسی، *ابن نباتة المصری امیر شعراء المشرق*، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ *تاج العروس*؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *معجم الشیوخ*، به کوشش محمد حبیب الهیله، طائف، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ رحیم، مقداد، *الموشحات فی بلاد الشام*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سلامی، محمد بن رافع، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ سید، خطی؛ شوکانی، محمد بن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ صنما، خطی؛ طلس، محمد اسعد، «الحیاة الاجتماعیة فی القرنین الثالث و الرابع»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱ م، ش‍ ۲؛ شیخ بهایی، *الکشکول*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ عواد، کورکیس، *فهرست مخطوطات خزانة یعقوب سرکیس*، بغداد، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ *قاموس*؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ مبارک، زکی، *المدائح النبویة فی الادب العربی*، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۵ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک لمعرفة دول الملوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶ ـ ۱۹۵۸ م؛ نقشبندی، اسامه ناصر و دیگران، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نواجی، محمد بن حسن، *حلبة الکمیت*، بولاق، ۱۲۷۶ ق؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ نیز:

Ahlwardt; *Ambrosiana*; *Arberry*; *De Slane*; EI[2]; Ellis, A. G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1967; ESC[2]; GAL; GAL,S; *Khalidov*; Krafft, A., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften...*, Wien, 1842; *Pertsch*; *Türkiye yazmaları toplu kataloğu*, Ankara, 1986.

محمد رضا ناجی

اِبْنِ نُباته، ابونصر عبدالعزیز بن عمر (۳۲۷ ـ ۳ شوال ۴۰۵ ق/ ۹۳۹ ـ ۲۷ مارس ۱۰۱۵ م)، شاعر مدیحه‌سرا. نباته، جد اعلای اوست که نسبش به تمیمیان و سعدیان می‌رسد (بارودی، ۱۶۸/۲). ابن کثیر احتمال داده است که وی برادر ابن نباتۀ خطیب باشد (۳۷۹/۱۱)، اما با توجه به سلسلۀ نسب این دو شخصیت، چنین احتمالی بعید می‌نماید.

ابن نباته از مردم بغداد بود (ثعالبی، ۳۴۹/۲؛ سمعانی، ۲۳/۱۳)، به شهرهای مختلف سفر کرد و بسیاری از امیران، وزیران و بزرگان را مدح گفت (ابن خلکان، ۱۹۰/۳). ترتیب، تاریخ ومدت این سفرها به روشنی دانسته نیست. وی در حلب به جمع شاعران بارگاه سیف‌الدوله پیوست (ابوحیان، *الامتاع*، ۱۳۶/۱ ـ ۱۳۷). از یکی از مدایح او، می‌توان چنین استنباط کرد که این سفر پیش از ۲۰ سالگی صورت گرفته است (شکعه، ۲۲۲).

وی قصاید گزیده و نیکویی در مدح سیف‌الدوله پرداخت و نزد او تقرب جست و صله‌ای دریافت داشت (ثعالبی، ۳۵۷/۲ ـ ۳۵۸؛ همدانی، ۱۹۱؛ ابن خلکان، ۱۹۰/۳ ـ ۱۹۱). به همین سبب، در حلب زندگی بر او آسوده و فراخ گردید، چندانکه بازتاب آن در اشعارش نمایان است (شکعه، ۷۱۰). به نظر می‌آید ابن نباته تا اواخر حکومت سیف‌الدوله (حک‍ ۳۳۳ ـ ۳۵۶ ق/ ۹۴۵ ـ ۹۶۷ م) نزد وی باقی بوده است. در رجب ۳۵۵ که سیف‌الدوله اسیران مسلمان بسیاری را از رومیان بازخرید، ابن نباته در قصیده‌ای او را نیک ستایش کرد (نک‍: همدانی، ۱۹۰ ـ ۱۹۱؛ بارودی، ۲۰۳/۲ ـ ۲۰۵).

گویا ابن نباته پس از مرگ سیف‌الدوله و به ضعف گراییدن حکومت حمدانیان حلب به بغداد بازگشته است، چه به گفتۀ همدانی، در همان سال ابوالفرج بن فسانجس وزیر بختیار از عمان به بغداد بازآمده و ابن نباته همانجا او را به قصیده‌ای بلند مدح گفته است (ص ۱۹۲). سفر ابن نباته به ری نیز ظاهراً در همین ایام صورت گرفته است. در آنجا در قصیده‌ای ۸۱ بیتی ابوالفضل ابن عمید (د ۳۵۹ ق) را مدح گفت، اما چون ابن عمید در اعطای صله تأخیر کرد، مدحی دیگر در پی آن پرداخت و رقعه‌ای نیز فرستاد، تا ترحم او را بر پریشان حالی و تهیدستی خویش برانگیزد، ولی سودی نبخشید. از این رو در مجلس عام و در حضور دیوانیان و دولتمردان سخنانی راند که موجب خشم ابن عمید و پریشانی مجلس شد. بعدها ابن عمید در صدد پوزش و دلجویی از او برآمد (ابن خلکان، ۱۹۲/۳، ۱۰۵/۵ ـ ۱۰۷؛ قس: ابوحیان، *اخلاق*، ۳۳۴ ـ ۳۴۱، ۴۲۷ ـ ۴۳۵، که این قصیده را به یک فرد و رخداد را به فردی دیگر نسبت داده است). افزون بر این وی در جایهای دیگر نیز زمانه را نکوهش کرده و از تلخکامی و تنگدستی خویش نالیده است (نک‍: ثعالبی، ۳۵۲/۲ ـ ۳۵۴).

به نظر می‌آید که ابن نباته پس از این سیر و سفرها به بغداد بازگشته است. همدانی در ضمن شرح رخدادهای سال ۳۶۴ ق و چیرگی عضدالدوله بر بغداد و دستگیری بختیار، بخشی از قصیده‌ای را که ابن نباته در مدح وی گفته و در آن به پیروزی او اشاره کرده، آورده است (ص ۲۲۰). وی پس از بازگشت عضدالدوله از موصل در ۳۶۸ ق نیز قصیده‌ای در مدح او سروده است (بارودی، ۱۸۸/۲ ـ ۱۸۹). از این دوران به بعد از زندگی ابن نباته اطلاعی در دست نیست. در *الفهرست* آمده است که وی حدود سال ۴۰۰ ق به طور پنهانی می‌زیسته است (ابن ندیم، ۱۹۵)، اما از علت این امر سخنی به میان نیامده است. سرانجام شاعر در ۷۸ سالگی درگذشت و در مقبرۀ خیزران در قسمت شرقی بغداد به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۱۹۲/۳). مهیار دیلمی پس از مرگ شاعر لامیه‌ای در ۶۲ بیت در رثای او ساخت و با بزرگی از وی یاد کرد (۵۴/۳ ـ ۵۸) که حکایت از دوستی و پیوستگی او با ابن‌نباته دارد.

شعر ابن نباته را همه ستوده‌اند. ابوحیان توحیدی وی را شاعر بلامنازع وقت خوانده است (*الامتاع*، همانجا). ثعالبی نیز او را ستایش کرده و از بزرگان شعرا شمرده است. به عقیدهٔ وی شعر ابن‌نباته الفاظی قریب و ساده و معانی بلند و نظامی پیوسته دارد (۳۴۹/۲). به گفتهٔ ابن خلکان وی سبک نیکو را با معنی زیبا یکجا گرد آورده است (۱۹۰/۳). دیگران نیز بر فصاحت، زیبایی، روانی و دلنشینی شعر او تأکید کرده‌اند (نک: خطیب، ۴۶۶/۱۰؛ سمعانی، همانجا؛ ابن جوزی، ۲۷۴/۷؛ ابن فضل الله، ۳۸۶/۱۵). بهره‌مندی شعر او از این ویژگیها، نام وی را پایدار وپرداخته‌های او را مورد توجه مردمان ساخته است. جرجانی (ص ۶۹، ۱۲۱ ـ ۱۲۲، جم) در علوم ادب و یاقوت (۱۵۹/۱، ۷۲۵/۲، جم) در جغرافیا، به اشعار او استشهاد کرده‌اند. برخی اشعار ابن نباته که چون ضرب‌المثل و سخنان حکمت‌آمیز زبان زد مردم بوده، بر شهرت او افزوده است (ابن خلکان، ۱۹۲/۳؛ نیز نک: ابن اثیر، *اللباب*، ۲۹۴/۳؛ ابن فضل‌الله، ۳۸۶/۱۵ ـ ۳۸۷؛ صفدی، ۵۳۳/۱۸).

برخی، غرور و رفتار تکبرآمیز ابن نباته را نکوهیده‌اند، چه، گویند که او هیچ کس را در شعر فراتر از خویش نمی‌دیده است (خطیب، همانجا؛ نیز نک: ثعالبی، ۳۵۶/۲). ابوحیان توحیدی نیز نوعی جنون و وسواس به او نسبت داده است (همان، ۱۳۷/۱). بخش عمدهٔ اشعار ابن نباته را مدایح تشکیل می‌دهد که بیشتر، یا به سیف‌الدولهٔ حمدانی تقدیم شده، یا به عضدالدوله و خاندان او. ثعالبی بخشی از قصاید اورا در بارهٔ عضدالدوله آورده است (۳۶۰/۲ ـ ۳۶۱). شاعر در یکی از اینها عضدالدوله را وارث مجد و عظمت ساسانیان دانسته است (همدانی، همانجا؛ بارودی، ۱۸۰/۲).

معروف‌ترین ممدوحان او، اینانند: عزالدوله (همو، ۲۱۷/۲ ـ ۲۱۸)، بهاء الدوله (همو، ۱۸۳/۲ ـ ۱۸۶)، صمصام الدوله (همو، ۱۸۱/۲)، شرف الدوله (همو، ۱۹۱/۲ ـ ۱۹۲)، حمدان بن ناصرالدوله (همدانی، ۲۰۲؛ ابن خلکان، ۲۸۱/۲)، صاحب بن عباد که شاعر مدایح خود را از عراق نزد او می‌فرستاده است (ثعالبی، ۱۸۹/۳؛ نیز نک: بارودی، ۱۷۳/۲ ـ ۱۷۴، جم)، ابوسعید بن وهب نصرانی کاتب (همدانی، ۱۵۸)، مهلبی وزیر معزالدوله (همو، ۱۶۴؛ ثعالبی، ۳۵۸/۲ ـ ۳۵۹)، ابوالعلاء صاعد بن ثابت (همو، ۳۵۹/۲ ـ ۳۶۰) و ابوعلی ابن ابی الریّان (ابن اثیر، *الکامل*، ۴۵۶/۹).

ابن نباته در وصف نیز مهارت خویش را بازنموده است. قصیدهٔ وی در سپاسگزاری از سیف‌الدوله برای اسبی که به او هدیه کرده بود، نمونه‌ای از این دست است که به گفتهٔ ابن خلکان به غایت بدیع و نو است (۱۹۰/۳). در قصیده‌ای دیگر آتشی را که در حضور عضدالدوله در جشن سده برمی‌افروخته‌اند، به وصف آورده است (ثعالبی، ۳۶۱/۲). ثعالبی (۳۶۱/۲ ـ ۳۶۲) و ابن فضل الله (۳۸۸/۱۵ ـ ۳۹۶) ابیاتی از او نقل کرده‌اند که قدرت او را در وصف نشان می‌دهد. وی در غزل و نسیب نیز دستی داشته و ثعالبی (۳۵۰/۲ ـ ۳۵۲) قطعاتی از این نوع را در کتاب خود آورده است. جز این، قطعه‌هایی نیز در فخر و حماسه (ثعالبی، ۳۵۴/۲ ـ ۳۵۷)، هجا (ابن فضل الله، ۳۹۵/۱۵، ۳۹۸) و رثا (بارودی، ۳۴۶/۳ ـ ۳۵۴) از او روایت شده است.

در اشعار و آثار ابن نباته به پاره‌ای از رویدادهای تاریخی چون کشتار جمعی از خفاجه در ۴۰۲ ق (ابن اثیر، همان، ۲۳۵/۹) اشارت رفته است. از کسانی که شعر ابن نباته را روایت کرده‌اند، می‌توان اینان را یاد کرد: ابوالقاسم تنوخی (خطیب، سمعانی، همانجاها؛ ابن اثیر، *اللباب*، همانجا)؛ اصبهدوست بن محمد دیلمی (سمعانی، ابن اثیر، همانجاها)؛ علی بن محمد حربی (ابن جوزی، همانجا)؛ ابوالحسن علی بن عمر قزوینی (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۷۰/۹ ـ ۵۷۱)؛ عمیدالرؤساء محمد بن ایوب وزیر (ذهبی، سیر، ۴۶/۱۸؛ صفدی، ۲۳۵/۲)؛ ابوالفتح عبدالواحد بن حسین ابن شیطا (خطیب، همانجا؛ ذهبی، *تاریخ*، ۴۹/۱۱).

از شاگردان او می‌توان حسین بن عبدالرحمن نباتی را نام برد (فیروزآبادی، ۱۵۹/۱). با توجه به وجود اصبهدوست دیلمی شیعی در شمار راویان شعر ابن نباته (نک: ابن اثیر، همان، ۱۰۶/۱۰)، قصیدهٔ رثائیهٔ مهیار دیلمی شیعی و همچنین ارتباط وی با دربار حمدانیان حلب و بویهیان عراق و ایران، می‌توان پنداشت که ابن نباته متمایل به مذهب شیعه بوده است.

اگر چه ابن ندیم نام ابن نباته را در ردیف شاعران پس از ۳۰۰ ق «که نویسنده نبوده‌اند» آورده است (ص ۱۹۴ ـ ۱۹۵)، لیکن از آنچه ابن خلکان (۱۰۶/۵) در بارهٔ گفت و گوی وی با ابن عمید در ری نقل می‌کند، چنین برمی‌آید که ابن نباته در نویسندگی نیز دستی داشته است. افزون بر این، «مقامه»‌ای از وی در برلین موجود است (GAL, I/94) که می‌تواند مؤید این نظر باشد. اشعار ابن نباته نخستین بار توسط ابونصر سهل بن مرزبان به خراسان رسید. سهل آنها را همراه با آثار دیگری که از بغداد آورده بود، به ثعالبی (۳۴۹/۲ ـ ۳۵۰) سپرد و بدین سان، بخشی کوچک از شعر ابن نباته، از منبعی اصیل در یتیمه نقل شد. از *دیوان* او نسخه‌هایی چند در احمدیه، نورعثمانیه و دارالکتب برجای مانده است (GAS, II/595). *دیوان* ابن نباته نخستین بار به وسیلهٔ عبدالامیر مهدی حبیب طائی در ۲ جلد (بغداد، ۱۹۷۷ م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن فضل الله عمری، احمد ابن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، چاپ عکسی، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ همو، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ بارودی، محمود سامی پاشا، *مختارات*، قاهره، ۱۳۲۷ ق؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ جرجانی، عبدالقاهر، *اسرارالبلاغة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۵۴ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت،

۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ شکعه، مصطفی، *فنون الشعر فی مجتمع الحمدانیین*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ایمن فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ فیروزآبادی، *قاموس*؛ مهیار دیلمی، *دیوان*، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰ م؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL; GAS.

محمدرضا ناجی

اِبْنِ نُباته، عبدالرحیم بن محمد بن اسماعیل بن نباتهٔ فارقی (۳۳۵-۳۷۴ ق/ ۹۴۶-۹۸۴ م)، خطیب نام‌آور روزگار حمدانیان. برخی نام او را عبدالرحمن نیز آورده‌اند (ابن اثیر، نصرالله، ۲۰۴/۳). وی از میّافارقین در دیار بکر برخاسته بود (ابن اثیر، علی، ۲۹۴/۳؛ ابن خلکان، ۱۵۶/۳) و فرزندان او تا اوایل سدهٔ ۷ ق در همانجا می‌زیسته‌اند (ابن اثیر، علی، همانجا) و در میان آنان خطیبانی صاحب نام ظهور کرده‌اند (همانجا؛ نیز نک‍: ابن فوطی، ۴(۱)/۳۹۰-۳۹۱، ۵۹۳-۵۹۴؛ ابن تغری بردی، ۱۴۶/۴). از باب انتساب به همین شهر است که گاه به او نسبت فارقی داده‌اند، اما نمی‌دانیم چرا یافعی (۴۰۳/۲)، عامری (ص ۳۲۱) و ابن عماد (۸۳/۳) زادگاه او را عسقلان و محل اقامت وی را مصر دانسته‌اند.

از زندگی این خطیب اطلاعی جز چند روایت تردیدآمیز در دست نیست. ابن خلکان از قول ابن ازرق فارقی (ﻫ م) گوید: ابن نباته در ۳۳۵ ق زاده شد و در ۳۷۴ ق در میافارقین درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (۱۵۷/۳؛ قس: یافعی، ۴۰۴/۲، که سال ولادت او را ۳۵۰ ق نقل کرده؛ ابن قنفذ، ۲۳۱، وفات او را در ۴۰۹ ق دانسته؛ زرکلی، ۳۴۸/۳، که محل وفات او را حلب نوشته است).

بنابر سخن ابن خلکان و منابع دیگر ابن نباته ۳۹ سال زیسته است، امّا ذهبی گوید که وی از ۳۵۱ ق به بعد به ایراد خطبه پرداخت و در آن زمان خود خطیبی شناخته شده بود (نک‍: ابن نباته، ۱۹۱ - ۱۹۵) و با متنبی مجالست داشته است. از این رو ولادتش باید پیش از ۳۳۵ ق بوده باشد (ذهبی، سیر، ۳۲۲/۱۶، *تاریخ*، ۵۵۹، قس: *العبر*، ۱۴۳/۲). سخن ابن شداد (۳(۱)/۳۰۵-۳۰۶) و ابن تغری بردی (۳۲۲/۳) نیز همین معنی را می‌رساند. به روایت آن دو، سپاهیان روم در ۳۴۸ ق پس از پیشروی در سرزمینهای اسلامی و کشتار و تخریب، به سوی دیاربکر روی آوردند و به میافارقین رسیدند و آنجا را مدّتی در محاصره گرفتند. در این روزگار بود که ابن نباته به ایراد خطابه‌های شورانگیز خویش موسوم به «خطب جهادیه» پرداخت (نک‍: ابن نباته، ۱۸۷-۱۹۰، جم؛ کانار، ۱۲۹-۱۳۲).

ابن نباته، چنانکه گفته شد، در حلب با متنبی دیدار و مجالست داشته است و به روایتی، بخشی از *دیوان* شاعر را نزد وی استماع کرده (ابن خلکان، ۱۵۶/۳) و همراه او در دربار سیف‌الدولهٔ حمدانی (حک ۳۳۳-۳۵۶ ق) خدمت می‌کرده است (همانجا؛ ابن شداد، ۳(۱)/۳۰۲). وی در حلب، منصب خطابت را از طرف سیف‌الدوله عهده‌دار شد (ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۲۱/۱۶) و از آنجا که سیف‌الدوله همواره در جهاد و کارزار بود، ابن نباته خطبه‌های بسیاری دربارهٔ جهاد پرداخت تا مردم را بدان تکلیف شرعی ترغیب کند و به یاری سیف‌الدوله برانگیزد (ابن خلکان، همانجا). در برخی از این خطبه‌ها از سیف‌الدوله (نک‍: ابن نباته، ۲۷۹، ۲۸۳-۲۸۶) و فرزندش ابوالمکارم (همو، ۲۷۹-۲۸۰) به تمجید یاد شده است. با این حال، برخی وظیفهٔ خطیبی او را در حلب پس از مرگ سیف‌الدوله می‌دانند (ذهبی، همان، ۳۲۲/۱۶) و صفدی اساساً دربارهٔ خطابت او در حلب تردید کرده است (*الوافی*، ۳۸۸/۱۸).

ابن نباته در موصل نیز به ایراد خطبه‌هایی دربارهٔ جهاد پرداخته است (نک‍: ابن نباته، ۲۳۲-۲۳۵) و در یکی از آنها (همو، ۲۳۵-۲۳۷) نام ناصرالدولهٔ حمدانی را به توریه آورده و از او ستایش کرده است. درهرحال این خطبه‌ها مایهٔ شهرت او گشت و وی در ادب سرآمد شد (نک‍: ابن خلکان، همانجا)؛ خطبه‌های او را اغلب مؤلفان (ابن اثیر، علی، همانجا؛ ابن خلکان، همانجا؛ ابوالفداء، ۱(۴)/۱۴؛ ابن شاکر، عیون، ۸۳؛ صفدی، همانجا) ستوده و بر بلاغت، فصاحت، معانی نو و سلاست عبارات وی گواه گرفته‌اند (ذهبی، همان، ۳۲۱/۱۶-۳۲۲). مردم شیفتهٔ خطبه‌های او بودند و آنها را برترین خطبه‌ها می‌شمردند (یاقوت، ۵۳/۱۳؛ ابن اثیر، نصرالله، ۲۷۸/۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۲۱۱/۷). برخی این خطبه‌ها را حفظ می‌کرده‌اند و گاهی تدریس می‌شده (ابن فوطی، ۴(۱)/۳۱۱، ۳۹۰-۳۹۱؛ ذهبی، همان، ۳۵۵/۲۳) و نیز عبارات آن مورد بحث قرار می‌گرفته است (نک‍: سبکی، ۱۳۶/۸). چنانکه صفدی (*نصرة الثائر*، ۶۴-۶۵) حفظ بخشی از خطبه‌های ابن نباته را در پرورش قریحهٔ نویسندگی لازم می‌شمرد.

گفتنی است که خطبه‌ها و نوشته‌های حضرت علی (ع) بر خطبه‌های ابن‌نباته، تأثیر و نفوذی انکارناپذیر گذارده است. به روایت صفدی (*الوافی*، همانجا) و ابن‌شاکر (عیون، همانجا) از سبط ابن‌جوزی، ابن‌نباته سخنان علی (ع) (*نهج‌البلاغة*) را از حفظ داشته و بیشتر کلمات و خطبه‌های خویش را از معانی آن بر می‌گرفته است. او خود می‌گوید: «گنجی پایان ناپذیر از خطبه‌ها را حفظ کردم و از مواعظ علی‌بن ابی‌طالب (ع) ۱۰۰ فصل را به خاطر سپردم» (ابن ابی الحدید، ۲۴/۱، به نقل از ابن‌نباته). بدین سان وی در رعایت فنون بدیع و زیورهای لفظی و معنوی، دقت و وسواسی تمام داشت. برخلاف *مقامات* حریری که به لحاظ وقوف بر ساکن، به اعراب کلمات وقعی نمی‌نهد، سجع ابن‌نباته تماماً معرب است (صفدی، ابن‌شاکر، همانجاها) و سجع را با موازنه جمع کرده است (مبارک، ۱۹۶). وی در ترصیع نیز دستی توانا داشته و شواهدی از آن در *المثل السائر* (ابن اثیر، نصرالله، ۳۶۳/۱ - ۳۶۴) آمده است. از دیگر فنون ادبی، تضمین و درج آیات *قرآن* در کلام است که در سخن ابن‌نباته جای ویژه‌ای دارد و به فراوانی به کار گرفته شده است. ابن‌اثیر مواردی از این نوع را در خطبه‌های او نشان داده و از بهترین نمونه‌های این فن شمرده است (همو، ۲۰۴/۳ - ۲۰۵). جز اینها، خیال‌انگیزی نیز در نثر ابن‌نباته بیش

و کم نمودار است و صحنه‌هایی چون صحرای عرفات، میدان رزم، تهاجم دشمن، دنیاطلبی و مانند آن را مصوّر ساخته است (نک: ابن‌نباته، ۱۷۲، ۱۷۹ ـ ۱۸۰، ۱۸۴، ۲۳۳، ۲۳۶ ـ ۲۳۷، ۳۸۰ ـ ۳۸۱؛ مبارک، ۱۹۷ ـ ۱۹۸).

خطبه‌های ابن‌نباته از سه قسمت تشکیل شده است: ستایش خدا و نعت پیامبر (ص)، ترغیب به ترس از خدا و روز رستاخیز و رعایت دستورهای اخلاقی و دینی به ویژه وظیفهٔ جهاد و درخواست یاری و رحمت الهی که با آیه‌ای از *قرآن* پایان می‌یابد (EI²). ابن‌نباته درضمن خطبه‌هایی که به مناسبتهای گوناگون پرداخته، به برخی از رخدادهای مهم‌روز نیز اشاره کرده‌است که‌از آن میان‌می‌توان‌این‌موارد را برشمرد: پیروزی نجا، غلام سیف‌الدوله، بر رومیان در شعبان ۳۵۱ق/۹۶۲م (ابن نباته، ۲۷۵ ـ ۲۷۸)، تسخیر حلب به دست رومیان در ذیقعدهٔ همان سال (همو، ۱۹۱ ـ ۱۹۸)، تدابیری که در صفر ۳۵۲ برای دفاع از میافارقین اتخاذ شد (همو، ۱۹۹ ـ ۲۰۲)، ورود مجاهدان داوطلب از خراسان به این شهر در ذیقعدهٔ همان سال (همو، ۲۰۲ ـ ۲۰۷) و کشته شدن نیکفوروس فوکاس[1] امپراتور بیزانس در ۹۶۹م (همو، ۲۳۸ ـ ۲۴۰؛ EI²).

با اینهمه، سخن سنجان، خطبه‌های ابن‌نباته را در معرض نقد نهاده و از دید آرایش ظاهر و نیز محتوا بر او خرده‌ها گرفته‌اند. ابن ابی الحدید که در پیشاپیش این گروه است، پس از ذکر بخشهایی از سخنان و خطب او دربارهٔ معاد و جهاد (۹۳/۲، ۱۵۱/۵ ـ ۱۵۲، ۲۱۲/۷، ۲۱۴ ـ ۲۱۵، ۱۶۲/۱۱، ۱۱۴/۱۳) و اعتراف به فضل و تقدم وی بر دیگر خطیبان و حُسن بیشتر خطبه‌های او (۲۱۱/۷، ۲۱۶)، گفتار وی را در مقایسه با کلام حضرت علی (ع)، نارسا، تصنّعی، تکلف‌آمیز و متأثر از واژگان نوخاستگان می‌شمرد (۸۰/۲ ـ ۸۵، ۲۱۱/۷ ـ ۲۱۶) و جاهایی چند را که برگرفته و مسروق از کلام امیرالمؤمنین (ع) است، نشان می‌دهد (۸۰/۲ ـ ۸۵). ابن‌اثیر نیز از برخی موارد که وی با استعمال پاره‌ای الفاظ، از فصاحت دور افتاده است، یاد می‌کند (ابن‌اثیر، نصر الله، ۲۳۸/۱؛ نک: ابن‌نباته، ۴) و بیشتر سجعهای او را فاقد شرایط کامل می‌داند (ابن‌اثیر، نصرالله، ۲۷۸/۱ ـ ۲۷۹). تاج‌الدین کندی که بر خطب او شرح و حاشیه نوشته (صفدی، همان، ۳۹۰/۱۸؛ حاجی خلیفه، ۷۱۴/۱)، مواردی از فساد معنی، اعراب، تصریف و لغت را در خطب او نشان داده‌است (صفدی، همانجا) و موفق الدین عبداللطیف‌بن یوسف بغدادی در شرح خویش بر خطب او (نک: ابن‌شاکر، *فوات*، ۳۸۶/۲؛ GAL,S,I/881) به این ایرادها پاسخ گفته است (صفدی، همانجا). مبارک نیز خطبه‌های او را از نظر اندیشه و محتوا، سطحی و کم‌مایه می‌داند. به گفتهٔ وی، ابن‌نباته همواره از مرگ و معاد سخن می‌گوید و در خطبه‌های جهادیهٔ او نیز چیزی که نشان از ژرفای اندیشه و بلندی خیال داشته و شایستهٔ جاودانگی باشد، به دشواری یافت می‌شود (۱۹۸/۱ ـ ۱۹۹).

از منهب ابن‌نباته اطلاع دقیقی در دست نیست. صفدی (همان، ۳۸۸/۱۸) با استشهاد به برخی کلمات وی گفته است که از آنها بوی گرایش به اعتزال می‌آید و شوشتری (۵۴۵/۱) او را از دوستداران اهل‌بیت برشمرده است. گویند ابن‌نباته پس از آنکه خطبهٔ منام (نک: ابن‌نباته، ۹۴ ـ ۹۷) را در روز جمعه ایراد کرد، به هنگام شب پیامبر (ص) را در خواب دید که او را خطیب الخطباء خواند و گرامی داشت. وی از تأثیر آن رؤیا چنان مسرور و منقلب شد که تا ۱۸ روز لب به طعام و نوشیدنی نگشود و در پی آن درگذشت (ابن‌خلکان، ۱۵۶/۳ ـ ۱۵۷).

دیوان خطب ابن‌نباته که تنها اثر برجای ماندهٔ اوست، در حدود سال ۶۲۰ق/۱۲۲۳م به همراه خطبه‌های پسر او ابوطاهر محمدبن عبدالرحیم و خطبه‌های نواده‌اش ابوالفرج طاهر، گردآوری شده است (*آلوارت*، III/437-438). این کتاب تاکنون چندین بار در قاهره و بمبئی و نیز در بیروت با شرح کاملی از طاهر افندی الجزائری به چاپ رسیده است.

کسانی دیگر نیزکه‌براین *دیوان* شرح نوشته‌اند،اینانند:۱. ابوالبقاء عُکبری (ابن‌خلکان، ۱۰۰/۳؛ نیز نک: GAL,I/92; GAL,S,I/150)؛ ۲. عثمان‌بن یوسف قلیوبی (حاجی خلیفه، همانجا)؛ ۳. عبدالرحیم‌بن ابراهیم بارزی (نک: طاهر افندی، ۱۳؛ GAL, S، همانجا) که به ایرادهای وارد بر خطب ابن‌نباته پاسخ گفته است؛ ۴. سری‌الدین بن‌هانی (طاهر افندی، همانجا)؛ ۵. نسفی (حاجی خلیفه، همانجا). افزون بر این، گزیده‌هایی از این کتاب در برخی کتابخانه‌های جهان نگهداری می‌شود (نک: GAL، همانجا).

مآخذ: ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبة الله، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹ ـ ۱۹۶۱م؛ ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌اثیر، نصرالله بن محمد، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۷۹ ـ ۱۳۸۱ق/۱۹۵۹ ـ ۱۹۶۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، (حوادث ۳۶۵ ـ ۴۰۲ ق)، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن‌شداد، محمدبن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی عباره، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲م؛ ابن‌قنفذ، احمدبن حسن، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌نباته، عبدالرحیم بن محمد، *دیوان خطب*، با مقدمه و شرح طاهر افندی الجزائری، بیروت، ۱۳۱۱ق؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام* (حوادث ۳۵۱ ـ ۳۸۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *نصرة الثائر علی المثل السائر*، به کوشش محمد علی سلطانی، دمشق، ۱۹۷۲م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ایمن سید، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ طاهر افندی الجزائری، مقدمه و شرح بر دیوان خطب (نک: هم، ابن‌نباته)؛ عامری، یحیی‌بن ابی‌بکر، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ کانار، ماریوس، *نخب تاریخیة و ادبیة جامعة لأخبار الامیر سیف*

1. Nicephorous Phocas

الدولة‌الحمدانی، الجزائر، ۱۹۳۴م؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Ahlwardt; EI²; GAL; GAL,S.

محمد رضا ناجی

اِبْنِ نَبیه، ابوالحسن کمال‌الدین علی بن محمد (ح ۵۵۹-۶۱۹ق /۱۱۶۴ - ۱۲۲۲ م)، شاعر، ادیب و کاتب ایوبیان (ﻫ م). وی ظاهراً در فسطاط زاده شد، اما در قاهره نشو و نما یافت (نک‍: ابن نبیه، ۱۹ - ۲۰، ابیات ۶ و ۱۶؛ قس: EI²). از دوران کودکی، تحصیلات و استادان او اطلاعی نداریم، اما سروده‌های وی، نشان از وسعت اطلاع او در ادب و لغت و جز آن دارد.

ابن نبیه ظاهراً درحدود ۳۰ سالگی و احتمالاً از طریق قاضی فاضل (د ۵۹۶ ق)، وزیر معروف ایوبیان به دربار الملک العادل (د ۶۱۵ ق) در قاهره راه یافت و به مقامهای بلندی، ازجمله ریاست دیوان اوقاف جامع‌المعمورودیوان خراج و حساب رسید و گویا مدتی نیز منصب قضا را برعهده داشت (عباس، ۳۴۱/۷، به نقل از ابن شعار؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۲۵۷؛ خوانساری، ۲۶۴/۵؛ فروخ، ۴۷۳/۳). وی با قصیده‌هایی که در مدح الملک العادل (نک‍: ص ۹ - ۱۲) و رجال و اعیان مصر ازُ جمله قاضی اسعد بن ممّاتی (نک‍: ص ۷۶، ۷۷) و به ویژه قاضی فاضل (نک‍: ص ۶۶، ۷۷ - ۷۹، ۸۵ - ۸۸) و ابن‌شکر (ﻫ م) وزیر الملک العادل (نک‍: ص ۶۸ - ۶۹) می‌سرود (نیز نک‍: خوانساری، ۲۶۳/۵ - ۲۶۴؛ علی خان مدنی، ۲۵۰/۲)، پایگاه دولتی و اداری خود را استحکام می‌بخشید و زندگی را به دلخواه خود در آرامش و رفاه می‌گذراند (رکابی، ۸۲ - ۸۳؛ EI²). در ۵۹۸ ق الملک الاشرف موسی (د ۶۳۵ ق) به فرمان پدر از مصر راهی بلاد جزیره شد و شهرها را به تصرف درآورد (نک‍: زرکلی، ۳۲۷/۷، ۳۲۸) و در ۶۰۰ ق موصل را بر قلمرو خویش افزود (نک‍: رکابی، ۸۳). احتمالاً ابن نبیه در این احوال همراه الاشرف بوده، خاصه که می‌دانیم چون وی در نصیبین استقرار یافت، ابن نبیه سرپرستی دیوان رسائل او را عهده‌دار شد و کاتب خاص وی گردید (نک‍: ابن خلکان، ۳۳۴/۵؛ ابن شاکر، ۶۶/۳؛ ابن عماد، ۸۵/۵). در ۶۰۹ ق که الملک الاشرف مناطق دیگری را متصرف شد و محل اقامت خود را به شهر رَقّه منتقل کرد، ابن نبیه همچنان در نصیبین ماند، زیرا در منابع ما به حضور او در رقه اشاره نرفته است و نیز زمانی که الملک الاشرف پس از مرگ پدر در حلب مستقر گردید، ابن نبیه گاه مدایحی برای وی ارسال می‌داشت (نک‍: رکابی، ۸۶). همچنین فتح دمیاط (۶۱۸ ق) را با قصیده‌ای که گویند آخرین سرودهٔ اوست، در قلعهٔ نصیبین به الملک الاشرف شادباش گفت (ص ۶۴ - ۶۶، ۷۹ - ۸۱؛ ابن ایاس، همانجا؛ رکابی، ۸۵).

می‌توان گفت، ابن نبیه پس از ترک دیار مصر، مدایح خود را (بالغ بر ۳۵ قصیده و ۲ موشح، نک‍: ابن نبیه، جم)، به الملک الاشرف اختصاص داده است (نیز نک‍: ابن ایاس، ۱(۱)/ ۲۵۹؛ رکابی، ۸۳). هرچند قصیده‌هایی از او در مدح الناصرلدین الله (حک ۵۷۵ - ۶۲۲ ق) سی و چهارمین خلیفهٔ عباسی، نیز در دست است (ابن نبیه، ۲ - ۸؛ رکابی، ۹۴) که البتّه انگیزهٔ سرودن آنها و چگونگی روابط او با خلیفه معلوم نیست. به‌هرحال، ابن نبیه تا پایان عمر در ظل حمایت ایوبیان در نهایت عزت و حرمت زیست و چون وفات یافت، الملک الاشرف از درگذشت شاعر سخت اندوهناک شد (نک‍: عباس، ۳۴۱/۷، به نقل از ابن‌شعار) و یکی‌از شاعران نیز شعری در رثای‌وی سرود (خوانساری، ۲۶۷/۵ - ۲۶۸).

شاید بتوان ابن نبیه را که در شمار نوخاستگان نهاده‌اند (مثلاً قلقشندی، ۲۹۲/۱)، یکی از پیشتازان تجدید حیات شعر و ادب در مصر و شام در عصر ایوبیان به شمار آورد، هرچند شعر او به رغم حلاوتی که دارد، از جزالت و بلاغت چندان برخوردار نیست (نک‍: ابن خلدون، ۱(۵)/۶۹؛ قس: ابن ایاس، همانجا). وی در بدیهه‌سرایی استاد بوده (نک‍: ابن نبیه، ۴۰ - ۴۲، ۴۹ - ۵۰) و لغز نیز می‌سروده است (همو، ۷۰). تفننهای دیگر نیز در شعر داشته است، ازجمله آنکه قصیدهٔ «مِضمار الخواطر» را که خود آن را بی‌مانند خوانده است، چنان برساخته که حروف نقطه‌دار و بی‌نقطه از آغاز تا انجام، یک درمیان قرار گرفته‌اند (خوانساری، ۲۶۴/۵، این قصیده در *دیوان* نیامده است) یا آنکه در یک بیت، کلماتی را پشت سرهم آورده که هریک مقلوب کلمهٔ پیشین است (ابن نبیه، ۸۸).

ابن نبیه کلمات و تعبیرات قرآنی را فراوان و بی‌محابا در اشعارش اقتباس و تضمین می‌کرده و در این کار، راه افراط می‌پیموده است (برای نمونه، نک‍: همو، ۵ - ۷، ۶۶ - ۶۹)، تا آنجا که بزرگان علم و ادب آن را بر او خرده گرفته‌اند (ذهبی، همانجا؛ علی خان مدنی، ۲۵۰/۲ - ۲۵۱). بدین سان، سروده‌های ابن نبیه آکنده از صنعت است و در این باب تکیهٔ وی بر تشبیه، خصوصاً تشبیه بلیغ است. در مدح نیز از افراط و غلوّ پرهیز نکرده است (نک‍: ابن نبیه، ۵۷، جم). در اشعار او پاره‌ای کلمات فارسی به کار رفته که برخی از آنها کهن است و برخی دیگر از دوران اسلامی است (مثلاً بستان، ص ۱۴؛ همیان،ص ۱۴؛ دیوان، ص ۱۵؛ تاج، ص ۱۵، ۱۶؛ ایران، ص ۱۵، ۲۴؛ شاه ارمن، ص ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۴، که به عنوان لقبی برای الملک الاشرف به کار رفته؛ نرجس، ص ۱۶؛ بهرمان، ص ۲۱؛ جلنار، ص ۲۳؛ کیوان، ص ۲۴؛ دیباج، ص ۲۵). علاوه بر این، گاه کلماتی به کار برده که شاید تا آن زمان در شعر عربی به کار نرفته باشد: کُلَهْبَنْد (ص ۱۴) و نیز شکل کاملاً فارسی چوگان (ص ۱۴) به جای صولجان که در میان عربها معروف بوده است یا سوسان (ص ۱۴، ۲۳) به جای سوسن و نیز کلمهٔ شربوشه (= نوعی کلاه، ص ۱۵) نیز قابل توجه است.

ابن نبیه علاوه بر مدح، در رثاء (نک‍: همو، ۸ - ۹، ۷۳ - ۷۶)، غزل و خمریات نیز طبع آزمایی کرده است (نک‍: همو، جم). برخی از اشعار وی چندان شیوا و استوار بود که شاعرانی چون صفدی و ابن نباتهٔ مصری را به معارضه با قصیده‌های وی وامی‌داشت (رکابی، ۹۲). او همواره قصاید خود را به شیوهٔ قدما، با نسیب آغاز می‌کرده است.

لطافت شعر وی آنچنـان است که کارلایل[1]، یکی از قصیده‌های او را به انگلیسی برگردانیده و در «نمونه‌هایی از شعر عرب[2]» آورده است (GAL, I/304؛ زیدان، ۱۶/۳؛ قس: EI^2).

تنها اثر برجای مانده از ابن نبیه *دیوان* شعر اوست. به گمان صفدی، شاعر از ناب‌ترین اشعار خود گلچینی فراهم ساخته بوده است. دیوانی که اینک دردست داریم، احتمالاً *دیوان* جمع‌آوری شدهٔ خود وی و شامل همهٔ آثار او نیست (ابن شاکر، همانجا؛ خوانساری، ۲۶۳/۵). بیشتر اشعار موجود را مدایحی تشکیل می‌دهند که برحسب نام ممدوح، «خلیفیات»، «عادلیات»، «اشرفیات» خوانده شده‌اند (قس: GAL، همانجا). *دیوان* ابن نبیه نخستین بار در قاهره (۱۲۸۰ ق) به کوشش عبدالله پاشافکری چاپ سنگی شده، سپس در بیروت (۱۲۹۹ ق) و در قاهره (۱۳۱۳ و ۱۳۱۵ ق) به کوشش همو به چاپ رسیده است. نسخهٔ چاپ بیروت علاوه بر دو موشح، حدود ۱۵۷۰ بیت از سروده‌های ابن نبیه را که در قالب قصیده، قطعه، دو بیت و تک بیت سروده شده است، دربردارد. عمر محمد اسعد نیز *دیوان* ابن نبیه را با مقدمه و تعلیقات خویش در دمشق (۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م) در ۵۲۷ صفحه به چاپ رسانید که عیناً در بیروت (۱۹۶۹ ـ ۱۹۷۰ م) تجدید چاپ گردید.

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن نبیه، علی بن محمد، *دیوان*، بیروت، ۱۲۹۹ ق؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رکابی، جودت، *الادب العربی من الانحدار الی الازدهار*، دمشق، ۱۹۸۲ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ عباس، احسان، تعلیقات بر *وفیات الاعیان* (نک‍: هم‍، ابن خلکان)؛ علی خان مدنی، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ نیز: EI^2;GAL.

عباس حجت جلالی

اِبْنِ نَجّار، ابوالحسن محمدبن جعفر بن محمد بن هارون تمیمی کوفی (۱۶ محرم ۳۰۳ ـ جمادی الاول ۴۰۲/ اول اوت ۹۱۵ ـ دسامبر ۱۰۱۱)، محدث، مقری و نحوی. وی در کوفه زاده شد. در سال تولد او اختلاف هست. یاقوت (*ادبا*، ۱۰۴/۱۷) برخلاف دیگر منابع (نک‍: خطیب، ۱۵۹/۲)، به نقل از وزیر مغربی، سال تولد وی را ۳۱۱ ق آورده است. وی از مشایخ کوفه، بصره و بغداد بهره برد. از میان شیوخ و استادان او باید از ابوبکرابن درید ازدی، ابراهیم بن محمد نفطویه، محمدبن یحیی صولی، احمدبن محمدبن سعید ابن عقده، محمدبن قاسم بن زکریا محاربی، عبدالعزیز بن یحیی جلودی، محمدبن حسین خثعمی اشنانی و پدرش نام برد (مفید، ۲۲؛ ابن شاذان، ۸۹؛ ابوعبدالله علوی، *التعازی*، ۲۴، *فضل زیارة*، ۴۰؛ خطیب، ۱۵۸/۲ ـ ۱۵۹). عمر طولانی ابن نجار او را از طبقه‌ای عالی در سند برخوردار ساخت. در میان شاگردان و راویان وی باید شیخ مفید، ابن شاذان قمی، ابوعبدالله علوی، علی‌بن محمد خزاز، احمدبن علی نجاشی، حسین‌بن علی وزیر مغربی، ابوالقاسم ازهری واحمدبن عبدالواحد وکیل را نام برد. وی حتی در ۳۹۱ ق در ۸۸ سالگی در بغداد حدیث می‌گفته است (مفید، ابن شاذان، ابوعبدالله علوی، همانجاها؛ خزاز، ۳۰۰؛ نجاشی، ۶۷؛ خطیب، ۱۵۹/۲؛ یاقوت، همانجا).

ابن نجار علاوه بر حدیث و نحو در قرائت نیز دست داشت، به ویژه قرائت عاصم و حمزه را نزد مشایخ این علم فرا گرفته بود. از استادان قرائت او باید به حسن‌بن داوود نقّار، محمدبن حسن بن یونس نحوی و نیز پدرش اشاره کرد. وی خود به کسانی چون ابوعلی غلام هرّاس، حسن‌بن محمد بغدادی و ابوعلی عطار قرائت آموخت و روایاتش در آثار مقریانی مانند ابن سوار در *المستنیر*، ابوالعلاء همدانی در *غایة الاختصار* و ابوالعز قلانسی در *الکفایة* آمده است (همانجا؛ ابن جزری، ۱۱۱/۲). او به تاریخ نیز علاقه‌مند بود و بنابر نقل نجاشی (ص ۴۲۸) کتاب *الجمل* نصربن مزاحم را نزد احمدبن محمدبن سعید ابن عقده خوانده بود (نیز نک‍: آثار). برخی از رجال‌شناسان همچون احمدبن محمد عتیقی و سمعانی وی را توثیق کرده‌اند و سمعانی یادآور شده که ابن نجار در زمان خویش شیخ و بزرگ محدثان کوفه به شمار می‌رفته است (خطیب، همانجا؛ سمعانی، ۳۴/۱۳).

در منابع اطلاعی دربارهٔ مذهب او داده نشده است، تنها قراینی چون وجود عالمان نامدار شیعه در میان شاگردانش و نیز برخی روایات وی در فضایل اهل بیت (ع) قابل توجه است (مثلاً ابوعبدالله علوی، *الاذان*، ۳۰، *فضل زیارة*، ۳۸، جم‍؛ عمادالدین طبری، ۱۰۸). همچنین دراین زمینه باید افزود که نجاشی در *رجال* (ص ۱۱۱، ۴۱۶، جم‍) با عناوینی چون محمدبن جعفر ادیب و محمدبن جعفر مؤدب از ابن نجار نام برده و به نقل از وی بسیاری از آثار امامیه را از ابن عقده روایت کرده است.

آثـار: ۱. *الاستدراک لما اغفله الخلیل* (بغدادی، ۷۰/۱)؛ ۲. *تاریخ الکوفة* (یاقوت، همانجا) که *المنصف* نیز خوانده می‌شده و مورد استفادهٔ کسانی چون یاقوت در *ادبا* (۸/۳، ۱۱۰/۸) و *بلدان* (۶۳۳/۴) و ابن طاووس در *فرحة الغری* (ص ۷۱) قرار گرفته است (نیز نک‍: قفطی، ۸۴/۳)؛ ۳. *التحف والطرف*؛ ۴. *روضة الاخبار ونزهة الابصار*؛ ۵. *القراءات*؛ ۶. *مختصر فی النحو*؛ ۷. *الملح والمسارّ*؛ ۸. *الملح والنوادر* (یاقوت، *ادبا*، ۱۰۴/۱۷).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ ابن شاذان، محمدبن احمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن طاووس، عبدالکریم بن احمد، *فرحة الغری*، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ ابوعبدالله علوی، محمدبن علی، *الاذان*، به‌کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، دمشق، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ همو، *التعازی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *فضل زیارة الحسین* (ع)، به‌کوشش احمد

---

1. Carlyle
2. *Specimens of Arab Poetry*.

حسینی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ خزاز، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ عمادالدین طبری، محمدبن محمد، *بشارة المصطفی لشیعة المرتضی*، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ مفید، محمدبن محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به‌کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*.

حسن انصاری

اِبْنِ نَجّار، ابوعبدالله محب الدین محمدبن محمود بن حسن‌بن هبة الله بن محاسن (۲۳ ذیقعدهٔ ۵۷۸ ـ ۵ شعبان ۶۴۳ ق/ ۲۰ مارس ۱۱۸۳ ـ ۲۶ دسامبر ۱۲۴۵ م)، مورخ، محدث، رجال‌شناس و ادیب شافعی مذهب بغدادی. او در بغداد زاده شد. پدرش مردی نجار و مادرش صفیه دختر کثیربن سالم هیتی، از خاندانی اهل دانش بود (نک: یاقوت، *ادبا*، ۴۹/۱۹؛ سمعانی، ۶۶۰/۵؛ منذری، ۳۱۹/۲؛ ذهبی، سیر، ۱۳۴/۲۳). وی ۷ ساله بود که پدرش را از دست داد (ابن نجار، *ذیل*، ۱۵۱/۴).

در کودکی حافظ قرآن شد و پس از آن به فراگیری نحو عربی و استماع و کتابت حدیث آغاز کرد (ابن شعار، ۵۶۰/۲؛ ابن فوطی، *الحوادث*، ۲۰۵). در نظامیهٔ بغداد نیز به تحصیل علم پرداخت و در دوره‌ای نسبتاً طولانی در زادگاهش نزد کسانی چون ابن جوزی، عبدالوهاب بن سُکَینهٔ بغدادی و ذاکربن کامل خفّاف دانش آموخت و حدیث شنید (ابن نجار، همان، ۳۶۰/۱، ۷/۳؛ ابن شعار، همانجا). سپس به حجاز رفت و در ۶۰۷ ق در مکه و چندی در مدینه استماع حدیث کرد. در ۶۰۸ ق وارد شام شد و در آنجا نزد ابوالیمن کندی به تحصیل علم پرداخت. در همین سفر در حلب نیز اندکی درنگ کرد و در راه بازگشت به بغداد، از شیوخ حرّان، موصل، تکریت و جز آنها نیز حدیث شنید (همو، ۵۶۰/۲ ـ ۵۶۱؛ ذهبی، همان، ۱۳۲/۲۳).

ابن نجار در ۶۰۹ ق در موطن خود بود، اما اندکی بعد روی به شرق نهاد (ابن نجار، همان، ۲۲۳/۳؛ ابن شعار، همانجا) و در شهرهای همدان و اصفهان به طلب دانش برخاست و سپس به خراسان رفت و در نیشابور از کسانی چون مؤیدبن محمد طوسی و در مرو از عبدالرحیم، فرزند عبدالکریم سمعانی بهره‌ها برد و در بازگشت به بغداد در بسطام، دامغان، ری، ساوه، همدان و شهرهای دیگر از مشایخ عصر حدیث شنید و به تکمیل تحصیلات خود پرداخت. اقامت ابن نجار در این نوبت در بغداد نیز دیری نپایید و یک سال بعد راه سفر در پیش گرفت و برای بار دوم به بلاد جبل روی نهاد و به نهاوند و سپس به اصفهان درآمد و چندی در آن شهر اقامت گزید. به نظر می‌رسد او در همین دوره، باز به خراسان رفته باشد (نک: همانجا؛ ابن دمیاطی، ۲۸۹). چون مغولان بر اصفهان چیره شدند، ابن نجار به بغداد بازگشت (۶۲۰ ق) و سپس راه شام در پیش گرفت و در آنجا مدتی به تدریس و تحدیث پرداخت. در ۶۲۱ ق به مصر رفت و از مشایخ آنجا و اسکندریه بهره جست (ابن نجار، همان، ۱۲/۱، ۷/۳؛ ابن شعار، همانجا؛ نیز نک: ابن مستوفی، ۳۶۰/۱). در مصر الملک الکامل ایوبی (حک ۶۱۵ ـ ۶۳۵ ق/ ۱۲۱۸ ـ ۱۲۳۸ م) وی را نواخت و از او خواست در آنجا اقامت گزیند، اما نپذیرفت (ابن نجار، همان، ۶۵/۵؛ ابن شعار، همانجا).

آنچه در مورد مسیر سفرهای ابن نجار گفته شد، برداشتی از اطلاعات داده شده توسط ابن شعار در *عقودالجمان* و تکمیل آن توسط منابع دیگر بود، اما در برخی منابع از گذار وی بر شهرهایی چون غور و یمن نیز سخن رفته است. (نک: ابن فوطی، *تلخیص*، ۳۳۹).

ابن نجار سرانجام پس از سالها سفر در ۶۲۴ ق در بغداد رحل اقامت افکند (ابن شعار، همانجا؛ ابن فوطی، *الحوادث*، ۲۰۶). مدت زمان این سفرها را، منابع به اختلاف ۲۷ یا ۲۸ سال آورده‌اند (یاقوت، همان، ۴۹/۱۹ ـ ۵۰؛ ابن فوطی، همان، ۲۰۵)، اما با توجه به تاریخ آغاز سفرها و سال بازگشت او به بغداد (نک: سطور پیشین)، باید گفت که این ارقام جز تحریفی از اعداد ۱۷ یا ۱۸ نیست. وی در طول سفرهایش علاوه بر شنیدن حدیث و فراگیری معارف اسلامی به ادب نیز می‌پرداخته و از محضر شاعران بسیاری استفاده می‌برده و در عین حال از جمع‌آوری اطلاعات رجالی و تاریخی برای تألیف کتابهایش به ویژه *ذیل تاریخ بغداد*، غافل نمانده است (نک: سطور بعد).

ابن نجار دورهٔ پایانی عمر خود را در بغداد به تدریس و تألیف گذراند و پس از تأسیس مدرسهٔ مستنصریه (۶۳۱ ق) به تدریس در آنجا گمارده شد. سرانجام وی در ۶۴۳ ق در بغداد از دنیا رفت و در گورستان باب‌الحرب دفن شد. در رثای او مرثیه‌های بسیاری سرودند. بنا به وصیت او کتابخانه‌اش وقف مدرسهٔ نظامیه گردید (همو، *تلخیص*، ۳۳۹، *الحوادث*، ۲۰۶؛ ذهبی، همان، ۱۳۳/۲۳؛ ابن کثیر، ۷(۱۳)/۱۸۱).

ابن نجار از مشایخ و استادانی بسیار بهره جسته و چنانکه خود در *معجم الشیوخ* (نک: دنبالهٔ مقاله) یادآور شده، محضر بیش از ۳۰۰۰ شیخ را درک کرده بوده است. او به گفتهٔ ذهبی (همان، ۱۳۲/۲۳)، از روایات معاصران خویش نیز پرهیز نداشته و چندان در بند علوّ سند نبوده، شاید از آن رو که ناچار بوده است برای تألیف *ذیل تاریخ بغداد* از اطلاعات رجالی و تاریخی معاصران خویش هم بهره جوید. در میان مشایخ و استادان وی، جز آنچه پیش‌تر گذشت، نام عمادالدین کاتب اصفهانی، ابومحمد قاسم بن علی ابن عساکر، ابن اخضر جنابذی، یاقوت حموی، ابن دبیثی، ابن نقطه، محمدبن عبدالواحد ضیاء مقدسی، عمربن احمد ابن عدیم و عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری نیز شایان ذکر است (ابن نجار، همان، ۶/۱، ۲۰، ۶۸، ۴۱۹، ۱۸۴/۲، ۱۳۲/۴، ۱۹۵/۵؛ ابن دمیاطی، ۹۷؛ ابن قاضی شهبه، ۱۲۴/۱).

سعهٔ روایت و اتقان وی در حدیث و رجال و تاریخ، مورد تأیید کسانی چون یاقوت حموی (همانجا)، ابن مستوفی (همانجا)، ابن دبیثی (۲۴۸/۱)، ابن شعار (ص ۵۶۱)، ابن طاووس (*الامان*، ۱۲۰)، ابن فوطی (*تلخیص*، همانجا) و ذهبی (همان، ۱۳۱/۲۳ ـ ۱۳۲) قرار گرفته است. اعتبار ابن نجار در ضبط تاریخ و رجال چندان بود که

حتی برخی چون یاقوت که از مشایخ وی به شمار می‌رود، در بسیاری مواضع از او نقل قول کرده‌اند (نک: *بلدان*، ۶۱/۱، ۴۵۲، جم).

ابن نجار افزون بر حدیث، رجال و تاریخ، در ادب نیز صاحب اطلاع بود و چنانکه از بررسی *ذیل تاریخ بغداد* (۳۱/۲، جم) برمی‌آید، در نقل و ضبط سروده‌های شاعران کوشا بوده است. علاوه بر آثار ادبی (نک: بخش آثار) خود نیز گاه شعر می‌سرود و یاقوت ابیاتی چند از اشعار او را در کتاب خود آورده و از او به عنوان ادیب یاد کرده است (*ادبا*، ۴۹/۱۹ ـ ۵۰). ابن نجار در قرائت نیز استاد بود و در این زمینه هم آثاری پدید آورد (نک: بخش آثار) و چنانکه خود اظهار داشته (همان، ۳۶۰/۱)، قرائات مختلف را به روایات گوناگون بر ابوحامد ابن سکینه خوانده بوده است.

در میان شاگردان و راویان ابن نجار می‌توان از ابن شعار موصلی، ابن صابونی، ابن ساعی، علی‌بن موسی ابن طاووس حلّی، محمدبن یوسف گنجی، محب‌الدین طبری و سرانجام عمربن احمد ابن عدیم که از مشایخ وی نیز به شمار می‌رود، نام برد (ابن شعار، همانجا؛ گنجی، ۵۰؛ ابن عدیم، ۷۴۶/۲، جم؛ ابن طاووس، *فتح الابواب*، ۱۴۹؛ ابن صابونی، ۵ ـ ۶؛ ابن رشید، ۲۳۳/۵، ۲۵۰؛ ذهبی، همان، ۱۳۳/۲۳). همچنین از *شرح نهج البلاغة* ابن ابی الحدید (۲۸/۱۵ ـ ۳۰) برمی‌آید که وی نیز از ابن نجار استفاده کرده است.

گفتنی است که ابن نجار به تصوف و عرفان نیز گرایش داشته و از محضر مشایخ بزرگ عصر همچون محیی‌الدین ابن عربی و شهاب‌الدین عمربن محمد سهروردی بهره برده است (ابن نجار، همان، ۱۷۹/۵ ـ ۱۸۱؛ ابن دمیاطی، ۱۱۵ ـ ۱۱۶)، چنانکه در کتب فهارس از او به عنوان راوی آثار ابن عربی، از جمله *الفتوحات المکیة* نام برده‌اند (بصری، ۲۵؛ کتانی، عبدالحی، ۳۱۹/۱). این تمایل وی در *ذیل تاریخ بغداد* نیز آشکار است، زیرا هیچ‌گاه از یاد مشایخ صوفیه غافل نمانده است. اطلاق «شهید» به شقیق بلخی و نیز تعبیرات ستایش‌آمیزی که برای سهروردی به کار برده، همگی نشان از گرایش وی به صوفیه دارد (ابن نجار، همان، ۱۷۹/۵ ـ ۱۸۲، جم؛ ابن دمیاطی، ۲۵۲). شایان ذکر است که ابن نجار با اینکه خود شافعی بوده، به امامان شیعه (ع) علاقه نشان داده است و حتی می‌توان نام او را در سند نخستین از کتاب *تاریخ الائمة* منسوب به ابن ابی الثلج (ص ۲) ملاحظه کرد. طبق این سند، ابن نجار از طریق ۳ تن از شیوخ خود کتاب *تاریخ الائمة* را که یکی از کهن‌ترین منابع تاریخ امامان دوازده‌گانه (ع) می‌باشد، روایت کرده است. البته اینگونه برخورد با مذهب شیعه، با توجه به محیط اجتماعی ـ سیاسی دورهٔ پایانی خلافت عباسی، چندان شگفت نمی‌نماید.

آثـار چاپی:

۱. *الدرة الثمینة فی تاریخ المدینة*، که ابن نجار آن را به درخواست برخی طالبان علم در مدینه به رشتهٔ تحریر درآورده است (نک: ابن نجار، «الدرة»، ۳۲۱). این کتاب همراه جلد دوم *شفاء الغرام* فاسی در قاهره (۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۶ م) به چاپ رسیده است. این کتاب بیش از آنکه به تاریخ سیاسی ـ اجتماعی مدینه بپردازد، به ذکر برخی مسائل دینی از قبیل فضایل، زیارات و مانند آن پرداخته است (نک: روزنتال، ۲۲۴ ـ ۲۲۵). ابوالعباس غرّافی بر این کتاب ذیلی نوشته بوده است (سخاوی، ۶۴۲).

۲. *ذیل تاریخ بغداد*، که ذیلی است بر *تاریخ بغداد* خطیب بغدادی که تنها بخشهایی از آن در ۵ مجلد در حیدرآباد دکن (۱۳۹۸ ـ ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۷۸ ـ ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است. این بخشها شامل قسمتهایی از حرفهای «ع» و «ف» است. نسخه‌ای شامل شرح حال نصربن یحیی تا هارون بن محمد در مجموعهٔ یهودا، در کتابخانهٔ پرینستون موجود است که به چاپ نرسیده و احتمالاً بخشی از *ذیل تاریخ بغداد* است (نک: ماخ، شم 4618).

در مورد شمار مجلدات این کتاب اختلاف نظر وجود دارد، ولی آنچه از این کتاب در زمان سخاوی (د ۹۰۲ ق) موجود بوده، مسلّماً بیش از مجلداتی است که اکنون هست (گنجی، ۴۰۱؛ ابن‌فوطی، *الحوادث*، ۲۰۵؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۲۸/۴ ـ ۱۴۲۹؛ ابن‌شاکر، ۳۶/۴؛ سخاوی، ۵۹۰ ـ ۵۹۱، ۶۲۲). ابن نجار در این کتاب با شیوه‌ای نزدیک به روش خطیب بغدادی، به یاد کرد کسانی پرداخته که یا در بغداد می‌زیسته، یا بدان جا وارد شده بوده‌اند و در این اثر از دو ذیل مهم پیشین، ذیلهای سمعانی و ابن‌دبیثی، بهره برده است (نیز نک: سخاوی، ۶۲۲). وی شرح‌حال کسانی را که توسط خطیب بغدادی نوشته شده، نیاورده و فقط در برخی موارد که در تراجم آنان نکته‌ای فروگذار شده، به شرح حال آنان پرداخته است (مثلاً نک: ۲۰۳/۵). با اینهمه ابن‌نجار در این اثر نام بسیاری از خلفا، وزیران، قاضیان، فقیهان، محدّثان، خطیبان، شاعران، ادیبان، پزشکان و صوفیان را آورده و از این‌رو کتاب وی از اهمیت خاصی برخوردار است. ترتیب کتاب بر پایهٔ حروف تهجی است و بنابر شیوهٔ معمول «محمد»ها در آغاز کتاب آورده شده‌اند. بخشی نیز دربارهٔ «کنیه‌ها» و بخشی دیگر دربارهٔ «زنان» به پایان کتاب افزوده شده است.

ابن‌نجار از همان دورهٔ آغاز تحصیلاتش به فراهم آوردن یادداشتهایی در تکمیل *تاریخ بغداد* سمعانی پرداخته بوده و در طول سفرهایش به جمع‌آوری اطلاعات تازه در همین موضوع همت گماشته بوده است. به نظر می‌رسد که تحریر نهایی این کتاب در قالب *ذیل تاریخ بغداد* خطیب به طور تدریجی فراهم آمده است، چرا که از سویی یاقوت حموی (د ۶۲۶ ق) با تصریح به نام کتاب از آن سود جسته (نک: سطور پیشین) و از دیگر سو در جای جای نسخهٔ بر جای ماندهٔ کتاب، از تاریخهای متأخرتر تا ۶۴۰ ق یاد شده است. ابن‌نجار در تألیف این کتاب بر دیده‌ها و شنیده‌های خویش، اجازات دریافتی از شیوخ خود و مکاتباتی که با عالمان عصر داشته، تکیه کرده است. وی در عین حال از آثار مدوّن پیشینیان، همچون کتب *معجم‌الشیوخ* و آثاری چون *خریدة القصر* عمادالدین کاتب، *الفنون* ابن‌عقیل، *الفهرست* ابن‌ندیم، *تحفة*

الامراء صابی، *مقاتل الطّالبیّین* احمدبن عبیدالله‌بن محمدبن عمار، *طبقات الصوفیهٔ* سُلَمی و نسوی، *مشارب التجارب* ابن‌فندق، کتاب *الوزراء* صاحب‌بن عباد و آثار رجالی شیعه همچون مشیخهٔ هارون‌بن موسی تلعکبری بهرهٔ فراوان گرفته است. او در ضمن شرح حال افراد به ذکر مطالب تاریخی، جغرافیایی، سیاسی و وضع علمی و اجتماعی بغداد نیز پرداخته است. وی در سراسر کتاب، کمتر به ذکر تصانیف افراد پرداخته، اما در شرح حال محدّثان و فقیهان معمولاً با ارائهٔ طریق خود به آثار و روایات ایشان، حدیثی یا حکایتی به نقل از آنان ذکر می‌کند. همین نکته موجب شده است تا در جوامع حدیثی چون *جامع الاحادیث* سیوطی، *ذیل* ابن نجار به عنوان یک منبع حدیثی مهم جای جای، مورد استفاده قرار گیرد (مثلاً ۵۳/۱، ۶۱).

ابن نجار از بسیاری دست نوشته‌های رجال‌شناسان و تاریخ نویسان در کتاب خود استفاده کرده و در به کارگیری منابع، سعی بر آن داشته که حتی‌المقدور از نسخه‌ای به خط مؤلف بهره گیرد و این بیانگر دقت و سخت‌کوشی وی در کار تحقیق است (مثلاً نک: ۲۲/۲). گرچه تمامی *ذیل* ابن‌نجار هم اکنون در دست نیست، ولی گزیده‌ای از آن با عنوان *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد* توسط احمدبن ایبک دمیاطی (د ۷۴۹ ق) فراهم شده که در ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۸م در حیدرآباد دکن و دیگر بار در ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م در بیروت، به کوشش محمدمولود خلف و بشار عواد معروف به چاپ رسیده است. البته ابن دمیاطی در این کتاب علاوه بر انتخاب و اختصار متن اصلی، گاه خود نیز اطلاعاتی به آن افزوده است (در مورد *ذیل تاریخ بغداد* ابن نجار و *المستفاد* ابن دمیاطی علاوه بر مطالعهٔ خود این آثار، نک: خلف، ۳۱ ـ ۶۶). بر کتاب ابن‌نجار دو ذیل نیز نوشته شده است: ذیل ابن رافع سلامی که مختصری از آن توسط فاسی صورت پذیرفته و با نام *منتخب المختار* به کوشش عباس عزاوی در بغداد (۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م) به چاپ رسیده است و ذیل ابن ساعی که باید از اهمیت خاصی برخوردار بوده باشد (سخاوی، ۵۹۱، ۶۲۲).

اثر خطی: *مناقب الامام الشافعی*، که ظاهراً نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشکدهٔ حکمت بغداد موجود است (نک: ابوفرح، «ح»).

آثار یافت نشده: ۱. *اخبار المشتاق بأخبار العشّاق*؛ ۲. *الازهار فی انواع الأشعار*؛ ۳. *اظهار نعمة الاسلام واشهار نقمة الاجرام*؛ ۴. *الألقاب*؛ ۵. *جنة الناظرین فی معرفة التابعین*؛ ۶. *روضة الأولیاء فی مسجد ایلیاء*؛ ۷. *الزهر فی محاسن شعراءِ العصر*؛ ۸. *السابق و اللاحق*؛ ۹. *سلوة الوحید*؛ ۱۰. *الشافی فی الطب*؛ ۱۱. *شرح حرز الامانی* شاطبی؛ ۱۲. *شرح المفصل* زمخشری؛ ۱۳. *العقد الفائق فی عیون اخبارالدین ومحاسن تواریخ الخلائق*؛ ۱۴. کتاب *عوالیه*؛ ۱۵. *عیون الفوائد*، که ظاهراً همان *غرر الفوائد* است؛ ۱۶. *القمر المنیر فی المسند الکبیر*، که در آن احادیث اصحاب حضرت رسول (ص) را گرد آورده است؛ ۱۷. *الکافی فی الصلاح*؛ ۱۸. *کنز الایام (یا الامام) فی معرفة السنن والاحکام*؛ ۱۹. *المتفق و المفترق*، که در موضوع انتساب رجال حدیث به آباء و بلدان نوشته شده است؛ ۲۰. *مجموع غرر الفوائد و منثور درر القلائد*؛ ۲۱. *المختلف والمؤتلف*، که ذیلی بوده بر *الاکمال* ابن ماکولا؛ ۲۲. *معجم الشیوخ*، که در آن از ۳٬۰۰۰ شیخ مرد و ۴۰۰ شیخ زن نام برده است. او کتابی هم در یاد کرد مشایخ بغدادی خود نوشته بوده است؛ ۲۳. *نثر الدر*؛ ۲۴. *نزهة الطرف فی اخبار اهل الظرف*؛ ۲۵. *نزهة الوری فی اخبار القری* (یا *نزهة القری فی ذکرام القری*)؛ ۲۶. *نهج‌الاصابة فی معرفة الصحابة*. افزون بر اینها، ابن‌نجارکتابی‌جنگ مانند نوشته بوده‌که‌بنابر نقل منابع‌همچون‌*نشوار المحاضرهٔ* محسّن بن علی تنوخی بوده است (نک: یاقوت، *ادبا*، ۵۰/۱۹ ـ ۵۱؛ ابن‌فوطی، *الحوادث*، ۲۰۵ ـ ۲۰۶؛ ذهبی، *سیر*، ۱۶۳۳/۲۳؛ صفدی، ۱۰/۵؛ ابن کثیر، ۷(۱۳)/۱۸۰ ـ ۱۸۱؛ سخاوی، ۶۰۶؛ بغدادی، ۱۲۲/۲). گفتنی است که وی کتابی داشته با عنوان *الکمال فی معرفة الرجال* که یاقوت (همان، ۵۰/۱۹) از آن نام برده است و به گفتهٔ محمدبن جعفر کتانی (ص ۲۰۸) موضوع آن، رجال کتب ششگانهٔ حدیثی اهل سنت بوده است. فیشر در ۱۸۹۰م در مقالهٔ «اقتباسهایی از ذهبی و ابن‌نجار[1]» به طور مبهمی به این کتاب پرداخته و متنی را نیز به عنوان باقی‌مانده‌هایی از *الکمال* به چاپ رسانیده است که البته نمی‌تواند از ابن نجار بوده باشد، چرا که مؤلف در آن از کسانی چون ابوطاهر سلفی و ابوموسی مدینی روایت می‌کند که در شمار مشایخ ابن نجار نبوده، بلکه در طبقهٔ مشایخ شیوخ او بوده‌اند (فیشر، 401 به بعد؛ نیز نک: فرح، 225).

آثار ابن‌نجار همواره مورد توجه مورخان و رجال‌نویسان بوده است، چنانکه *ذیل تاریخ بغداد* در سطح وسیعی مورد بهره‌برداری منابع متأخر تاریخی و رجالی قرار گرفته است. در کتب فهارس و اجازات هم آثار ابن نجار همواره مورد توجه بوده است (به عنوان مثال، نک: رودانی، ۱۶۰ ـ ۱۶۱، ۲۴۴؛ کتانی، عبدالحی، ۳۹۵/۱، ۶۳۵/۲).

گفتنی است که بدری محمد فهد در کتابی با عنوان، *تاریخ بغداد للمورخ ابن نجار البغدادی* که در بغداد (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م) به چاپ رسیده، به تفصیل دربارهٔ ابن نجار و آثار وی به خصوص *ذیل تاریخ بغداد* سخن گفته است.

مآخذ: ابن ابی‌الثلج، محمدبن احمد، «تاریخ الائمة»، *مجموعة نفیسة*، قم، ۱۴۰۶ ق؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبةالله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ ابن‌دبیثی، محمدبن سعید، *ذیل تاریخ مدینة السلام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌دمیاطی، احمدبن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش محمدمولود خلف و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن‌رشید، محمدبن عمر، *ملء العیبة* ، به کوشش محمد حبیب ابن‌خوجه، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م؛ ابن‌شعار، مبارک‌بن احمد، یک برگ از *عقودالجمان فی شعراء هذا الزمان*، در تعلیقات *تاریخ اربل* (نک: هم، ابن مستوفی)؛ ابن صابونی، محمدبن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷م؛ ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، *الامان*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ همو، *فتح الابواب*، به کوشش حامد خفاف، بیروت، ۱۴۰۹

1. A.Fischer,“Neue Auszüge aus aḏ-Dahabī und Ibn an-Naǧǧār”.

ق / ۱۹۸۹م؛ ابن‌عدیم، عمربن احمد، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰م؛ همو، *الحوادث الجامعة*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش و تعلیقات سامی صقار، بغداد، ۱۹۸۰م؛ ابن‌نجار، محمدبن محمود، «الدرة الثمینة»، همراه *شفاء الغرام* فاسی، قاهره، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۶م؛ همو، *ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ـ ۱۴۰۶ ق / ۱۹۷۸ ـ ۱۹۸۶م؛ ابوفرح، قیصر، مقدمهٔ *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۱ ق ـ ۱۹۷۱م؛ بصری، عبداللہ‌بن سالم، «الامداد بمعرفة علو الاسناد»، همراه *الرسائل الخمس فی الاسانید*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۸ ق؛ بغدادی، هدیه؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ خلف، محمدمولود و بشار عواد معروف، مقدمه بر *المستفاد* (نک: هم، ابن دمیاطی)؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجّی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ روزنتال، فرانتس، *علم التاریخ عند المسلمین*، ترجمهٔ صالح احمد علی، بغداد، ۱۹۶۳م؛ سخاوی، محمد، «*الاعلان بالتوبیخ*»، همراه *علم التاریخ* (نک: هم، روزنتال)؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ سیوطی، *جامع الاحادیث*، دمشق، ۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ کتانی، عبدالحی‌بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ کتانی، محمدبن جعفر، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ گنجی، محمدبن یوسف، *کفایة الطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، تهران، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ منذری، عبدالعظیم‌بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

Farah, C.E., "Ibn-al-Najjār: a Neglected Arabic Historian", *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1964, vol. LXXXIV; Fischer, A., "Neue Auszüge aus ad-Ḏahabī und Ibn an-Naǧǧār", ZDMG, 1890, vol. XLIV; Mach, R., *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section)* in the Garrett Collection, Princeton, 1977.

حسن انصاری

اِبْنِ نُجَیْد، نک: ابو عمرو بن نجید.

اِبْنِ نُجَیم، زین‌الدین (یا زین العابدین یا زین) بن ابراهیم (۹۲۶ ـ ۹۷۰ ق / ۱۵۲۰ ـ ۱۵۶۳ م)، فقیه حنفی مصری. نجیم نام یکی از اجداد وی بوده است (تمیمی، ۲۷۵/۳). ابن نجیم نزد مشایخ مشهور آن زمان در قاهره که موطن او بود (ابن نجیم، *الاشباه*، ۱۱)، به فراگیری علوم، به ویژه فقه پرداخت. از جمله مشایخ او می‌توان از ابن قطلوبُغا (ابن عماد، ۳۵۸/۸)، شرف الدین بلقینی و شهاب‌الدین ابن شلبی نام برد. به تصوف نیز گرایش داشت و شیخ او در تصوف سلیمان خضیری بود. مدت ۱۰ سال با عبدالوهاب شعرانی در ارتباط بود و در ۹۵۳ ق در سفر حج او را همراهی کرد (غزی، ۱۵۴/۳). مدتی در مدرسهٔ صرغتمشیه به تدریس اشتغال داشت (ابن نجیم، *رسائل*، ۷). از شاگردان وی می‌توان به برادرش سراج الدین عمر و نیز محمدعلمی اشاره نمود (غزی، همانجا؛ محبی، ۲۰۶/۳). با تأمل در مقدمهٔ پسرش بر *رسائل* او (صص ۶ ـ ۷) و همچنین نگاهی گذرا به مقدمه‌های خود ابن نجیم بررساله‌هایش، آشکارا فهمیده می‌شود که وی در زمان خویش مرجعی مهم برای پاسخ به اشکالات و سؤالات فقهی بوده و آثارش نیز در آن عصر جزو منابع مهم فقه حنفی به شمار می‌رفته است (نک: غزی، همانجا؛ حموی، ۵/۱ ـ ۶). ابن نجیم در قاهره وفات یافت و کنار مرقد حضرت سُکَینه به خاک سپرده شد (محبی، ۲۰۷/۳).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الاشباه والنظائر*، در فقه حنفی. این کتاب به دفعات در هند و مصر و دیگر جاها به چاپ رسیده است و از جدیدترین آنها می‌توان به چاپ ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م قاهره به کوشش عبدالعزیز وکیل، و چاپ ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م دمشق به کوشش محمد مطیع حافظ اشاره نمود. حافظ در مقدمهٔ خود (ص ۱۰ ـ ۱۴)، ۲۷ شرح و تعلیق و حاشیه و تبویب براین اثر معرفی کرده که خود حکایت از اهمیت کتاب به عنوان یکی از آثار متأخر فقه حنفی دارد؛ ۲. *البحر الرائق*، که شرحی است بر *کنزالدقائق* عبدالله بن احمد نسفی. به گفتهٔ تمیمی این کتاب از مفصل‌ترین تألیفات ابن نجیم بوده که مرگ او فرصت اتمام آن را نداده است (۲۷۶/۳). اولین چاپ آن در ۱۳۱۱ ق / ۱۸۹۳م در قاهره انجام گرفته است. کتاب مذکور در ۱۳۲۳ و ۱۳۳۴ ق در همانجا تجدید چاپ شده است؛ ۳. *فتح الغفار فی شرح المنار*، که در ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م در ۲ جلد در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۴. *الفوائد الزینیّة فی فقه الحنفیة*، پس از درگذشت ابن نجیم، به همت فرزندش تنظیم و نام گذاری شده است. این اثر در ۱۲۴۴ ق در کلکته منتشر شد. ضمناً مجموعه‌ای از فتاوی ابن نجیم تحت عنوان *الفتاوی الزینیّة* در حاشیهٔ *الفتاوی الغیاثیة* در ۱۳۲۳ ق در مصر به چاپ رسیده است. در ۱۲۹۰ ق / ۱۸۷۳م نیز این مجموعه در استانبول به چاپ رسید که در ۱۴۰۰ ق با افزودن ۳ رسالهٔ دیگر به کوشش خلیل المیس در بیروت تجدید چاپ شد.

ب ـ خطی: ۱. *السیاسة الشرعیة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ازهریه موجود است (ازهریه، ۵۱/۳)؛ ۲. شرح (*حاشیة علیٰ*) *جامع الفصولین*، که نسخه‌های آن در موصل (احمد، ۱۹۰/۵) ولیدن (ورهووه، 92) یافت می‌شود؛ ۳. *کفارة صوم الشیخ الفانی*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۱۳/۲)؛ ۴. *لب الاصول*، که خلاصه‌ای است از *تحریر الاصول* ابن همام (ابن عماد، همانجا) و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ توپکاپی (TS، شم 3332) محفوظ است. علاوه براینها تعلیقی برکتاب *الهدایهٔ* مرغینانی به‌وی نسبت داده شده است (ابن عماد، همانجا). گفتنی است که در برخی منابع کتاب شناختی بین زین الدین و برادرش عمر (د ۱۰۰۵ ق)، مؤلف *النهر الفائق فی شرح کنز الدقائق*، خلط شده است (مثلاً نک: کوپریلی، ۲۳۰/۲؛ GAL,S,II/425).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن نجیم، *الاشباه و النظائر*، به کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ همو، *رسائل*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، عراق، ۱۳۹۷ ق /۱۹۷۷م؛ ازهریه، *فهرست*؛ تمیمی، تقی الدین ابن عبدالقادر، *الطبقات السنیة*، به کوشش عبدالفتاح حلو، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ حافظ، محمد مطیع، مقدمه بر *الاشباه* (نک: ابن نجیم در همین مآخذ)؛ حموی، احمدبن محمد، *غمز عیون البصائر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛

سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة والمعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸م؛ ظاهریه، خطی (فقه حنفی)؛ غزی، نجم الدین، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۵۹م؛ کوپریلی، خطی؛ محبی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ المیس، خلیل، مقدمه بر*رسائل* (نک: ابن نجیم در همین مآخذ)؛ نیز:
GAL; GAL,S; TS; *Voorhoeve*.

مهدی سلماسی

اِبْن نَحّاس، نک: نحاس، احمدبن محمد.

اِبْن نَحّاس، ابو عبدالله بهاءالدین محمد بن ابراهیم بن محمد حلبی (۶۲۷ - ۶۹۸ ق/ ۱۲۳۰ - ۱۲۹۹ م)، نحوی بزرگ مصر و شام. وی در شهر حلب که در آن روزگار یکی از مراکز علمی مهم و دارای مدارس متعدّد بود، به دنیا آمد. پدرش ابو اسحاق ابراهیم از محدثان بنام حلب بود. از این رو، ابن نحاس بایستی از اوان کودکی *قرآن* و حدیث و مقدمات علوم و فنون مرسوم آن زمان را نزد پدر و دیگر دانشمندان حلب فرا گرفته باشد. در روزگار نوجوانی حوزهٔ درس ابن یعیش (ﻫ م)، نحوی بزرگ حلب را در واپسین سالهای عمر وی درک کرد و سپس نزد شاگرد او ابن عمرون (جمال‌الدین محمد بن محمد، د۶۴۹ ق) دانش خود را در نحو کمال بخشید و ظاهراً پس از وفات ابن عمرون، خود به تدریس نحو پرداخت. از دیگر استادان و مشایخ حدیث وی در حلب، ابن لتّی، ابن رواحه، قاسم بن احمد بن موفق اندلسی، یوسف بن خلیل و پدر او، علم‌الدین ارضی و ابن مالک (ﻫ‌م) نحوی معروف را نام برده‌اند (ابو حیان، ۵۲ - ۵۳؛ صفدی، *اعیان*، ۱۶۵/۸، *الوافی*، ۱۰/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۲۷؛ سیوطی، *بغیة*، ۱۳/۱، ۲۳۱؛ ابن قاضی مکناسی، ۲۶۱/۲؛ مقری، ۲۲۷/۲). ویژگی او در تحصیل ادب، همانا کثرت سماع و فراوانی محفوظات بوده است. وی علاوه بر مجموعه‌های بزرگی چون *دیوان حماسه* و *دیوان* ابو تمام، *دیوان* متنبی، *دیوان* ابوالعلاء معرّی، *الکتاب* سیبویه، *الایضاح و التکملهٔ* ابو علی فارسی، *المفصل* ابن جنّی و به خصوص *صحاح اللغهٔ* جوهری را که سماع و حفظ آن چندان معمول نبود، در محضر استادان فن استماع کرد و گویند ثلث *الکتاب* سیبویه و ثلث *صحاح* را از بر داشت (صفدی، *اعیان*، ۱۶۶/۸، *الوافی*، ۱۱/۲؛ ابن شاکر، *فوات*، ۲۹۷/۳؛ اسنوی، ۵۰۷/۲؛ ابن دقماق، ۲۵۹/۱۳؛ فیروزآبادی، ۲۰۰؛ ابن جزری، ۴۶/۲).

در حملهٔ سپاهیان هلاکوخان مغول به حلب، ابن نحاس که تقریباً ۳۰ سال داشت، به ناچار شهر را در صفر ۶۵۸ ترک گفت (ابن کثیر، ۲۱۸/۱۳) و عازم دیار مصر شد. در قاهره نخست به حوزهٔ درس استادان بزرگ مصر چون کمال‌الدین ضریر (د ۶۶۱ ق)، استاد بزرگ فنّ قرائات و داماد شاطبی معروف، پیوست و پس از چندی، خود بر مسند افادت نشست و به تدریس نحو پرداخت و طولی نکشید که آوازهٔ شهرتش فراگیر شد (ذهبی، *العبر*، ۳۹۲/۳، *معرفة*، ۵۸۲/۲؛ صفدی، *اعیان*، ۱۶۵/۸، ۱۶۶، *الوافی*، ۱۰/۲، ۱۱؛ ابن قاضی شهبه، همانجا). حوزهٔ تدریس نحو ابن نحّاس در مصر رونق فراوان پیدا کرد و دانش‌پژوهانی در مکتب او پرورده شدند که خود در صف علمای بزرگ نشستند. ابو حیان غرناطی (ﻫ م) سالیان دراز ملازمت او را اختیار کرد و همهٔ متون ادب را که ابن نحاس از طریق سماع روایت می‌کرد (بجز *صحاح*)، نزد او خواند. قاضی نورالدین حمیری اِسنائی، ابن عدلان (ﻫ م) مفتی مذهب شافعی، شمس‌الدین ذهبی، نجم‌الدین صفدی استاد صلاح‌الدین صفدی، ابوالفتح ابن‌سید الناس و جمال‌الدین ابن نباته نیز از جمله شاگردان اویند (صفدی، همان، ۱۲/۲؛ ابن شاکر، همان، ۲۹۴/۳، ۲۹۷، ۷۲/۴؛ سبکی، ۹۷/۹، ۴۰۰؛ اسنوی، ابن جزری، همانجاها؛ ابن حجر، ۵۸/۶؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، ۵۳۴/۱). علاوه بر اهل علم، وزیران و امیران و صاحب منصبان نیز نزد او رفت و آمد می‌کردند و درس می‌گرفتند، چنانکه یکی از آثار وی بر یکی از همان امیران املا شده است (ابن قاضی مکناسی، همانجا؛ نیز نک: آثار).

با اینهمه به نظر می‌آید که ابن نحاس در زمینهٔ نحو، از دایرهٔ عقاید گذشتگان پا فراتر نمی‌نهاده و شاید به همین جهت بوده که ظاهراً هیچ‌گاه دست به تألیف کتابی در این باب نزده است. از قول او تنها یک نظر نحوی خاص نقل شده، از این قرار که عامهٔ نحویان، برای حروف معنای مستقلی قائل نیستند، بلکه معنی آنها را در پیوند با دیگر اجزای کلام جست‌وجو می‌کنند. حال آنکه او به استقلال معنایی حروف معتقد بوده است (سیوطی، *بغیة*، ۱۴/۱؛ محمد راغب، ۵۳۴/۴).

ابن نحاس گذشته از نحو، در فقه و حدیث و تفسیر نیز تبحر داشت و در زادگاه خود به بحث و تدریس قرائات و فقه می‌پرداخت (نک: اسنوی، همانجا). در مصر نیز در اواخر عمر، در جامع ابن طولون و قبهٔ منصوریه مسند تدریس تفسیر به وی تفویض شد (صفدی، *اعیان*، ۱۶۷/۸ - ۱۶۸، *الوافی*، ۱۲/۲ - ۱۳؛ ابن شاکر، همان، ۲۹۵/۳؛ محمد راغب، همانجا). در همان حال، ریاست جامع اَقْمَر و بعضی دیگر از مدارس بزرگ مصر را نیز عهده‌دار بود (صفدی، ابن شاکر، همانجاها).

ابن نحاس منطق و هندسه نیز می‌دانست و طبع شعر هم داشت. هرگاه اراده می‌کرد، بالبداهه اشعاری می‌سرود (نک: صفدی، *اعیان*، ۱۶۸/۸، ۱۷۰ - ۱۷۱، *الوافی*، ۱۱/۲، ۱۳ - ۱۵؛ ابن شاکر، *عیون*، ۱۶۱/۲۲ - ۱۶۲، *فوات*، ۲۹۵/۳ - ۲۹۶؛ ابن دقماق، ۲۵۹/۱۳ - ۲۶۰؛ قس: ابن تغری بردی، ۱۸۴/۸، که نظم او را متوسط دانسته است). مرثیه‌ای که وی در سوگ استادش ابن مالک سروده، از مشهورترین سروده‌های اوست (نک: فیروزآبادی، ۲۰۱؛ مقری، ۲۲۷/۲). برخی از اشعار وی تا سدهٔ ۱۱ ق میان مردم رایج بوده است (نک: همو، ۲۲۸/۲)؛ گو اینکه بعید نیست، اشعار مورد اشارهٔ مقری، از آنِ ابن نحاس، فتح‌الله (د ۱۰۵۲ ق) شاعر معروف و معاصر وی بوده باشد. چنانکه بعضی از محقّقان معاصر نیز ظاهراً به سبب همین تشابه اسمی، *دیوان* شعر فتح‌الله بن نحّاس را به ابن نحّاس نحوی نسبت داده‌اند! (نک: GAL, S, I/527؛ کحاله، ۲۱۹/۸). خط خوش و زیبای ابن نحاس را صفدی تحسین کرده و در وصف آن گفته است که بر دستبافهای منقش

و لوح زرین طعنه می‌زند (*الوافی*، ۱۱/۲، *اعیان*، ۱۶۶/۸).

ابن نحاس مردی دیندار، پارسا و وارسته و پای‌بند دعا و ذکر بود، بسیار *قرآن* تلاوت می‌کرد و بسیار نماز می‌خواند (همو، *اعیان*، ۱۶۵/۸، ۱۶۷، *الوافی*، ۱۱/۲ ـ ۱۲؛ ابن دقماق، ۲۵۹/۱۳۰؛ فیروزآبادی، ۲۰۰؛ محمد راغب، همانجا). طبعی بلند، رویی گشاده و دستی دهنده داشت و هیچ‌گاه طعامی در تنهایی نخورد و پیوسته در پی گره‌گشایی از مشکلات مردم و رفع نیاز این و آن بود (صفدی، *اعیان*، ۱۶۷/۸ ـ ۱۶۸، *الوافی*، ۱۲/۲ ـ ۱۳؛ محمد راغب، ۵۳۳/۴؛ اسنوی، ۵۰۷/۲، ۵۰۸). در نظر مردم جلالت و ابّهت خاصی داشت و بعضی از قضات از فرط وثوق و اعتماد به دیانت و صداقت وی، شهادتش را به تنهایی به جای دو گواه می‌پذیرفتند (صفدی، *اعیان*، ۱۶۶/۸، *الوافی*، ۱۱/۲ ـ ۱۲).

ابن نحاس بسیار فروتن، بی‌پیرایه و بی‌آلایش بود. همواره به همان عمامهٔ کوچکی که زیّ مردم عادی حلب بود، اکتفا می‌کرد و از بستن عمامهٔ بزرگ که نشان دانشمندان بود، پرهیز داشت. یک بار امیری به وی اشارت کرد که برای شرکت در مراسم افتتاح مدرسهٔ منصوریه در حضور ملک منصور قلاوون عمامهٔ بزرگ‌تری بر سر نهد، او بر سخن امیر وقعی ننهاد و با همان عمامهٔ کوچک و لباس ساده در مراسم حضور یافت و از قضا در جمع علما و ادبا و شعرا تنها وی مورد تجلیل ملک منصور قرار گرفت (همو، *اعیان*، ۱۶۷/۸ ـ ۱۶۸، *الوافی*، ۱۲/۲ ـ ۱۳). به هنگام تحلیل مسائل نحوی همیشه با زبان عامیانهٔ اهل حلب سخن می‌گفت و اِعراب را هرگز مراعات نمی‌کرد (نک: همو، *اعیان*، ۱۶۸/۸، *الوافی*، ۱۳/۲؛ ابن شاکر، *فوات*، ۲۹۴/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۲۸). همواره در حجره‌اش گروهی از دوستان و شاگردان حضور داشتند؛ آزادانه، با وی می‌نشستند و بر می‌خاستند، تنی چند شطرنج بازی می‌کردند و جمعی به مطالعه مشغول می‌شدند، اما همینکه درس آغاز می‌گردید، وی نیز جدی و سختگیر می‌شد (صفدی، ابن شاکر، همانجاها).

ابن نحاس تا ۷۱ سالگی که از دنیا رفت، پیوسته در حجرهٔ مدرسه به سر می‌برد و هیچ‌گاه همسری اختیار نکرد (صفدی، *اعیان*، ۱۶۷/۸، *الوافی*، ۱۲/۲؛ نیز نک: اسنوی، ۵۰۸/۲؛ محمد راغب، همانجا). بیشتر منابع دوبیت از اشعار او را که ظاهراً بسیار تکرار می‌کرده و نشان از خصلت عارفانه و زندگانی سالکانهٔ او دارد، نقل کرده‌اند: من دنیا را به اهل دنیا واگذار کرده و در انتظار مرگ نشسته‌ام؛ همهٔ رشته‌های زندگی دنیوی را بریده‌ام. نه فرزندی دارم که بمیرد و نه خانه و باغ و ملکی دارم که ویران گردد! (صفدی، *اعیان*، ۱۷۰/۸، *الوافی*، ۱۵/۲؛ ابن شاکر، عیون، ۱۶۱/۲۲، *فوات*، ۲۹۶/۳؛ اسنوی، همانجا؛ فیروزآبادی، ۲۰۱؛ ابن جزری، ابن قاضی شهبه، همانجاها). در پارسایی او گفته‌اند که با همهٔ میلی که به انگور داشت، به آرزوی انگور بهشت از خوردن آن پرهیز می‌کرد (صفدی، *اعیان*، ۱۶۷/۸، *الوافی*، ۱۲/۲؛ ابن دقماق، ۲۵۹/۱۳؛ محمد راغب، همانجا). او تنها به این دل خوش بود که کتابخانهٔ نفیسی به ارزش ۱۰۰۰ دینار فراهم آورده است و باز همه روزه در بازار کتابفروشان کتابهای تازه می‌جست (صفدی، *اعیان*، ۱۶۶/۸ـ۱۶۷، *الوافی*، همانجا؛ ابن‌شاکر، همان، ۲۹۴/۳). شبها با پیرهنی‌برتن و دستاری بر سر از مدرسه بیرون می‌آمد و چندی راه می‌رفت. هرگاه در محیط مدرسه احساس دلتنگی می‌کرد، طلاب را با خود همراه می‌ساخت و در حال قدم زدن در کوچه‌های مجاور مدرسه برایشان درس می‌گفت (صفدی، *اعیان*، ۱۶۶/۸، *الوافی*، ۱۱/۲). وی در باب اعتقادات، نظری عرفانی داشت و مردم را از بحث و مجادله در اصول دین و معتقدات مذهبی نهی می‌کرد (نک: همو، *اعیان*، ۱۶۸/۸، *الوافی*، ۱۳/۲؛ ابن شاکر، همان، ۲۹۵/۳؛ فیروزآبادی، ۲۰۰). ابن‌نحاس به سبب همین سجایای اخلاقی سراسر عمر در نهایت عزّت و حرمت زیست و چون وفات یافت، جنازه‌اش را به آیینی رسمی تشییع کردند و در قرافه در جوار آرامگاه ملک منصور لاچین که در همان سال درگذشته بود، به خاک سپردند (نک: ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۸۳/۸؛ ابن قاضی مکناسی، همانجا).

آثار: ۱. *التعلیقة*، که شرحی است بردیوان امرؤالقیس ونسخهٔ خطی آن در اسکوریال به شمارهٔ ۳۰۲ موجود است (ESC², I/186; GAL, I/363; GAL,S, I/50)؛ ۲. *هدأ مهاة الکلّتین و جلاء ذات الحلتین*(؟)، که نسخهٔ خطی آن در کوپریلی به شمارهٔ ۱۴۹۹ موجود است (کوپریلی، ۱۶۸/۲). ابن نحاس در این اثر به شرح قصیدهٔ ابوالمحاسن یوسف بن اسماعیل بن علی کوفی معروف به شوّاءِ حلبی (د ۶۳۵ ق) پرداخته (فیروزآبادی، همانجا) و ابوالمحاسن در این قصیده، افعالی را که با واو و یاء هر دو تلفظ می‌شوند، به نظم آورده است (راجع به نام کتاب، نک: حاجی خلیفه، ۱۳۴۴/۲ و حاشیه؛ قس: بستانی، ۱۰۳/۴، که نام این اثر را به صورت *هَدْیُ اُمَّهاتِ المؤمنین* ذکر کرده است)؛ ۳. *شرح المُقرب*، که شرحی است بر کتاب *المقرب* ابن عُصفور (هـ م) تا حدود «باب الوقف» آن. ابن‌نحاس این شرح را برامیر سنان الدین بشّار بن موسی بن طربطای رومی املا کرده است. صفدی تصریح می‌کند که ابن نحاس، بجز این اثر، در تمام زندگی به تألیف و تصنیف هیچ کتاب و رسالهٔ دیگری دست نزده است (ابوحیان، ۳۳۳؛ صفدی، همانجاها؛ ابن شاکر، *فوات*، ۲۹۵/۳؛ اسنوی، ۵۰۷/۲؛ سیوطی، بغیة، ۱۴/۱). از این اثر تا کنون نسخه‌ای در کتابخانه‌ها دیده نشده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ.برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق /۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدررالکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، *ترجمان الزمان فی تراجم الأعیان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۷؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات النحاة و اللغویّین*، به کوشش محسن عیاض، نجف اشرف، مطبعة النعمان؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *دُرّة الحِجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، تونس / قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری،

بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ بستانی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سیدجادالحق، قاهره، دارالکتب الحدیثة؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ صفدی، خلیل بن‌ایبک، *اعیان العصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ کوپریلی، خطی؛ محمد راغب، محمود بن هاشم، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۳ ق/۱۹۲۵ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ نیز:
ESC[2]; GAL; GAL,S.

محمد علی لسانی فشارکی

اِبْنِ نَحّاس، فتح‌الله‌بن عبدالله حلبی مدنی (د۱۰۵۲ق/۱۶۴۲م)، شاعر مشهور حلب. از قراین برمی‌آید که وی در نخستین سالهای زندگی، زبان و ادب عربی را آموخته و با آن دسته از علوم و معارف اسلامی که در حوزه‌های علمیهٔ آن عصر متداول بوده، آشنا شده است.

ابن نحاس در جوانی بلند قامت، خوش اندام، زیباروی و خوش‌مشرب بود و در میان خویشاوندان و دوستان از محبوبیت فراوان برخوردار بود (نک: محبی، ۲۵۸/۳؛ محمد راغب، ۲۷۰/۶)، اما زود به دخانیات که به تازگی در آن دیار متداول شده بود، روی آورد (نک: ابن نحاس، ۷۴؛ محمد راغب، ۲۷۳/۶؛ غزی، ۲۸۰/۳) و در استعمال آن افراط ورزید (نک: ابن نحاس، ۹۵). سرانجام به تریاک معتاد گردید و دیری نپایید که در اثر آن، برازندگی، شادابی، زیبایی و نشاط جوانی را ازدست داد (همو، ۶۸ ـ ۷۰؛ محبی، همانجا؛ محمد راغب، ۲۷۰/۶). شاعر خود سبب اعتیاد را از همان ابتدا، شکست در عشقی دانسته است که ما از چند و چون آن بی‌خبریم. وی در اشعارش توضیح می‌دهد که برای فرونشاندن آتش عشق به بلعیدن دود پناه می‌آورده است (ص ۷۴، ۹۵؛ محمد راغب، ۲۷۳/۶). رفته رفته، دوستان و یاران یکی پس از دیگری رهایش کردند (نک: ابن نحاس، ۶۷ ـ ۶۸، ۹۲؛ محبی، همانجا؛ محمد راغب، ۲۷۰/۶). او نیز چون چنین دید خانه و کاشانه را در حلب فرو نهاد و روی به مسافرت آورد. وی سبب این دربه‌دری را نیز همان عشق نخستین و جست و جوی یار ذکر کرده است. گویی امید در آن بسته بود که دست روزگار روزی محبوب را در مسیر او قرار دهد (نک: ابن نحاس، ۷۱؛ محبی، ۲۵۹/۳؛ محمد راغب، ۲۷۱/۶).

ابن نحاس ابتدا سفرهای کوتاه و مکرری به دمشق کرد. او در این آمد و شدها، به رغم خودخواهی و خودپسندی تند و رنج‌آور و زیّ و منظر ناهنجار (نک: محبی، ۲۶۰/۳؛ محمد راغب، همانجا؛ قس: زرکلی، ۱۳۵/۵)، در پرتو دانش و معرفت و شعر و ادب، در محافل ادبی دمشق جایی برای خود باز کرد و هنرپروران و شعر دوستان آن سامان برای او مجالسی تشکیل دادند و سرانجام، این امر موجب شد که شاعر در آن شهر اقامت گزیند. او مدتی در دمشق بساط عشرت گسترانید و شادکام‌زیست.

محبی از گفت و گوها و محاورات ابن نحاس با ادبا و شعرای دمشق گزارشهای مبسوطی تهیه کرده، اما از آنجا که روش و منش او را چندان نمی‌پسندیده (نک: همانجا)، از آوردن آنها در زندگی‌نامهٔ وی، به بهانهٔ رعایت اختصار، خودداری کرده است (۲۵۹/۳). به نظر می‌رسد که این دوره از زندگی شاعر، در شکوفایی استعدادهای هنری و ادبی وی تأثیر بسزایی داشته است. چنانکه بهترین نمونه‌های نظم و نثر زیبا و شیوای خود را از این دوران به بعد سروده است (نک: همو، ۲۵۹/۳ ـ ۲۶۰). با اینهمه، ابن نحاس در دمشق آرام نگرفت و رهسپار قاهره و حجاز شد و سرانجام در سفر حج در مدینه رحل اقامت افکند (همو، ۲۵۹/۳؛ محمد راغب، ۲۷۲/۶).

از قرار معلوم، وضع روحی و اخلاقی شاعر در مدت اقامت در دمشق و همچنین در سفرهای طولانی به مصر و حجاز چندان تفاوتی با روحیه و رفتار وی در حلب نداشته است، زیرا وی ضمن قطعه‌ای آهنگین و طرب‌انگیز، خود را فرزندی خلف از تبار «بنی العشق» می‌شناساند و بانگ برمی‌آورد که در فنّ عشق مجتهد مسلم است و مانند مجتهدان دیگر گاه به خطا می‌رود و گاه راه صواب می‌پیماید (نک: ص ۱۵؛ علی خان مدنی، ۲۸۴). با اینهمه، از فحوای اشعاری که در مدح پیامبر اکرم (ص) و در توسل به آن حضرت سروده است، چنین برمی‌آید که پس از زیارت کعبه و انجام دادن مناسک حج و به‌ویژه‌هنگام ورود به مدینه، تغییری درحال شاعر رخ داده، چندان که به توبه و انابه پرداخته و در اصلاح رفتار خود کوشیده است (نک: ص ۱۱ ـ ۱۳). شاید بتوان زمان سرودن قصیدهٔ مذکور (۱۳ ذیحجهٔ ۱۰۴۰) را که به خط خود شاعر یافت شده است (ص ۹)، همان تاریخ ورود وی به مدینه دانست.

ابن نحاس در واپسین سالهای زندگانی در مدینه به تدریس علوم و ادب اشتغال یافت (نک: مقدمهٔ *دیوان* ابن نحاس، ۷) و در زیّ علما و عرفا درآمد (نک: همانجا، که از وی با عناوین «علامة الفرید»، «حامل رایة الادب» و «مولانا ملّا فتح‌الله حلبی» یاد می‌شود).

اعتبار ابن نحاس در ادب به جایی رسید که او را «محک الادب» لقب دادند (علی خان مدنی، ۲۷۷). وی علاوه بر نظم، در خطابه و نثر عربی چیره‌دست بوده است (نک: ابن نحاس، ۳۶؛ علی خان مدنی، ۲۸۵؛ محبی، ۲۵۹/۳ ـ ۲۶۰). مضامین شعر او متعدّد است: رثا، اخوانیات، غزل و نیز مناجات و زهدیات. او خود در شعری (همانجا؛ علی خان مدنی، همانجا) مدّعی است که «صنعت او»، همانا غزل و مدح است، اما گاه به مجون نیز میل می‌کند. با اینهمه او، به رغم این ادّعا و نیز ادّعای عاشق‌پیشگی، بیشتر مدیحه سرا بوده و تقریباً همهٔ عمر، از راه ستایش اعیان و رجال و دولتمردان گذران می‌کرده است (نک: محبی، ۲۵۹/۳). هرچند که باز ادعا می‌کند که طبع بلندش، نان خوردن از پیشهٔ شاعری را نمی‌پذیرفته و از اینکه ناگزیر بوده است زرناب اشعارش را (نک: ص ۱۵) نثار خاک‌پای این و آن کند و گلهای زیبا و

خوشبوی را از بوته‌های شعرش بچینند و بر سر و روی آن خواب زدگان بیفشاند، سخت گله‌مند و رنجیده خاطر بوده است (ص ۶۴). ابن نحاس از آن شاعرانی است که بسیار شیفتهٔ شعر خویشند. او نیز در اشعار خود سخت بر خود می‌بالد (ص ۳۶؛ علی خان مدنی، همانجا).

علی خان مدنی پیش از آنکه *دیوان* ابن نحاس را دیده باشد، به دنبال ذکر القاب بسیاری به منظور تجلیل از مقام والای او در شعر و ادب، گوید: اگر وی جز این حائیّه که آوازهٔ شهرتش همه جا پیچیده است (نک: ابن نحاس، ۲۵ ـ ۲۸)، سرودهٔ دیگری نداشت، عظمت او را بس بود (ص ۲۷۶ ـ ۲۷۷). همچنین، یک دو بیتی که ابن نحاس در آن (ص ۷۱) مصراع اول از مطلع عینیهٔ مشهور ابن سینا:«هبطت الیک من المحلّ الارفع» را تضمین کرده است، برای ادبای معاصرش دلپذیرتر افتاده است (نک: محبی، ۲۵۸/۳ ـ ۲۶۶؛ علی خان مدنی، ۲۷۹؛ محمد راغب، ۲۷۲/۶). با اینهمه محبی، ادیب معاصر وی، در عین آنکه وی را شاعر طراز اول روزگارش می‌داند، در قیاس با شاعر معاصر دیگر، امیر منجک (نک: محبی، ۴۰۹/۴ ـ ۴۲۳، شرح حال و اشعار وی)، در درجهٔ پایین‌تری نهاده و برتری او را تنها در زیبایی ترکیبات و شیرینی تعبیرات دانسته است (۲۵۷/۳ ـ ۲۵۸).

ابن نحاس، چنانکه از شواهد مختلف استنباط می‌شود، شاعری پرگوی بوده است (نک: همو، ۲۶۰/۳). از این رو می‌بایست اشعار فراوانی از وی برجای مانده باشد. ظاهراً از آنجا که شاعر خود نسبت به ثبت و ضبط اشعارش اهتمام نداشته، بیشتر اشعار او همواره بر سر زبان مردم بوده و طبعاً به انواع تصحیف و تحریف گرفتار می‌آمده است.

گردآورندهٔ *دیوان* وی ضمن توضیح همین مطلب، اظهار امیدواری کرده است که بتواند به تدریج قطعات و قصاید دیگری از شاعر بیابد و بر مجموعهٔ حاضر بیفزاید، اما عملاً *دیوانِ* کوچک ابن نحاس، بیش از ۱٬۵۰۰ بیت دربرندارد. *دیوان* به ترتیب قوافی مرتب نشده و ترتیب موضوعی هم ندارد و مجموعهٔ قصایدی را می‌ماند که با قصیده‌ای غرّا در مدح پیامبر اکرم (ص) آغاز شده (ص ۹) و با قطعه‌ای که شاعر در سپاسگزاری از خزانه‌دار حرم مطهر نبوی سروده، پایان پذیرفته است. این قطعه در نسخه چاپی *دیوان* موجود نیست، ولی در برگ ۴۵ الف نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز آمده است. با اینهمه، بررسی و مقایسه نشان می‌دهد که گردآورندهٔ *دیوان* دقت فراوان به خرج داده است، زیرا در تذکره‌های علی خان مدنی و محبی که هیچ‌کدام از *دیوان* نقل نکرده‌اند، تنها یک دوبیتی مندرج است که در *دیوان* نیامده است (نک: محبی، ۲۶۵/۳). از *دیوان* شعر ابن نحاس همواره در گذشته نسخه‌های متعدد استنساخ می‌شده و در سدهٔ اخیر بارها در مصر و بیروت به چاپ رسیده است.

بغدادی (۸۱۵/۱) افزون بر *دیوان* شعر، کتابی را با عنوان *التفتیش علی خیالات درویش* به وی نسبت داده است، این اثر در واقع کتاب یا رساله‌ای نیست، بلکه نوشتار هجوآمیزی است که ابن نحاس ماده تاریخی را که درویش مصطفی حلبی، فقیه، محدّث و شاعر هم‌روزگارش (نک: محبی، ۳۸۷/۴ ـ ۳۸۹) سروده و او مضمون معمّایی آن را درست درنیافته بوده، به باد سرزنش و استهزا گرفته است (نک: همو، ۳۸۹/۴). یکی از قصاید او که «حکایة الوجد والهوی و شکایة البُعد والجوی» نام دارد، توسط ابن خراط تخمیس شده و اینک چند نسخه از آن در کتابخانه‌های جهان موجود است (GAL,S,II/511؛ الیس، I/530).

مآخذ: ابن نحاس، فتح‌الله، *دیوان*، بیروت، ۱۳۱۳ ق؛ همو، همان، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بغدادی، *هدیه*؛ زرکلی، *اعلام*؛ علی خان مدنی، *سلافة العصر*، قاهره، ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م؛ غزی، کامل بن حسین، *نهر الذهب*، حلب، ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲۶ م؛ محبی، محمد، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ محمد راغب، محمود بن هاشم، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۶ م؛ مقدمهٔ *دیوان* (نک: هم، ابن نحاس)؛ نیز:
Ellis, A. G., *Catalogue of Arabic Books*, London, 1967; GAL, S.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ نَحّاس، محیی‌الدین احمد بن ابراهیم بن محمد دمشقی دمیاطی (د ۸۱۴ ق/ ۱۴۱۱م)، فقیه حنفی، که بعدها به مذهب شافعی گرایش یافت. به گفتهٔ سخاوی (۲۰۳/۱) وی ظرایف ریاضی را از طریق محاسبات هندسی به دست می‌آورد و آثاری در این زمینه نوشت که امروزه حتی نامی از آنها در دست نیست. در منابع چندان اطلاعی دربارهٔ زندگی و تحصیلات او داده نشده، جز آنکه می‌دانیم وی در دمشق زندگی می‌کرد و با حملهٔ سپاه تیمور لنگ به دمشق در ۸۰۳ ق/ ۱۴۰۱م به مصر فرار کرد و نخست به شهر مَنزله رفت و مورد احترام اهالی آن قرار گرفت و سپس در دِمیاط اقامت گزید (همانجا). از شاگردان وی تنها به محمدبن حسن بدرانیّ اشاره شده که کتاب *مشارع الاشواق* او را روایت کرده است (همو، ۲۰۴/۱). از ابن نحاس در منابع به عنوان فقیهی مبارز و سلحشور نام برده شده که در جهاد بر ضد مهاجمان مسیحی جنووا[1] شرکت فعال داشت. مسألهٔ جهاد مورد توجه خاص او بود، تا جایی که اثر مشهور خود را با عنوان *مشارع الاشواق الی مصارع العشاق* در همین زمینه تألیف کرد. ابن نحاس در نبردی که میان اهالی دمیاط و مهاجمان درگرفت، فرماندهی نیروهای مردمی را به عهده داشت و در همان نبرد کشته شد (ابن حجر، ۲۴/۷ ـ ۲۵).

دو اثر زیر از آثار او به چاپ رسیده است: ۱. *تنبیه الغافلین عن اعمال الجاهلین و تحذیر السالکین من افعال الهالکین*، که در ۱۳۰۹ و ۱۳۱۳ ق در قاهره منتشر شده است. چاپ جدیدی از آن نیز در بیروت به کوشش عمادالدین عباس سعید در ۱۹۸۷م انتشار یافته است؛ ۲. *مشارع الاشواق الی مصارع العشاق و مثیر الغرام الی دارالسلام*، که دربارهٔ جهاد و مجاهدان است و در ۱۲۷۲، ۱۲۹۰ و ۱۳۲۵ ق در قاهره و همچنین در ۱۸۰۶م ترجمهٔ آلمانی آن توسط فون‌هامر

1. Genoa

پورگشتال[1] در لایپزیک به چاپ رسیده است. این اثر توسط باقی افندی با عنوان *فضائل الجهاد* به ترکی ترجمه شده و در ۱۲۵۱ ق در بولاق چاپ شده است. نیز خلاصه‌ای از آن که توسط خود ابن نحاس تهیه شده، در ۱۲۴۲ و ۱۲۵۱ ق در بولاق مصر به چاپ رسیده است.

تنها اثر خطی که از ابن نحاس در دست است، با عنوان *بیان المَغنَم فی الوِرد الاعظم* است که نسخ متعددی از آن در کتابخانه‌های مصر (دارالکتب، ۱۱۵/۱) و قاسم محمد رجب در بغداد (عواد، ۶) مضبوط است. سخاوی (۲۰۳/۱)، حاجی خلیفه (۳۴۸/۱) و زرکلی (۸۷/۱) آثار دیگری را نیز بدو نسبت داده‌اند.

مآخذ: ابن حجر، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دارالکتب، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ عواد، کورکیس، *فهرست المخطوطات العربیة فی خزانة قاسم محمد الرجب* ببغداد، بغداد، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵م.
مهدی سلماسی

اِبْنِ نَحْوی، ابوالفضل یوسف‌بن محمدبن یوسف نحوی تُوزَری تلمسانی (۴۳۳ ـ محرم ۵۱۳ق/ ۱۰۴۱ ـ آوریل ۱۱۱۹م)، فقیه مالکی صوفی مسلک. اصل او از توزر بود و در قلعهٔ بنی حماد اقامت داشت. وی برای کسب دانش به سجلماسه و فاس مسافرتهایی نمود و سپس به قلعهٔ بنی حماد بازگشت و در همانجا وفات یافت (ابن‌زیات، ۷۲). بیشتر شهرت وی به فقاهت اوست که به گفتهٔ ابن‌ابار (۷۴۰/۲) ازتقلید دور بوده و به اجتهاد تمایل داشته است. او در زندگی خود دارای شیوه‌ای زاهدانه بود،تا آنجا که برخی او را از رجال تصوف دانسته‌اند (نک: ابن‌زیات، همانجا). در علوم دینی و از جمله فقه مشایخ و اساتید متعددی را برای وی ذکر نموده‌اند که از جمله می‌توان محمدبن ابی الفرج مازری، ابوالحسن علی‌بن محمد لخمی و ابوزکریاء شقراطیسی را نام برد (نک: قاضی عیاض، ۷۹۲/۴، ۷۹۷؛ ابن‌ابار، همانجا؛ ابن‌قاضی مکناسی، ۵۵۲/۲). همچنین ابوعبدالله محمدبن علی ابن‌رمامه، ابوعمران موسی‌بن‌حماد صنهاجی و ابومحمد عبدالله بن سلیمان تاهرتی از راویان و شاگردان وی به شمار می‌آیند (ابن‌زیات، ابن‌ابار، ابن‌قاضی مکناسی، همانجاها؛ سیوطی، ۴۲۴). بیشترین مطالب دربارهٔ تصوف ابن‌نحوی به واسطهٔ ابوالحسن علی ابن حِرزِهِمْ (د ۵۵۹ق/۱۱۶۴م) که یکی از صوفیان مشهور بوده، نقل شده و از قرائن چنین معلوم می‌گردد که ابن‌حرزهم از او بهره گرفته است (برای آگاهی بیشتر، نک: ابن‌زیات، ۷۳ ـ ۷۸). ابن‌نحوی به غزالی و آثار او علاقهٔ فراوان داشته است، به گونه‌ای که بنا به گفتهٔ ابن‌حرزهم کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی را در ۳۰ جزء نوشته، در ماه رمضان هر روز، جزئی از آن را قرائت می‌کرد (همو، ۷۳).

هنگامی که فقهای مغرب به سوزاندن کتب غزالی فتوا دادند و علی‌بن یوسف‌بن تاشفین، امیر مرابطی نیز فرمان سوزاندن این آثار را صادر کرد، ابن‌نحوی استقلال رأی و نظر خود را از دست نداد و در این زمینه به سلطان نامه‌ای نوشت. سلطان طی فرمانی همهٔ مردم را موظف ساخته‌بود تا سوگند یاد کنند که هیچ نسخه‌ای از *احیاء العلوم* نزد ایشان نیست. ابن‌نحوی به الزام آور نبودن این سوگند فتوی داد (همو، ۷۲ ـ ۷۳). ابن‌زیات به نقل از ابن‌حرزهم و دیگران کراماتی هم به وی نسبت داده است (نک: ص ۷۴ ـ ۷۶). در شرح حال ابن نحوی، وی را مصنف آثاری هم دانسته‌اند (نک: ابن‌ابار، همانجا) که نام هیچ‌یک از آنها ذکر نشده است. غیر از قصیدهٔ معروف وی، ابیاتی از اشعار او در بعضی منابع آمده است (قاضی عیاض، ۲۵۲/۱؛ عماد الدین کاتب، ۳۲۵/۱، ۳۲۶؛ ابن‌ابی زرع، ۳۳، ۳۴). اثرِ مهم باقی‌مانده از ابن‌نحوی که انتساب آن به وی مورد تردید برخی از نویسندگان قرار گرفته، *قصیدهٔ منفرجه* یا *الفرج بعدالشدة* است که سبکی آن را به محمدبن احمدبن ابراهیم اندلسی نسبت داده و متذکر شده که در کتاب *الغُرَّة اللائحة* ابوعبدالله محمدبن علی توزری، این قصیده به ابن‌نحوی نسبت داده شده است (سبکی، ۵۶/۸ ـ ۶۰). این قصیده بارها از جمله در آستانه (۱۲۸۸ق)، اسکندریه (۱۳۰۴ق/۱۸۸۶م) و قاهره (۱۳۲۱ق/ ۱۹۰۳م) به چاپ رسیده است. براین قصیده شروح متعدد و تخمیسهایی نیز نوشته شده که بعضی از آنها به چاپ رسیده‌اند از جمله: شرح زکریابن محمد انصاری با عنوان *الاضواء البهجة فی ابراز دقائق المنفرجة*، قاهره (۱۳۲۳ق)؛ شرح اسماعیل‌بن احمد انقروی با عنوان *الحکم المندرجة فی شرح المنفرجة*، بولاق (۱۳۰۰ق)؛ تخمیس ابن‌ملک (مالک) که همراه با قصیدهٔ منفرجه در اسکندریه (۱۳۰۴ق) چاپ سنگی شده است؛ تخمیس عبدالله بن نعیم حضرمی قرطبی که متن آن در *عنوان الدرایة* غبرینی (ص ۳۲۶ ـ ۳۳۳) آمده است (نک: GAL, I/316; GAL, S, I/473 - 474).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکوکودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن‌ابی زرع فاسی، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن‌زیات، یوسف‌بن یحیی، *التشوف الی رجال التصوف*، به کوشش آدولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن‌قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۴م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ عماد الدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد مرزوقی و محمد عروسی مطوی، تونس، ۱۹۶۶م؛ غبرینی، احمدبن احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ قاضی عیاض، عیاض‌بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/ طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نیز: GAL; GAL,S.
حسن صفری نادری

اِبْنِ نَدیم، ابوالفرج محمدبن ابی‌یعقوب اسحاق‌بن محمدبن اسحاق، کتاب‌شناس، فهرست نگار و محقق بغدادی سدهٔ ۴ ق / ۱۰م و نویسندهٔ اثر معروف *الفهرست*.

به سبب بی‌توجهی نویسندگان و تذکره‌نویسان سده‌های بعدی نسبت به ابن‌ندیم، دربارهٔ احوال و فعالیتهای علمی او آگاهی اندکی در دست است. حتی خطیب بغدادی که تراجم بسیاری از رجال بغداد را در کتاب معروف خود، *تاریخ بغداد*، آورده، در مورد او سکوت اختیار کرده است. احتمالاً این سکوت از اختلاف نظر خطیب با ابن‌ندیم در

1. J. Von Hammer- Purgstall

مسائل اعتقادی و مذهبی ناشی می‌گردد. قدیم‌ترین منبع دربارهٔ احوال ابن‌ندیم گزارش موجز ابن‌شهرآشوب (د ۵۸۸ ق/ ۱۱۹۲م) در *معالم العلماء* (ص۱۴۳) است. پس از وی یاقوت حموی (د۶۲۶ ق/ ۱۲۲۹م) در شرح حالی مختصر و برگرفته از *الفهرست*، به ستایش از ابن‌ندیم و این اثر او که دانش مؤلف را در کتاب‌شناسی و علوم مختلف نشان می‌دهد، پرداخته است (۱۷/۱۸). ابن نجار (د ۶۴۳ ق) تقریباً در همان دوره در احوال ابن‌ندیم در *ذیل تاریخ بغداد* مطالبی نگاشته بوده که ابن‌حجر عسقلانی (د ۸۵۲ ق / ۱۴۴۸م) بخشی از آن را نقل کرده است (۷۲/۵). قفطی (د ۶۴۹ ق) با ذکر نام او، تبحرش را در کتاب‌شناسی می‌ستاید (*انباه*، ۷/۱). پس از این دوره، ذهبی (د ۷۴۸ ق / ۱۳۴۷م) در *تاریخ الاسلام* (ص ۳۹۸ ـ ۳۹۹) شرح‌حال مختصری دربارهٔ وی آورده و صفدی (د ۷۶۴ ق) هم تنها دربارهٔ تاریخ درگذشت ابن‌ندیم مطالبی افزون بر منابع یاد شده ارائه کرده است (۱۹۷/۲).

در میان منابع متأخرتر، علاوه بر حواشی منسوب به مقریزی در هامش نسخهٔ خطی *الفهرست* موجود در کتابخانهٔ چستربیتی (نک: داج، 26-25)، باید از *لسان المیزان* ابن‌حجر (۷۲/۵ ـ ۷۳) یاد کرد که شامل شرح‌حال نسبتاً مفصل‌تری از ابن‌ندیم بر مبنای گفته‌های ابن‌نجار، ذهبی و بررسی انتقادی *الفهرست* است. انتقاد تند از شخصیت ابن‌ندیم ویژگی کار ابن‌حجر محسوب می‌شود.

بررسی این مآخذ نشان می‌دهد که اطلاعات آنها دربارهٔ ابن‌ندیم، بیشتر برگرفته از *الفهرست* و گاه مشتمل بر برخی اطلاعات نادرست و مغرضانه است. به هر روی با توجه به فقدان منابع، باید برای تشریح زندگی و فعالیتهای علمی ابن‌ندیم، از اثر او کمک گرفت و در استنتاج جانب احتیاط را نگاه داشت.

دربارهٔ خاستگاه ابن‌ندیم نمی‌توان به قطع سخن گفت، اما با توجه به اینکه وی در نسبت یا وابستگی خود به قبیله‌ای از قبایل عرب در *الفهرست* مطلبی نیاورده، می‌توان گفت که احتمالاً عرب نبوده است. همچنین شواهدی چون نپرداختن ابن‌ندیم به ادیان ایرانی در بخش مربوط به مذاهب و ادیان *الفهرست* و نیز مطالبی که در صفحات ۲۳۹ ـ ۲۴۰ آن آورده است، می‌تواند احتمال ایرانی نبودن وی را تقویت کند. از سوی دیگر، علاقهٔ ابن‌ندیم به علوم اوائل و دوستی وی با عالمان مسیحی بغداد (نک: علی، ۸۴/۸ ـ ۱۱۳، ۱۵۶/۱۰ ـ ۱۸۳) و شناخت درخور ستایش او از وضعیت بین‌النهرین پیش از اسلام، شاید بتواند شاهدی برای انتساب او به اقوامی باشد که قبل از ظهور اسلام در بین‌النهرین ساکن بودند، چنانکه نام پدر و نیایش ــ اسحاق ــ و کنیه‌های خود او و پدرش ــ ابوالفرج و ابویعقوب ــ به این احتمال قوت می‌بخشند.

گرچه در سرآغاز نسخهٔ چستربیتی (نک: داج، 25) به جای «ابن‌الندیم» از وی با عنوان «الندیم» نام برده شده است، اما با توجه به اینکه در خود *الفهرست* همواره از وی با عنوان «محمدبن اسحاق الندیم» یاد می‌شود و همچنین منابع رجالی و تاریخی غالباً نام او را به همین صورت یا به صورت «ابن‌الندیم» ضبط کرده‌اند (طوسی، ۴۱، ۶۸، جم؛ نجاشی، ۱۱۴؛ ابن‌شهرآشوب، همانجا؛ قفطی، همان، ۷/۱، ۸، ۹؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، ۵۷/۱، ۲۸۷)، می‌توان گفت که «ندیم» لقب پدر او بوده است، اما وجه تسمیه دانسته نیست. از موطن ابن‌ندیم نیز اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که در بغداد می‌زیسته و مدتی در موصل اقامت داشته است (نک: ابن‌ندیم، ۹۴، ۱۸۱، جم).

در مورد تاریخ تولد ابن‌ندیم گزارشی که خود او در *الفهرست* (ص ۲۹۵)دربارهٔ ملاقاتش با فقیه خارجی، ابوبکر بردعی در ۳۴۰ ق به‌دست داده، تا حدودی راهگشاست. با توجه به اطلاعاتی که ابن‌ندیم از آثار و عقاید بردعی در این دیدار گردآوری کرده، می‌توان دریافت که وی در زمان ملاقات، از بلوغ علمی برخوردار بوده است. دیدار ابن‌ندیم از کتابخانهٔ علی‌بن احمد عمرانی (د ۳۴۴ ق) نیز در این باره قابل تأمل است (همو، ۳۲۵، ۳۴۱).

در مورد شغل ابن‌ندیم، گرچه یاقوت (همانجا) احتمال داده که او ورّاق بوده است و برخی منابع دیگر ظاهراً او را به عنوان ورّاق می‌شناخته‌اند (نک: ابن‌خلکان، ۵۳/۱؛ ابن‌حجر، ۷۲/۵)، اما در خود کتاب *الفهرست* در این باره ناهمگونی به چشم می‌خورد: در بسیاری از موارد می‌توان «وراق» را مربوط به پدر و در برخی از موارد مربوط به خود ابن‌ندیم دانست. به هر روی دلیل استواری بر وراق بودن ابن‌ندیم در دست نیست، هر چند برخی از خاورشناسان، چون داج (ص 16-17) و کرمر (ص139) احتمال داده‌اند که پدر و فرزند هر دو وراق بوده باشند.

با اینهمه ابن‌ندیم با فن وراقی آشنا بوده است، چنانکه بخشی از کتاب *الاوصاف والتشبیهات* وی به کتابت و ادوات آن اختصاص داشته است (ابن‌ندیم، ۱۴). ظاهراً اطلاعات او را در این زمینه باید مأخوذ از پدرش دانست.

در مورد تحصیلات و استادان ابن‌ندیم نیز اطلاعات اندکی در دست است، زیرا بعید نیست مشایخی که ابن‌ندیم سخنانشان را بدون واسطه در *الفهرست* نقل کرده، در واقع استاد وی نباشند و وی، تنها برای تکمیل کتاب خود از گفته‌های آنان بهره برده باشد. در میان این مشایخ می‌توان از سری بن احمد کندی (ص ۱۳)، ابوعلی‌بن سوار کاتب (ص ۱۵۴)، ابوالحسن علی‌بن هارون‌بن علی‌بن یحیی از آل منجم (ص ۱۶۱)، ابوالفتح ابن نحوی (ص ۱۶۲)، ابودلف ینبوعی (ص ۴۱۰)، ابوالخیر ابن‌خمار (ص ۳۰۵) و مهم‌تر از همه ابوسعید سیرافی (ص ۴۵، جم)، ابوسلیمان منطقی سجستانی (ص ۳۰۲)، ابوالفرج اصفهانی (ص ۱۵۸)، ابوعبیدالله مرزبانی (ص ۲۰۸؛ قس: داج، 26-25، به نقل از مقریزی) و احتمالاً یحیی‌بن عدی (ص ۳۰۹، ۳۱۳، قس: ص ۳۲۲) نام برد. ابن‌حجر (همانجا) نیز در میان مشایخ وی اسماعیل صفار، از محدثان مشهور بغداد را نام برده که مأخذ آن دانسته نیست.

با دقت در *الفهرست* می‌توان استنباط کرد که ابن‌ندیم با علوم

مختلف آشنایی نسبی داشته و احتمالاً در برخی زمینه‌ها صاحب‌نظر بوده است. از آن جمله است: ادبیات عرب و علوم اوائل، به ویژه فلسفه و تاریخ فلسفه. در واقع اگر او نزد ابوسلیمان سجستانی فلسفه خوانده باشد، باید برای او در این علم مقامی بلند فرض نمود. با این وصف نباید در مورد دانش ابن‌ندیم مبالغه کرد، زیرا *الفهرست* بیشتر به مثابهٔ دانشنامه‌ای است که به جای بحث و بررسی عمیق در علوم مختلف، به ذکر فهرست آثار پرداخته است، به ویژه اینکه بسیاری از مطالب کتاب مذکور را نقل قول دیگران تشکیل می‌دهد.

از خصوصیات ابن‌ندیم که با مطالعهٔ *الفهرست* می‌توان به آنها پی برد، آزاداندیشی و تسامح، دقت در ضبط، ذوق سلیم و ابتکار در مسائل علمی است که از مصاحبتش با کسانی چون ابوسلیمان سجستانی (ه‌ م) و مشرب معتزلی و خردگرایش و نیز از مطالعاتش در باب ادیان و مذاهب، نشأت می‌گیرد.

مذهب ابن‌ندیم: اختلاف نظری که در مورد مذهب ابن‌ندیم دیده می‌شود، از تشتت و گوناگونی آراء وی در *الفهرست* ریشه می‌گیرد. با توجه به تسامح وی می‌توان محملی برای گفته‌های به ظاهر متناقض او و راهی جهت روشن‌تر شدن گزارشهایش، به ویژه در بخش فقه و کلام، ارائه نمود.

قرائن موجود در *الفهرست* بر میل او به اعتزال دلالت دارد. از آن جمله است: نقل اظهارات معتزله در باب پیامبر (ص) به عنوان سرچشمهٔ اندیشهٔ اعتزال (ص ۲۰۲)؛ ذکر و مدح ابن ابی‌دؤاد معتزلی که از مؤلفان نبود، تنها به دلیل دفاعش از اعتزال و معتزله (ص ۲۱۲)؛ تقسیم معتزله به ۲ گروه «مخلص» و «بدعت‌گذار» (ص ۲۱۴ ـ ۲۱۷)؛ اطلاق عنوان «اهل العدل والتوحید» بر معتزله (ص ۲۰۱ ـ ۲۰۲) و در مقابل، «حشویه» بر اهل سنت (ص ۲۸۷)؛ ذکر ابوالحسن اشعری در بخش متکلمان «مجبّره» و «حشویه» (ص ۲۳۱). گرچه از عبارتی که سبکی دربارهٔ ابن‌ندیم آورده است (۵۱/۲)، چنین بر می‌آید که آشنایی وی با علم کلام چندان عمیق نبوده است، ولی مسلم است که او در باب اعتزال و معتزله اطلاعات کافی داشته است.

نظر به اینکه او از برخی امامان شیعه و فرزندانشان با جملهٔ «علیه السلام» یاد کرده (ص ۹۵، ۱۲۰، ۲۵۲، جم) و اهل‌بیت پیامبر (ص) را همچون فردی شیعی می‌ستاید (ص ۱۹۷، ۲۷۶) و برای شیخین، دیگر خلفا و کسانی چون طلحه، زبیر و عایشه تعبیر «رضی‌الله عنه» را به کار نمی‌برد، (ص ۲۷، ۱۱۵، ۱۳۶، جم)، می‌توان گفت که شیعی مذهب بوده است. باید افزود که از عبارت «ترضیه» که در برخی موارد در کتاب *الفهرست* چاپی (ص ۱۱۵، ۱۴۶، ۲۲۴، ۲۵۱) برای عمربن خطاب و دیگران دیده می‌شود، در نسخه‌های اصلی آن (نک: بخش *الفهرست* در همین مقاله) اثری نیست، از این‌رو می‌توان دریافت که این تعابیر توسط ناسخان اضافه شده است. قرائن دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند بر تشیع وی دلالت کند: ذکر تعبیر «خاصه» برای شیعیان و «عامه» برای اهل سنت (ص ۲۴۶، ۲۸۷، ۲۸۹؛ نیز نک: گلدسیهر، 284-278)؛ نقل روایتی از واقدی مبنی بر آنکه علی (ع) معجزهٔ پیامبر بوده است (ص ۱۱۱)؛ حسن‌المذهب خواندن واقدی که خود، او را شیعی می‌داند (همانجا)؛ ستایش از هشام‌بن حکم که به امامت امام صادق (ع) گروید (ص ۲۲۳ ـ ۲۲۴). با اینهمه با دقت در روش ابن‌ندیم در *الفهرست* و نیز اطلاعات نسبتاً محدود و گاه مغلوط وی از تشیع و تعبیرش نسبت به شیخ مفید که گفته است: «او را دیدم و بسیار دانشمند یافتم» (ص ۲۲۶)، می‌توان چنین استنباط کرد که ابن‌ندیم، گرچه شیعی مذهب و از لحاظ فکری، معتزلی بوده است، از جهت فقهی ارتباط زیادی با جامعهٔ امامیهٔ بغداد نداشته است.

با دقت در بخش مربوط به ابوحنیفه در *الفهرست* می‌توان چنین استنباط کرد که ابن‌ندیم به او و مذهب حنفی هم علاقه داشته است، چه در شرح حال ابوحنیفه وی را مدح بلیغی کرده است (ص ۲۵۵ ـ ۲۵۶). در جای دیگر مناظرهٔ معروف میان ابوحنیفه و مؤمن الطاق را که ناظر بر قدح ابوحنیفه بود، ظاهراً به گونه‌ای تحریف شده نقل کرده است (ص ۲۲۴؛ قس: نجاشی، ۳۲۶). شاید علاقهٔ ابن‌ندیم به ابوحنیفه متأثر از عقاید استادش ابوسعید سیرافی (ه‌ م) در این باب بوده باشد. به هر روی کسی چون ابن‌ندیم با گرایشهای معتزلی و اندیشهٔ خردگرای و فلسفی خود، نمی‌توانست با ابوحنیفه بیگانه باشد، چنانکه فلاسفه‌ای چون ابوالحسن عامری (ه‌ م) نیز به ابوحنیفه و فقه او گرایش داشتند (نک: ابوالحسن عامری، ۱۱۹ ـ ۱۲۰).

ابن‌ندیم را با همهٔ گرایشهای شیعی، معتزلی و حنفی نمی‌توان زیدی دانست، چنانکه عبارت وی «و زعم بعض الزیدیة» (ص ۲۴۴) و نیز دیدگاه او دربارهٔ ائمه (ع) می‌تواند مؤید این نظر باشد. رجال‌نویسان اهل سنت نیز همواره بر گرایش ابن ندیم به تشیع و اعتزال تصریح و گاه از او به سختی انتقاد کرده‌اند (نک: یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۳۹۸؛ صفدی، ۱۹۷/۲؛ ابن حجر، ۷۲/۵-۷۳؛ داج، همانجا، به نقل از مقریزی). اما علمای امامیه نیز چون شیخ طوسی و نجاشی، با اینکه از *الفهرست* بهره گرفته‌اند، شاید به سبب آنچه در باب مذهب ابن ندیم گفته شد، او را از جملهٔ رجال امامیه محسوب نداشته‌اند (قس: ابن شهرآشوب، همانجا).

درگذشت: زمان درگذشت ابن ندیم محل اختلاف است. صفدی آن را ۳۸۰ ق نوشته (همانجا) و مقریزی «چهارشنبه ۲۰ شعبان ۳۸۰» در بغداد ضبط کرده است (نک: داج، همانجا). همچنین بر مبنای سخن ابن نجار در یک جا درگذشت ابن ندیم «چهارشنبه ۲۰ شعبان ۳۸۵» (نک: زلهایم، ۶۱۷) و در جای دیگر «شعبان سنة ثمان وثلاثین» (۴۳۸ق؟) آمده است (نک: ابن‌حجر، ۷۲/۵). برخی از معاصران (نک: زرکلی، ۲۹/۶؛ قس: فلوگل، 12، حاشیه؛ واسیلیف، II/295) با توجه به تاریخ اخیر، زمان مرگ او را اوایل سدهٔ ۵ ق نوشته‌اند. در مورد اول ظاهراً تصحیفی رخ داده و دومی با توجه به آنچه در مورد زمان تولد ابن‌ندیم ذکر شد، بعید به نظر می‌رسد. گفتنی است که تاریخهای بعد از ۳۸۰ ق که در *الفهرست* دیده می‌شود، به گمان قریب به یقین از

اضافات ناسخان است، خاصه اینکه مؤلف خود در کتابش (همانجا) از خوانندگان خواسته است که در تکمیل اثر او بکوشند (برای اطلاع بیشتر از تاریخ مرگ ابن ندیم، نک: زلهایم، ۶۱۳ـ۶۲۴).

الفهرست: این کتاب نه تنها به مثابهٔ دانشنامه‌ای است که تاریخ فرهنگ، ادبیات و مذهب را از ادوار قبل از اسلام تا عصر نویسنده (سدهٔ ۴ ق) به شکل بدیعی به تصویر می‌کشد، بلکه خصوصیات کتاب‌شناسی نیز دارد و چنانکه از مقدمهٔ کوتاه آن برمی‌آید (ص ۳) ابن‌ندیم مصمم بوده‌است‌تا فهرستی از کلیهٔ آثاری که به زبان عربی توسط نویسندگان عرب و غیرعرب تألیف شده بوده، با تراجم مؤلفان آنها به دست دهد، اما مطالعهٔ *الفهرست* نشان می‌دهد که محتوای این کتاب گسترده‌تر از آن است که مؤلف خود در مقدمه وعده داده است. گرچه پیش از تألیف *الفهرست*، آثاری معدود و مختصر با عنوان فهرست تألیف شده بوده، ولی شیوهٔ تدوین آن آثار با روش ابن ندیم بسیار متفاوت است، به طوری که می‌توان *الفهرست* را یگانه کتاب‌شناسی عمومی ۴ سدهٔ نخستین اسلامی و حتی مدتها بعد از آن به شمار آورد. با وجود اینکه در سدهٔ ۴ ق دانشنامه‌هایی چون *احصاءالعلوم* فارابی، *رسائل اخوان الصفا*، *مفاتیح العلوم* خوارزمی و *جوامع العلوم* ابن فریعون تألیف شد (نک: GAS, I/383-389)، هیچ یک نه‌تنها از لحاظ وسعت و دقت، بلکه از نظر روش نیز با *الفهرست* قابل مقایسه نیستند.

الفهرست شامل ده مقاله است: ۱. کتب مقدس مسلمانان، یهودیان و مسیحیان، البته با عنایت بیشتری به علوم قرآنی، همراه مقدمه‌ای در باب خط و زبانهای ملل مختلف؛ ۲. نحو و لغت؛ ۳. تاریخ، انساب و موضوعات وابستهٔ به آن؛ ۴. شعر و شاعران؛ ۵. علم کلام و متکلمان؛ ۶. فقه، حدیث، فقها و محدثان؛ ۷. فلسفه و علوم قدیم؛ ۸. افسانه، سحر و جادو و... ؛ ۹. مذاهب و ادیان غیرالهی؛ ۱۰. کیمیا.

تاریخ تألیف *الفهرست* چنانکه در موارد متعدد بدان تصریح شده (نک: ص ۳، ۴۱، ۹۶، ۱۴۶، ۲۷۳؛ قس: ابن حجر، همانجا)، سال ۳۷۷ق است و ظاهراً ابن ندیم پس از این تاریخ نیز برخی اطلاعات را بر آن افزوده است. به احتمال قوی سال ۳۷۷ ق، تاریخ تنظیم اطلاعاتی بوده است که پیش‌تر ضبط شده بودند. ابن ندیم همانگونه که در مقدمهٔ کتابش متذکر می‌شود (ص ۳، نیز نک: ۴۱، ۹۶)، *الفهرست* را به کسی که از وی تنها با عنوان «السید الفاضل» یاد می‌کند، تقدیم کرده است. بعید نیست که مراد ابن ندیم، عیسی بن علی ابن جراح بوده باشد، زیرا تنها از وی با عنوان «سیدنا» یاد کرده است (ص ۳۰۴).

ابن ندیم در *الفهرست* به بررسی و نقد اقوال پیشینیان خود، همت گماشته (نک: ص ۷ـ۸، ۱۵۴، ۳۰۷) و گاهی نیز دربارهٔ انتساب کتابها به نویسندگان، به بحث پرداخته، یا کتابی را خوانده و دربارهٔ آن اظهار نظر کرده است (نک: ص ۱۰۳، ۲۰۹، ۳۴۸، جم). وی گاه در مورد راویان و محدثان از اصطلاحات حدیثی همچون «ثقة فی الحدیث» استفاده کرده و در بعضی مواضع به روش محدثان به راویان کتابها نیز اشاره کرده است (نک: ص ۷۵، ۷۶، ۸۵، ۸۶). گاه به تحریرهای گوناگون یک کتاب پرداخته (نک: ص ۲۱۰، جم) و در برخی موارد به مشهور یا متروک بودن کتابی اشاره کرده است (نک: ص ۲۶۶، ۲۶۸، جم). ابن ندیم، گرچه در مقدمهٔ کتاب وعده داده است که تنها از مؤلفان و آثار آنان یاد کند، اما در موارد بسیاری از دانشمندانی نام برده که صاحب تألیف نبوده‌اند (مثلاً نک: ۵۲، ۷۷ـ۷۸، ۹۵). وی به نقل آنچه پیشینیان ذکر کرده بودند، چندان رغبتی نداشته، چنانکه در بخش مربوط به طبقات شعرا خود به این مطلب اشاره کرده است (نک: ص ۱۸۱، ۴۰۶). ابن ندیم از ذکر احوال و آثار معاصران خود غافل نبوده، گرچه گاهی دیده می‌شود که به کسان بسیار مشهوری چون یعقوبی، اشاره نکرده است.

ابن ندیم در تألیف *الفهرست* از طیف وسیعی از مآخذ گوناگون استفاده کرده است. وی در کنار تألیفاتی چون تفسیر تئودُرُس بر *تورات* و *پیناکُس*[1] جالینوس (نک: ص ۱۴، ۱۸)، از آثار و یادداشتهای بسیاری از مؤلفان (نک: ص ۱۱، ۴۵، ۵۱، جم)، اطلاعات شفاهی افراد آگاه،از مسلمان و غیرمسلمان،چون اماد موبد و یونس القس (نک: ص ۱۵، ۱۷، ۲۵، جم)، اطلاعات بومیان مناطق مورد بحث،یا کسانی که در آن مناطق زندگی کرده بودند (نک: ص ۲۰، ۴۱۲، ۴۱۳)، بهره برده است و ضمن معاشرت با روحانیان ادیان و فرق و شرکت در جلسات آنان (نک: ص ۲۴۱، ۲۹۵، ۴۱۲ـ۴۱۳، جم)، مصاحبت با منجمان و کیمیاگران (نک: ص ۱۶۸، ۳۷۱، ۴۲۵) و بهره گرفتن از کتابخانه‌های خصوصی بغداد و موصل (نک: ص ۲۱، ۴۶، ۱۴۵، ۳۲۵)، به معلومات خود افزوده است. ابن ندیم خود در موارد متعدد تصریح می‌کند که اطلاعاتش را از نسخهٔ دست خط مؤلف یا از فردی «ثقه» اخذ کرده است (ص ۸، ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۲۳۸).

با آنکه اطلاعات ارائه شده در بخشهایی از *الفهرست* را در آثار متقدم‌تر نیز می‌توان یافت، ولی بسیاری از مطالب آن منحصر به فرد است. همچنین نظر به اینکه بسیاری از منابع ابن ندیم اکنون در دسترس نیست، کتاب *الفهرست* مشتمل بر اطلاعاتی است که در جای دیگر نمی‌توان یافت، مثلاً در بخش مربوط به شعرا، اطلاعاتی در خصوص میزان اشعار بسیاری از شعرا ارائه شده است که در مآخذ دیگر به آن صورت یافت نمی‌شود. همچنین است اطلاعاتی که ابن ندیم دربارهٔ خوارج و فقهای آنان به دست داده است.

در بخش مربوط به معتزله، ابن ندیم بر اساس منابع خود اطلاعاتی عرضه داشته که در مقایسه با مطالب کتابهای مربوط به طبقات معتزله قابل توجه است. همین گونه است بخشهای مربوط به فلاسفه، اطبا و تاریخ نهضت ترجمه که از جهت کمیت و کیفیت بر آنچه به صورت پراکنده در آثار قدیم‌تر، و حتی متأخرتر آمده است، برتری دارد. این نکته نیز قابل توجه است که مطالب کتاب *طبقات الاطباء و الحکماء*

1. *Pinax* (= فهرست آثار)

ابن جلجل که در ۳۷۷ ق تألیف شده است، به هیچ روی به گستردگی مطالب ارائه شده در *الفهرست* نیست. همچنین کتاب *صوان الحکمة* که از لحاظ ارائهٔ اطلاعات در باب فلاسفه با *الفهرست* تفاوتی چشمگیر دارد، ظاهراً پس از *الفهرست* تألیف شده است، زیرا ابن ندیم در شرح حال استاد خود ابوسلیمان سجستانی (ص ۳۳۲) به *صوان الحکمة* او اشاره‌ای نکرده است. ابن ندیم در تألیف بخش مربوط به اطبا و حکما از آثار کسانی چون اسحاق بن حنین (نک: ص ۳۰۶، ۳۵۰)، در کنار اطلاعات معاصران خود چون ابوسلیمان سجستانی، عیسی بن علی ابن جراح، یحیی بن عدی و ابوالخیر ابن خمار بهره برده است (نک: ص ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۳؛ در مورد استفادهٔ ابن ندیم از نوشته‌های ابن زبیر، نک: لیپرت، 155-147؛ هـ د، ابن زبیر، ابوالحسن).

در بخش مربوط به مانویه، از میان مذاهب و ادیان غیر توحیدی، اطلاعات ابن ندیم حائز اهمیت بسیار است و به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع برای شناخت این آیین به شمار می‌رود. اطلاعات ابن‌ندیم در باب دیگر مذاهب، گرچه در مقایسه با آثار برخی از معاصرانش اهمیت بسیار دارد، با این وصف در بعضی از موارد همتای کتب ویژهٔ ملل و نحل نیست.

نسخه‌های خطی: نسخه‌های موجود *الفهرست* دارای اختلافات بسیار و اساسی است. به‌طوری که تجدد در چاپ خود از این کتاب نشان می‌دهد، تفاوت نسخه‌های چستربیتی و شهید علی پاشا ــ که اساس طبع وی هستند ــ با نسخه‌های دیگر ــ که برخی از آنها اساس چاپ فلوگل بوده‌اند ــ قابل توجه است، خاصه آنکه در بعضی نسخه‌ها بخشهایی وجود دارد که در نسخه‌های دیگر اصلاً از آنها نشانی نیست (برای آشنایی با نسخه‌های خطی *الفهرست*، نک: فلوگل، 16-15؛ داج، 34-23؛ ریتر، 23-15؛ فوک، «موادی جدید[1]»، 301-298؛ مینوی، 6-1؛ تجدد، ۲۶-۲۹؛ GAS,I/388). در مورد این اختلافات، به‌طور قطع نمی‌توان چیزی گفت، اما باید احتمال افتادگی بخشهایی از *الفهرست* در نسخه‌های ناقص و نیز اضافات ناسخان را همواره در نظر داشت. از متن کتاب نیز این مطلب مسلم می‌شود که ابن ندیم پس از تحریر *الفهرست* در ۳۷۷ ق، مطالبی به نسخهٔ دست‌نویس خود اضافه کرده است (نک: ص ۴۱ ـ ۴۲، ۹۶ ـ ۹۷). از این‌رو، بعید نیست نسخه‌هایی که از دست‌نوشته‌هایی غیر از نسخهٔ نهایی استنساخ شده‌اند، فاقد برخی بخشهای آن باشند. همچنین با توجه به آشفتگیهای بخش مربوط به معتزله در نسخ مختلف، احتمال آن می‌رود که این آشفتگیها حاصل روحیهٔ اعتزال ستیزی ناسخان باشد.

گفتنی است که نسخهٔ کوپریلی (شم ۱۱۳۵) با دیگر نسخه‌های *الفهرست* این تفاوت را دارد که تنها شامل فن اول از مقالهٔ اول و ۴ مقالهٔ پایانی کتاب است و در مقدمهٔ آن که در ۳۷۷ ق تحریر شده و با سایر نسخ فرق دارد، چنین آمده است: «این کتاب فهرست کتابهای علوم قدیمه است، از تصانیف یونان، فرس و هند که به لغت عرب موجود است» (کوپریلی، ۵۸۰/۱). از این‌رو محققانی چون هلموت ریتر (همانجا) و یوهان‌فوک («تاریخ ادبیات...[2]»، 115-111) معتقدند که ابن‌ندیم در ۳۷۷ ق دو تحریر از کتاب خود، یکی شامل ۱۰ مقاله و دیگری ۴ مقاله فراهم ساخته است. حاجی خلیفه نیز در *کشف‌الظنون*، ذیل عنوان *فهرس العلوم* (۱۳۰۳/۲-۱۳۰۴)، همین نسخه را معرفی کرده است. فوک نیز با توجه به تفاوت روش و محتوای ۴ مقالهٔ آخر و ۶ مقالهٔ اول *الفهرست*، به بیان اختلاف این دو تحریر پرداخته است (نک: EI²)، اما قرائن مذکور برای اثبات نظر این محققان کافی به نظر نمی‌رسد و احتمال آن هست که ناسخ نسخهٔ کوپریلی، نسخه‌ای از *الفهرست* را که تنها شامل فن اول از مقالهٔ اول و ۴ مقالهٔ آخر کتاب بوده است، اساس کار خود قرار داده، با تغییر مقدمه و عناوین مقالات، آن نسخه را تهیه کرده باشد. به‌هر حال به نظر می‌رسد که تا کشف منابع یا نسخه‌های جدیدی از *الفهرست*، در مورد این مسأله باید با احتیاط سخن گفت (نیز نک: ابن‌طاووس، ۱۳۲، که از نسخهٔ خاصی از *الفهرست* استفاده کرده است).

چاپها: *الفهرست* ابن‌ندیم نخستین‌بار به وسیلهٔ فلوگل تصحیح و پس از مرگ وی به کمک رودیگر و مولر در لایپزیک (۱۸۷۱ ـ ۱۸۷۲م) به چاپ رسید. در چاپ فلوگل بخش مربوط به معتزله ناقص است و افتادگیهای این بخش چندین‌بار توسط دیگران به چاپ رسیده است (نک: دانش‌پژوه، ۱۲۳ ـ ۱۲۵).

الفهرست بار دیگر در ۱۳۴۸ ق در قاهره به چاپ رسید و پس از آن رضا تجدد در ۱۳۵۰ ش در تهران چاپ کاملی از آن ارائه کرد که به سبب استفاده از نسخه‌های چستربیتی و شهید علی پاشا حائز اهمیت است. *الفهرست* در ۱۳۴۳ ش در تهران به وسیلهٔ تجدد به فارسی ترجمه و منتشر شد و در ۱۹۷۰م در نیویورک توسط بایارد داج به انگلیسی ترجمه گردید و در ۲ مجلد به چاپ رسید.

برخی از تحقیقاتی که در مورد بخشهای ویژه‌ای از *الفهرست* صورت گرفته، از این قرار است:

در فلسفه: مولر، «فلاسفهٔ یونانی در روایات عربی»، هاله، ۱۸۷۲م؛ در ریاضیات: زوتر، مقالهٔ «فهرست ریاضی‌دانان در *الفهرست*» در «رساله‌هایی در تاریخ ریاضیات»، زوریخ، ۱۸۹۲م، ج ۴۵؛ در کیمیا: برتلو، «شیمی در قرون وسطی»، پاریس، ۱۸۹۳م و فوک، «ادبیات عربی دربارهٔ کیمیا بر اساس گفتار الندیم»، *آمبیکس*، ۱۹۵۱م، ج ۴؛ در ایران‌شناسی: گری، «مواد ایرانی در الفهرست»، موزئون، ۱۹۱۵م، ج ۳؛ دربارهٔ مانی: کسلر، *مانی*[3]، برلین، ۱۸۸۹م و فلوگل، «تعالیم و آثار مانی بر اساس *الفهرست*»، لایپزیک، ۱۸۶۲م. برخی از تحقیقات دیگری که دربارهٔ ابن‌ندیم و *الفهرست* به عمل آمده و می‌تواند مکمل این مقاله باشد، اینهاست: ابراهیم ابیاری، «*الفهرست* لابن الندیم»، *تراث الانسانیة*، ج ۳؛ محمد جواد مشکور، «کتاب *الفهرست* للندیم المعروف خطأً بابن الندیم»، *مجلة مجمع اللغة العربیة* بدمشق، ج ۵۲،

1. "Neue Materialien..." 2. "Eine arabische..." 3. *Mani.*

جزء ۲؛ بایارد داج، «حیاة ابن الندیم»، *مجلة مجمع اللغة العربیة* بدمشق، ج ۴۵، جزء ۳؛ همو، «کتاب *الفهرست* لابن الندیم»، همان مجله، ج ۴۵، جزء ۴. همچنین عبداللطیف محمدالعبد خلاصه‌ای از *الفهرست* را با عنوان *نوادر المعارف* (قاهره، ۱۳۹۷ ق /۱۹۷۷م) تهیه کرده است.

به گزارش یاقوت (۱۰۴/۱۸) ظاهراً حسین بن علی وزیر مغربی زیاداتی بر *الفهرست* نوشته بوده که این مطلب با توجه به سال درگذشت وزیر (د ۴۱۸ ق) از اهمیت بسیاری برخوردار است. در مورد تاریخچهٔ بهره‌گیری از *الفهرست* می‌دانیم که شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق) در *الفهرست* خود در موارد متعدد (نک: ص ۴۱، ۶۸، جم) و پس از وی نجاشی (د ۴۵۰ ق) در *رجال* (ص ۱۱۴) از *الفهرست* ابن‌ندیم بهره گرفته‌اند. پس از آن در سده‌های ۶ و ۷ ق نیز کسانی چون ابن‌شهرآشوب (ص ۱۴۳)، یاقوت (۲۴۲/۲، جم)، ابن نجار، (۳۴/۲، جم)، قفطی (*انباه*، ۷/۱، جم، *تاریخ*، ۲۹، جم)، ادریسی (ص ۹۰، ۱۳۶) و ابن ابی‌اصیبعه (۵۷/۱، ۱۷۵، جم) از این کتاب در تألیفات خود نام برده یا استفاده کرده‌اند. برخی در همین ۲ سده ادعا کرده‌اند که *الفهرست* را به خط مؤلف در اختیار داشته‌اند (ابن‌نجار، همانجا؛ بغدادی، ۸۳/۳، به نقل از *العُباب* صغانی، د ۶۵۰ ق).

ابن ندیم علاوه بر *الفهرست*، کتابی با عنوان *الاوصاف والتشبیهات* نیز داشته است که اکنون از آن نشانی در دست نیست (ابن ندیم، ۱۴).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آرگوست مولر، بولاق، ۱۲۹۹ ق /۱۸۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق /۱۹۶۱م؛ ابن‌طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم*، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ ابن نجار، محمدبن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسن عامری، محمدبن یوسف، *الاعلام بمناقب الاسلام*، به کوشش احمد عبدالحمید غراب، قاهره، ۱۳۸۷ ق /۱۹۶۷م؛ ادریسی، محمدبن عبدالعزیز، *انوار علو الاجرام*، به کوشش سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ تجدد، رضا، مقدمه بر ترجمهٔ *الفهرست*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دانش‌پژوه، محمد تقی، مقدمه بر *نزهة الارواح* شهرزوری، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۳۸۱ـ ۴۰۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق /۱۹۸۸م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زلهایم، رودلف، «تاریخ وفاة ابن الندیم»، ترجمهٔ حسام صغیر، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۳۹۵ ق /۱۹۷۵م، ج ۵۰، شم ۳؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، کتابفروشی مرتضویه؛ علی، جواد، «علم ابن الندیم بالیهودیة والنصرانیة»، *مجلة مجمع العلمی العراقی*، ج ۸، ۱۳۸۰ ق، ج ۱۰، ۱۳۸۲ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ همو، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ کوپریلی، خطی؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Dogge, B., introd. *The Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970; EI[2]; Flügel, G., introd. *Kitāb al-Fihrist*, Leipzig, 1871; Fück, J., "Eine arabische Literaturgeschichte aus dem 10. Jahrhundert n.Chr.", ZDMG, 1930, vol. LXXXIV; id, "Neue Materialien zum Fihrist", ZDMG, 1936, vol. XC; GAS; Goldziher, I., "Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-Fihrist", ZDMG, 1882, vol. XXXVI; Kraemer, J.L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986; Lippert, J., "Ibn al-Kūfī, ein Vorgänger Nadim's", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1897, vol. XI; Minovī, M., introd. *Ketab al-Fihrist*, Tehran, 1971; Ritter, H., "Zur Überlieferung des Fihrist", *Der Islam*, 1928, vol. XVII; Vasiliev, A.A., *Byzance et les Arabes*, tr. H. Grégoire et M. Canard, Bruxelles, 1950.

حسن انصاری

اِبْنِ نَصوح، شاعر پارسی‌گوی (د ۷۹۳ ق / ۱۳۹۱م). نام وی به درستی معلوم نیست و در آثار مورخان و تذکره‌نویسان همزمانش ذکری از او نیامده است، ولی بعضی از متأخران نام وی را فضل‌الله (تقی‌الدین، ۲۵۰)، کمال‌الدین (اوحدی، ۱۰۴) و یا محمود (دارالکتب، ۱۲۹) نوشته‌اند. با اینهمه، در این منابع نیز آگاهیهای اندکی دربارهٔ زندگانی و احوال شاعر وجود دارد. اصلش از شیراز بوده و به همین سبب به ابن‌نصوح فارسی یا شیرازی شهرت داشته است (دولتشاه، ۱۶۹؛ تقی‌الدین، همانجا) و شاعر خود نیز همه جا ابن‌نصوح تخلص کرده است (*محبت‌نامه*، ۳۹۸، ۴۱۰؛ تقی‌الدین، جم). پدرش از بزرگان شیراز بود و چنانکه تقی‌الدین کاشی نوشته است، ابن‌نصوح از کودکی نزد مشایخ و اهل معرفت پرورش یافت. وی در صوفی‌آباد به خدمت شیخ علاءالدولهٔ سمنانی رسید و در تصوف و سیر و سلوک مدتها شاگرد او بود و شیخ به خواهش ابن‌نصوح رساله‌ای در اسرار حالات نبوت برای وی نوشت (همو ۲۵۰ ـ ۲۵۱). تقی‌الدین قسمتی از این رساله را عیناً آورده است (ص ۲۵۱ ـ ۲۵۴)، اما آنچه او نقل کرده، فصلی از رسالهٔ «بیان‌الاحسان لاهل العرفان» علاءالدولهٔ سمنانی است که برای یکی از مریدانش به نام محسن‌الدین محمد نوشته است و در آن نامی از ابن‌نصوح دیده نمی‌شود (علاءالدوله، ۲۲۷ ـ ۲۳۶؛ مایل هروی، ۳۱). این رساله در حدود ۷۱۲ ـ ۷۱۳ ق / ۱۳۱۲ ـ ۱۳۱۳م تألیف شده و ابن‌نصوح که پس از این زمان ۸۰ سال زنده بوده، در این تاریخ اگر هم به دنیا آمده بوده، کودکی بیش نبوده است. بنابراین مطالب تقی‌الدین در این مورد درست به نظر نمی‌آید و احتمالاً ابن‌نصوح در سالهای آخر عمرِ علاءالدولهٔ سمنانی (د ۷۳۶ ق / ۱۳۳۶م) محضر وی را درک کرده است. آغاز شاعری ابن‌نصوح را در روزگار ابوسعید بهادرخان ایلخانی (۷۳۶ ق) دانسته‌اند و به گفتهٔ تذکره‌نویسان، وی مثنوی مشهور *ده‌نامهٔ* خود را به نام غیاث‌الدین محمدبن رشیدالدین (د ۷۳۶ ق) وزیر نامور و ادب‌پرور این سلطان به نظم کشید (دولتشاه، همانجا؛ رازی، ۲۱۰؛ اوحدی، ۱۰۵). ابن‌نصوح در شاعری خود را شاگرد سلمان ساوجی (د ۷۷۸ ق) دانسته و بدین امر افتخار کرده است (تقی‌الدین، ۲۵۵، سطر ۱۰). وی ظاهراً مدتها در مصاحبت سلمان به سر می‌برده است. پس از فروپاشی حکومت ایلخانان و بنیان نهادن حکومت جلایریان به دست شیخ حسن ایلکانی (۷۴۱ ـ ۷۵۷ ق / ۱۳۴۰ ـ ۱۳۵۶م)، ابن‌نصوح به دربار جلایریان راه جست و نزد سلاطین این سلسله ارج بسیار یافت. ابن‌نصوح را باید شاعر عهد جلایریان دانست، زیرا تقریباً تاآخر عمر در خدمت پادشاهان این سلسله و مداح آنان بود، با اینهمه تنها قصیده‌ای چند از

وی در ستایش سلطان حسین‌بن شیخ اویس و سلطان احمد جلایر باقی مانده است (نک: تقی‌الدین ۲۵۶، ۲۶۱). ابن‌نصوح در مرگ سلطان حسین جلایر که در تبریز به دست برادرش احمد کشته شد، مرثیه‌ای مؤثر سروده و عجیب آنکه در انتهای همین مرثیه جلوس احمد را نیز تهنیت گفته است (همو، ۲۶۵، ۲۶۶). ابن‌نصوح غیر از سلاطین جلایری، کمال‌الدین علی (همو، ۲۶۳، سطر ۱۳) یعنی کمال‌الدین (یا جمال‌الدین) علی یلغز، وزیر سلاطین جلایری و عبدالرحمن نامی (همو، ۲۶۱، سطر ۱۱) را که ظاهراً از وابستگان دولت ایلکانی بوده، مدح کرده است. همچنین وی قصیده‌ای در ستایش خواجه غیاث‌الدین محمد معروف به شیخ کججی (د ۷۷۸ ق / ۱۳۷۶م)، از اکابر عرفا و بزرگان تبریز، دارد. ابن‌نصوح چنانکه از اشعارش بر می‌آید، بیشتر عمر را در تبریز گذرانده و زمانی که به ناچار در خدمت سلاطین جلایری در بغداد به سر می‌برده، همواره اشتیاق فراوان خود را به بازگشت به تبریز اظهار می‌کرده است (همو، ۲۶۴، سطر ۷؛ ۲۶۷، سطرهای ۲۵ـ۲۶؛ ۲۶۸، سطر ۱۳). با اینهمه از وی قصیده‌ای غرّا در ستایش بغداد باقی‌مانده که در آن بغداد با بهشت مقایسه شده است (همو، ۲۶۲).

ابن‌نصوح شیعی مذهب بود و علاوه بر اشارات پراکنده‌ای که در اشعارش در این باره دیده می‌شود، ترکیب‌بندی از او در منقبت علی(ع) در دست است که به روشنی در آن اعتقاد خود را به وصایت و جانشینی آن حضرت بیان کرده است (همو، ۲۵۵) و این امر البته با رواج تشیع در دورهٔ سلاطین جلایری شگفت نیست.

تقی‌الدین کاشی درگذشت ابن‌نصوح را در ۷۹۳ ق در تبریز گزارش کرده است (ص ۲۵۴، سطر ۲۱). مسلم است که ابن‌نصوح تا ۷۸۸ ق / ۱۳۸۶م زنده بوده، زیرا در تحریری از مثنوی *ده‌نامهٔ* خود، این تاریخ را ذکر کرده است (ص ۸). در همین سال امیرتیمور تبریز را فتح کرد و این در حالی بود که سلطان احمد جلایر که یارای مقاومت نداشت، قبلاً به بغداد گریخته بود. ظاهراً بعد از فرار احمد بود که ابن نصوح در چند سال آخر عمر گوشهٔ عزلت گزید و به زهد و سلوک روی آورد. چنانکه خود در *ده‌نامه* (ص ۶) گوید:

چو شهر خویش را پر فتنه دیدم به کنج انزوا عزلت گزیدم
چو عنقا پای بیرون بردم از دام به قاف عشقبازی کردم آرام

اما تقی‌الدین کاشی کناره‌گیری ابن‌نصوح از ملازمت دربار و عزلت گزیدن او را پس از مرگ سلطان احمد جلایر دانسته است (ص ۲۵۴) که با توجه به اینکه سلطان احمد (د ۸۱۳ ق) ۲۰ سال پس از مرگ ابن‌نصوح زنده بوده است، این سخن درست به نظر نمی‌رسد. برخی از معاصران نیز در این باره دچار اشتباه شده‌اند (نک: صفا، ۳(۲)/۱۱۱۳، ۱۱۱۴).

آثار: *دیوان* ابن‌نصوح را تقی‌الدین کاشی در دست داشته و به نوشتهٔ او *دیوان* شعر وی، شامل قصیده و غزل و انواع دیگر شعر، قریب ۴٬۰۰۰ بیت بوده و در عراق و فارس یافت می‌شده است. تقی‌الدین به ذکر چند قصیده و اندکی از غزلیات وی ــ مجموعاً حدود ۱٬۰۰۰ بیت ــ بسنده کرده است (ص ۲۵۴ ـ ۲۷۰). از نظر تقی‌الدین گرچه شعر ابن نصوح مرتبتی ندارد، اما پیش از این شهرت تمام داشته و مستعدان می‌پسندیده‌اند (ص ۲۵۴). به نظر می‌آید که داوری تقی‌الدین به مقتضای سلیقهٔ مردمان روزگار وی و رواج سبک هندی ــ که با سبک عراقی معارضه می‌کرده ــ بوده باشد. به هرحال اگر چه مقدار کمی از قصاید و غزلیات وی باقی مانده، ولی همین اندک نیز نمودار استادی و مهارت او در سرودن قصاید استوار و غزلهای روان است. شیوهٔ او در سخن همان شیوهٔ استادش سلمان است و چون اغلب شاعران سدهٔ ۸ ق، در اشعار وی مضامین عاشقانه و افکار عارفانه درهم آمیخته است. ابن‌نصوح غیر از *دیوان*، مثنوی مشهوری به نام *محبت‌نامه* یا *ده‌نامه*، ازنوع ده‌نامه (هـ م)های سدهٔ ۸ ق دارد که به بحر هزج مسدس مقصور یا محذوف سروده شده است. موضوع *محبت‌نامه* وصف حالات عاشق و معشوق و عشق است که در نامه‌های متعددی (ده‌نامه) به وسیلهٔ واسطه‌هایی مانند باد، نسیم صبحگه، شانه، آینه و جز آنها بین عاشق و معشوق رد و بدل می‌گردد. در میان مثنوی گه‌گاه غزلیات شورانگیزی نیز به مناسبت آمده است. زبان *محبت‌نامه* روان و خوب و روی هم رفته از نظر ادبی مجموعهٔ با ارزشی است. از *محبت‌نامه* نسخه‌های متعددی وجود دارد (نک: منزوی، ۳۱۷۳/۴؛ سبحانی، ۲۰). همان‌گونه که گفته شد، ابن‌نصوح به نوشتهٔ تذکره‌نویسان، این منظومه را در روزگار سلطان ابوسعید و به نام وزیرش غیاث‌الدین محمد، فرزند خواجه رشیدالدین تألیف کرده بود، اما در نسخه‌هایی از این منظومه که در فهرستها شناسانده شده و به ویژه در نسخهٔ نسبتاً کامل *محبت‌نامه* که به شمارهٔ ۴۹۲۵/۱۴ در کتابخانهٔ ملی ملک موجود است، نام این وزیر دیده نمی‌شود، بلکه در ابتدای نسخهٔ مذکور (ص ۴۰۱) از جمال‌الدین علی بوالعز ستایش شده که باید همان جمال‌الدین علی یلغزی (یا بلغری) از وزرای سلاطین جلایری باشد (نک: حافظ ابرو، ۲۵۳). نسخهٔ دیگری از *محبت‌نامه* با نام *ده نامه* با آغاز و انجامی غیر از آنچه در نسخ یاد شده آمده، وجود دارد (نک: ملک، ۵۹/۶) که در آن نام ابن‌نصوح و *محبت‌نامه* و تاریخ پایان تألیف آن به روشنی ذکر شده است (ابن‌نصوح، *ده نامه*، ۸، سطر ۹ و ۱۲؛ منزوی، همانجا):

ز هجرت حا وفا وذال رفته مه شوّال را آغاز هفته
شب‌عشاق را شمع صبوح‌است *محبت‌نامهٔ* ابن نصوح است

این نسخه که چند ورقی بیش نیست، با ابیاتی در ذم عشق مجازی و ستایش عشق حقیقی وعرفانی آغاز شده است. سپس شاعر به اوضاع دردناک و مصیبتهای مردم تبریز، در پی حملهٔ تیمور از ۷۸۸ ق که خود شاهد عینی آن بوده است، اشاره می‌کند (ص ۴ ـ ۶). از برخی از ابیات این منظومه چنین بر می‌آید که شاعر آن را به صورت مؤخره‌ای سروده و بر تحریری از *محبت‌نامهٔ* اصلی ضمیمه کرده و به دست وزیر برای شاه که در ۷۸۸ ق از پیش سپاه تیمور گریخته بود، فرستاده است.

مآخذ: ابن‌نصوح، *ده‌نامه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۲۵۷۸؛ همو، *محبت‌نامه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۴۹۲۵/۱۴؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ تقی‌الدین کاشی، محمدبن علی، *خلاصة الاشعار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، شم ۱۰۴ ب؛ حافظ ابرو، عبدالله‌بن لطف‌الله، *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ دارالکتب، *خطی فارسی*؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رازی، امین‌احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سبحانی، توفیق، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ بروسه*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمدبن محمد، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مایل هروی، نجیب، مقدمه بر *مصنفات فارسی* (نک‌: همـ علاءالدولهٔ سمنانی)؛ ملک، *خطی*؛ منزوی، *خطی*.

محمد عبدعلی

اِبْنِ نَطّاح، ابوعبدالله محمد بن صالح بن مهران نطاحی بصری (د ۲۵۲ ق/ ۸۶۶ م)، محدث، نسب شناس و مورخ. برخی کنیهٔ او را ابوجعفر (خطیب، ۳۵۷/۵) و ابوحصون هاشمی و ابوالتیّاح (ابن‌حجر، ۶۹۳/۶) نیز گفته‌اند. شهرت وی به ابن نطاح به دلیل انتساب او به نیایش نطّاح است (سمعانی، ۱۳۵/۱۳). او از موالی بنی هاشم بود (خطیب، همانجا) و از این رو به هاشمی نیز شهرت داشت.

وی در بصره زاده شد و احتمالاً در همانجا رشد و پرورش یافت و آنگاه به بغداد سفر کرد (سمعانی، همانجا). مهم‌ترین مشایخ روایی او عبارتند از: ابوالحسن علی بن محمد مدائنی، حسن بن میمون نصری، ابوعبیده معمر بن مثنّی و محمد بن عمر واقدی (ابن عبد ربه، ۲۷۸/۱؛ ابن ندیم، ۱۲۰؛ خطیب، همانجا؛ مزی، ۳۲۰؛ روزنتال، ۱۲۸). ابن نطاح محدث معتبری بود و از بسیاری از راویان سدهٔ ۲ ق/ ۸ م چون ابوعاصم، محمد بن عبدالله (ابن حبان، ۱۲۵/۹) و از معتمر بن سلیمان و معاصرانش (ابن‌مستوفی، ۵۴۷/۲) و دیگران حدیث نقل کرده است. ابن حبان از طریق عمرو بن محمد همدانی از او روایت کرده و او را از ثقات دانسته است (همانجا). درعین حال بیشترین شهرت و اعتبار او در تاریخ نگاری است.

آثار یافت نشدهٔ ابن نطاح از این قرارند: *افخاذ العرب*؛ انساب ازد عمان؛ *البیوتات*؛ *الرد علی ابی عبیدة فی کتاب الدیباج*؛ *الدولة العباسیة* و *مقتل زید بن علی* (ع) (ابن ندیم، همانجا). ابوالفرج در *الاغانی* بخشهایی از آثار او را آورده است (سزگین، ۱/(۲)/۱۴۶). مهم‌ترین اثر وی، *الدولة العباسیة* است که دربارهٔ دولت عباسیان نگاشته است. خطیب بغدادی این اثر را نخستین تألیف در تاریخ عباسیان می‌شمارد (۳۵۸/۵)، درحالی که ابن ندیم (ص ۱۱۵) در بیان احوال مدائنی، استاد ابن نطاح، آورده، است که وی دربارهٔ خلافت سفّاح، منصور، مهدی، هادی، هارون و امین کتابی پرداخته است. روزنتال (همانجا) نیز احتمال می‌دهد که کتاب ابن نطاح پیراستهٔ کتاب استادش حسن بن میمون و یا ذیلی بر آن باشد.

به هر حال کتاب ابن نطاح یکی از چند کتاب نخستین و مهم در تاریخ خلفای عباسی بوده و نوشته‌های او به علت شهرت وی به امانت در نقل، اعتبار بیشتری داشته است.

چیزی که شگفت می‌نماید این است که این اثر چندان مورد توجه و یا مورد بهره‌برداری مورخان معاصر ابن نطاح و تاریخ نگاران بعدی قرار نگرفته است. فقط طبری گاه (مثلاً ۶۱۷/۷ ـ ۶۱۸) از روایات او سود جسته و مسعودی (۲۲/۱) نیز از اثر وی یاد کرده است. تاریخ نگاران متأخر نیز غالباً، شاید به دلیل دسترسی نداشتن به تألیفات او به یاد و آثارش بسنده کرده‌اند. با اینهمه کسان دیگری چون احمد بن علی خزاز، بشر بن موسی اسدی، احمد بن قاسم بن مساور جوهری، هیثم ابن‌خلف دوری، به آثار او استناد جسته‌اند (خطیب، ۳۵۷/۵ ـ ۳۵۸؛ ابن‌حجر، ۶۹۳/۶؛ ذهبی، ۵۹۲/۲؛ مزی، همانجا؛ در مورد انتساب کتاب *اخبار العباس* به وی، نک‌: EI²).

مآخذ: ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی بن سید خماس صقار، بغداد، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *المغنی فی الضعفاء*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ روزنتال، فرانتس، *التاریخ عند المسلمین*، ترجمهٔ صالح العلی، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ طبری، *تاریخ*؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ نیز: EI²

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ نَظَّر، ابوبکر احمدبن سلیمان بن عبدالله بن احمد بن خضر ابن سلیمان سموئلی، عالم اباضی عُمان در سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م. او در خاندانی اهل دانش از دودمان بنی‌نظرزاده شد، نیای وی عبدالله بن احمد، قاضی القضاة دَما بود و تألیفاتی در فقه داشت. نیای بزرگش خضربن سلیمان نیز از عالمان بنام اباضی عمان بود (حارثی، ۲۵۸، ۲۷۹؛ رواحی، ۴). وی در آغاز به فراگیری ادب اشتیاق داشت و به درس مبارک بن سلیمان می‌نشست. با استعداد و حافظهٔ نیرومند خود توانست به هنگامی که هنوز نوجوان بود، در فنون ادب تبحر یابد و اشعاری عمدتاً در قالب غزل بسراید (همو، ۴ ـ ۵). آنگاه در پی یک تحول روحی، به علوم دینی روی آورد و به فراگیری عقاید و فقه پرداخت و به زودی گوی سبقت از همگنان ربود. او ذوق شاعری را به خدمت کلام و فقه گرفت، چندانکه قصیده‌هایش در زمان حیات وی خواهان بسیار یافت (همو، ۵، ۷). جامعیت او در ادب و علوم دینی چندان بود که ابن زکریا از عالمان اباضی، او را «اشعر العلماء واعلم الشعراء» خواند (نک‌: همو، ۳، ۷). منظومه‌های ابن نظر را باید از پرمایه‌ترین منابع برای مطالعه دربارهٔ عقاید و فقه اباضی در سدهٔ ۵ ق به ویژه در عمان دانست. این واقعیت که سروده‌های وی ظرف کمتر از یک قرن نه تنها در میان اباضیان مشرق، بلکه حتی در مغرب نیز رواج یافت، نشان از جایگاه والای این اشعار دینی دارد.

ابـن نظر در دوره‌ای می‌زیست که جامعهٔ اباضی عمان وضع نابسامانی داشت. اگر چه گـاه به گـاه کسانی از اباضیان پیرامون شخصی گرد آمده، او را به امامت برمی‌داشتند، ولی بخش وسیعی از عمان زیر نفوذ حاکمان غیراباضی، به خصوص سلاطین نبهانی بود (نک: ابن اثیر، ۲۲۳/۹، ۴۵۵، ۴۶۷ ـ ۴۶۹، ۵۰۲، ۵۶۵؛ سلیل بن رزیق، 35؛ وچا والیری، 265-269؛ حارثی، ۲۵۷ ـ ۲۵۸). انعکاس ستمی که اباضیان را به قیامهای مکرر در این دوره برمی‌انگیخت، در جای جای سروده‌های ابن نظر به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ص ۶۰، ۱۶۶).

ابن نظر سرانجام جان خود را برسر مخالفت با بنی نبهان گذاشت. ماجرا این بود که به دنبال ازدواج خواهرزادهٔ وی با مردی از بنی‌نظر، خردلة بن سماعه حاکم نبهانی کس فرستاد تا به رسم معهود نیمی از مهر عروس را به باج ستاند، اما ابن نظر سر به مخالفت برداشت، پس به امر خردله او را به قتل رسانیدند (رواحی، ۶ ـ ۷). البته به نظر می‌رسد، این سرانجام مخالفتی باشد که ابن نظر از مدتها پیش با حاکم نبهانی داشته بوده است. به هر روی ابن نظر در ۳۵ سالگی جان سپرد و خانهٔ او به دستور حاکم غارت و کتابهایش سوزانده شد (همو، ۷). آنچه از وی به یادگار ماند، بیشتر سروده‌های او بود که در زمان حیاتش انتشار یافته بود و از کتابهایش تنها پاره‌ای پس از آتش سوزی، سالم برجای ماند.

مشهورترین اثر ابن نظر، *الدعائم*، در واقع مجموعه‌ای از ۲۸ منظومه است که ۴ منظومهٔ آن در اصول عقاید و باقی در موضوعات گوناگون فقهی است. برپایهٔ گزارش درجینی منظومه‌های *الدعائم* در اندک زمانی به مغرب (شمال افریقا) راه یافت، چنانکه ابوعمار عبدالکافی (ه‍ م)، در سدهٔ ۶ ق نسخه‌ای از آن را به هنگام تحصیل در تونس با خود همراه داشته است (۴۸۶/۲). در عمان نیز چندی پس از قتل سراینده، محمدبن وصاف نزوی این منظومه‌ها را گرد آورد و همو بود که نام *الدعائم* را برآن نهاد (رواحی، ۳، ۸، به نقل از یحیی بن خلفان خروصی و جابربن عبدالله ازکانی). نسخهٔ ابن وصاف در اواخر سدهٔ ۶ یا اوایل سدهٔ ۷ ق توسط ابوموسی عیسی بن زکریا به مغرب برده شد (نک: درجینی، ۴۸۷/۲؛ شماخی، ۱۹۰/۲) و شواهد مختلف نشان از آن دارد که این کتاب تا حدودی در سدهٔ ۷ ق و به طور گسترده در سدهٔ ۸ ق و پس از آن، در مغرب رونق داشته و گاه به عنوان متن درسی تدریس می‌شده است (نک: درجینی، همانجا؛ شماخی، ۱۹۳/۲ ـ ۱۹۴، ۱۹۶؛ نیز شروح در سطور بعد). تا آنجا که به گفتهٔ شماخی وجود *الدعائم* مانع از آن بود که دیگر منظومه‌های فقهی، رونقی یابند (۲۰۱/۲). همپای مغرب در عمان، وطن ابن نظر، نیز *الدعائم* در طی قرون مورد توجه بوده و وجود شروحی از رقیشی و منصور بن محمد شاهدی براین مدعاست.

مهم‌ترین شروحی که بر*الدعائم* نوشته شده، اینهاست: ۱. شرح محمدبن وصاف نزوی با عنوان *الحلّ والاصابة* در دو جلد (حارثی، ۲۷۸) که ریو (ص 209) احتمال داده، نسخهٔ شمارهٔ ۳۲۸ در موزهٔ بریتانیا، جزء دوم همین شرح باشد. نسخه‌ای از شرح ابن وصاف در حدود پایان سدهٔ ۶ ق به مغرب راه یافت و ابونصر ملوشائی در آن تصحیحاتی انجام داد (شماخی، ۱۹۰/۲؛ درجینی، همانجا). هر چند شیوهٔ ابن وصاف در این شرح گاه مورد انتقاد برخی قرار گرفته است (مثلاً نک: رواحی، ۸)، ولی شماری از شارحان بعدی آن را الگوی کار خود قرار داده‌اند (نک: سطور بعد)؛ ۲. شرح احمدبن عبدالله رقیشی ازکوی با عنوان *مصباح الظلام* در دو جلد (حارثی، ۲۷۹) که به گفتهٔ یحیی بن خلفان خروصی، کوششی در تکمیل شرح ابن وصاف بوده است (رواحی، ۳). حارثی شرح رقیشی بر قصیدهٔ لامیهٔ *الدعائم* را در دست داشته و بخشهایی از آن را نقل کرده است (ص ۱۲۱، ۱۹۱)؛ ۳. شرح ابوالقاسم برادی برپاره‌ای از *الدعائم* با عنوان *شفاءالحائم* (شماخی، ۲۱۰/۲؛ حارثی، همانجا)؛ ۴. شرح منصور بن محمدبن ناصر برقصیدهٔ لامیهٔ آن درباب حج که خروصی آن را وصف کرده است (رواحی، ۳-۴)؛ ۵. شرح ابوزکریا یحیی بن ابی العز شماخی در دو جلد که در آن از شیوهٔ ابن وصاف پیروی کرده است (شماخی، ۱۹۳/۲)؛ ۶. شرح احمدبن سعید شماخی با عنوان *اعراب مشکل الدعائم* (همو، ۲۰۲/۲؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ شروح، نک: شماخی، ۱۹۳/۲ ـ ۱۹۴؛ فان اس، 62).

در موزهٔ بریتانیا نسخه‌ای با عنوان *دیوان ابن نظر* وجود دارد که همان متن *الدعائم* است، ولی منظومه‌های آن به شیوهٔ دواوین به ترتیب الفبایی تنظیم شده است و ۲۵ منظومه را در بردارد (نک: ریو، شم 327). متن *الدعائم* بارها از جمله در ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م به کوشش محمود عسیران، به چاپ رسیده است.

از دیگر آثار اوست: ۱. *سلک الجمان فی سیراهل عمان*، که اصل آن در ۲ مجلد بوده و گویا تنها ۹ جزوهٔ نیم سوختهٔ آن از حریق به در آمده بوده است؛ ۲. *مرآة البصر فی مجمع المختلف من الاثر*، در ۴ مجلد که دست کم قطعه‌ای از آن پس از آتش سوزی دیده شده است؛ ۳. *الوصید فی ذم التقلید*، در ۲ مجلد؛ ۴. قصیده‌ای در ولایت و برائت؛ ۵. قصیده‌ای در ضاد و ظاء در حدود ۲۰۰ بیت که نشانی از آن در دست نیست (نک: حارثی، ۲۷۹؛ رواحی، ۵، ۷).

جمعی از محققان معاصر چون لویتسکی، حارثی و دیگران ابن نظر را از رجال سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م شمرده‌اند (نک: EI^2؛ حارثی، ۲۷۸؛ فان اس، همانجا)، ولی جابربن عبدالله ازکانی نویسندهٔ عمانی که در *مصباح الاحادیث* خود اطلاعات با ارزشی دربارهٔ زندگی ابن نظر به دست داده، تصریح نموده که وی در سدهٔ ۵ ق می‌زیسته است (نک: رواحی، ۷) و پاره‌ای شواهد پذیرش این نظر را مرجح می‌سازد: چنانکه اگر جد سوم ابن نظر، خضر بن سلیمان را از رجال نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق بدانیم (نک: حارثی، ۲۵۶)، براساس توالی نسلها می‌توان زندگی ابن نظر را در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق تخمین زد. همچنین برپایهٔ سخن مؤلف *بهجة الابصار*، اباضیان عمان بی‌درنگ پس از کشته شدن خردله قاتل ابن نظر، محمد بن غسان نامی را به امامت برداشتند

(رواحی، ۸ ـ ۹). منابع دیگر نیز از بیعت اباضیان عمان با شخصی به نام محمدبن ابی غسان در حدود ۵۱۳ ق / ۱۱۱۹م سخن گفته‌اند (نک: حارثی، ۲۵۸)، در این صورت وفات ابن نظر را می‌بایست چندی پیش از ۵۱۳ ق دانست.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن نظر، احمدبن سلیمان، *الدعائم*، به کوشش محمود عسیران، مسقط، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ حارثی، سالم بن حمد، *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ درجینی، احمدبن سعید، *طبقات المشائخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه (الجزائر)، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ رواحی، سالم بن محمد، «ترجمهٔ ابن نظر» در مقدمهٔ *الدعائم* (نک: هم، ابن نظر)؛ شماخی، احمدبن سعید، *السیر*، به کوشش احمدبن سعود سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ نیز:

EI[2]; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Salīl-ibn-Razīk, *History of the Imâms and Seyyids of 'Omân*, tr. G. P. Badger, London, 1986; Van Ess, J., "Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften", ZDMG, 1976, vol. CXXVI; Veccia Vaglieri, L., "L'imāmato ibāḍita dell''Omān", *Annali*, Nuova Serie, Naples, 1949, vol. III.

احمد پاکتچی

اِبْنِ نَفیس، ابوالحسن (ابوالعلاء) علاءالدین علی بن ابی الحزم ابن نفیس قرشی (د ۶۸۷ ق / ۱۲۸۸ م)، پزشک مشهور دمشقی و کاشف گردش ریوی خون که در ادب، منطق، فلسفه و علوم دینی نیز دستی قوی داشت.

مهم‌ترین منبع ما دربارهٔ احوال ابن نفیس، روایت ابن فضل الله عمری (۳۴۹/۹) است که از کتاب *عیون الانباء* ابن ابی اصیبعه برگرفته شده است، اما در نسخ چاپی این کتاب، از ابْن نفیس ذکری به میان نیامده و حتی آنجا که از ابوالفرج ابن قف (هـ م) یاد شده، به شاگردی او نزد ابن نفیس اشاره نشده است (۲۷۳/۲ـ۲۷۴). از این روی استناد برخی از محققان معاصر در شرح احوال ابن نفیس به متن چاپی *عیون الانباء* درست نیست و اینان آگاهیهای خود را مستقیماً از ابن فضل الله برگرفته‌اند (نک: عیسی بک، ۲۹۳؛ قس: ابن فضل الله، همانجا) و ارجاع اینان به *عیون الانباء* (مثلاً حلو، ۳۰۵/۸؛ ابراهیم، ۵۴۲/۱) مربوط است به ابو محمد عبدالعزیز بن نفیس، معروف به شمس العرب که در آنجا از او یاد شده است (نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۴۹/۲).

مایرهوف وجود رقابت و کشمکش میان ابن ابی اصیبعه و ابن نفیس را دلیل بی‌توجهی ابن ابی اصیبعه به ذکر احوال ابن نفیس بر شمرده و حتی روایت ابن فضل الله عمری از *عیون الانباء* را نادرست دانسته است (غلیونجی، ۱۱۲ـ۱۱۶). با اینهمه، مدتها پس از این اظهار نظرِ مایرهوف، به هنگام بررسی و فهرست برداری کتابهای ظاهریه، نسخه‌ای از *عیون الانباء* یافت شد که در پایان آن شرح موجزی از احوال ابن نفیس ذکر شده است (ظاهریه، حمارنه، ۴۷۹ و تصویر ۷ از متن کتاب)، اما این شرح با آنچه ابن فضل الله آورده، تفاوتهایی دارد که به دشواری می‌توان آن را بخشی از روایت ابن فضل‌الله دانست.

از سوی دیگر، نقل قولهای ابن فضل الله در *مسالک الابصار* از ابن ابی اصیبعه دربارهٔ پزشکان دیگر، بسیار نزدیک و گاه کاملاً مطابق با روایات نسخه‌های موجود *عیون الانباء* است (مثلاً دربارهٔ ابن بیطار: *مسالک*، ۳۴۷/۹؛ قس: عیون، ۱۳۳/۲؛ دربارهٔ افضل الدین خونجی: *مسالک*، ۳۴۱/۹؛ قس: عیون، ۱۲۰/۲؛ دربارهٔ ابوسلیمان داوود بن ابی فانه: *مسالک*، ۳۴۲/۹؛ قس: عیون، ۱۲۱/۲) و حتی ترتیب ذکر اطباء شام و مصر در *مسالک* ابن فضل الله قطع نظر از برخی محذوفات آن، مانند ترتیب ذکر این اطباء در عیون است. از این‌روی دلیلی در دست نیست که با تکیه بر آن بتوان استناد ابن فضل الله به ابن ابی اصیبعه را اساساً بی‌پایه خواند. به ویژه آنکه در *مسالک* به روایت از عیون، از کسانی چون ابوالثناء محمود (نک: هـ د، ابن رقیقه) با عنوان «شیخنا» در شرح حال ابن نفیس یاد شده (ابن فضل‌الله، ۳۵۰/۹) که پیداست از ابن ابی اصیبعه نقل قول شده که مدتی نزد ابوالثناء محمود در بیمارستان نوری دمشق به کار اشتغال داشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۱/۲)، نه از ابن فضل‌الله که بیش از یک سده پس از ابوالثناء در گذشته است. از این رو آنچه به عنوان شرح احوال ابن نفیس در پایان نسخهٔ ظاهریهٔ عیون آمده، اگر هم در واقع از خود ابن ابی اصیبعه و بخشی از تراجمی باشد که ابن فضل الله از او نقل کرده است، می‌بایست در اثر کتابتهای مکرر، دستخوش تغییر شده باشد.

در منابع به تاریخ تولد ابن نفیس اشاره نشده است، اما با توجه به تاریخ درگذشت او در حدود ۸۰ سالگی (ذهبی، *العبر*، ۳۶۵/۳؛ سبکی، ۳۰۶/۸)، می‌بایست وی حدود سال ۶۰۷ ق / ۱۲۱۰ م زاده شده باشد. به هر حال ابن نفیس در دمشق رشد یافت و نزد کسانی چون ابن نحاس به تحصیل نحو (ابن فضل الله، ۳۴۹/۹ـ۳۵۰) و در بیمارستان نوری نزد عمران اسرائیلی به تحصیل طب پرداخت (غلیونجی، ۱۲۲)، اما برجسته‌ترین استاد او در طب، مهذب الدین دخوار است (ابن فضل الله، همانجا) که ابن ابی اصیبعه نیز خود نزد وی شاگردی کرده است. با توجه به تاریخ تولد و در گذشت ابن‌ابی اصیبعه (۶۰۰ـ۶۶۸ ق) که هم‌عصری و تقریباً همسالی او را با ابن نفیس نشان می‌دهد، دور نیست که وی با ابن نفیس در مجلس این استاد مشهور همدرس بوده باشد.

ابن نفیس پس از تحصیل طب در دمشق به قاهره رفت و به گفتهٔ اسنوی (۵۰۶/۲) در بیمارستان منصوری به تدریس پرداخت. غلیونجی (ص ۱۱۹) حدس زده که او احتمالاً در فاصلهٔ سالهای ۶۳۳ و ۶۳۶ ق همراه با ابن ابی اصیبعه به مصر رفته است، اما اگر این همراهی درست باشد، با توجه به آنکه ابن ابی اصیبعه در ربیع الاول ۶۳۴ به صرخد رفته و در آنجا مقام گزیده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۲۱/۲ـ۲۲۲)، می‌بایست آن دو پیش از آن تاریخ به مصر رفته باشند. از سوی دیگر، از آنجا که بیمارستان منصوری قاهره در ۶۸۴ ق به دست المنصور سیف‌الدین قلاوون تأسیس شد، برخلاف آنچه از روایت اسنوی (همانجا) مستفاد می‌شود، وقتی ابن نفیس بدانجا رسید، هنوز بیمارستان مذکور ساخته نشده بود که وی در آنجا مقام گزیند. در آن روزگار، سلطان بیبرس بند قداری، بر مصر فرمان می‌راند و ابن نفیس می‌بایست در بیمارستان ناصری به تدریس پرداخته باشد (قس:

غلیونجی، ۱۱۳؛ شطی، ۱۰۹ـ۱۱۰).

ابن نفیس همچنین در مدرسهٔ مسروریهٔ قاهره به تدریس فقه پرداخت (ابن فضل الله، ۳۵۱/۹). گفته‌اند که وی چندان به تدریس علاقه داشت که شب و روز نمی‌شناخت و افزون بر مدرسه و بیمارستان، در خانه نیز مجالس درس تشکیل می‌داد و برخی از علمای عصر به محضرش می‌شتافتند (همو، ۳۵۲/۹). از جملهٔ شاگردان او باید از صفی ابوالفتح مسیحی (صقاعی، ۱۱۴)، سدید دمیاطی، ابوالفرج اسکندری، ابوالفرج ابن قف و ابن ابی حُلیقه رئیس الاطباء نام برد (ابن فضل الله، ۳۵۱/۹ـ۳۵۲). ابن نفیس سرانجام به دنبال چند روز بیماری در قاهره در گذشت (اسنوی، ۵۰۷/۲؛ ابن فضل الله، ۳۵۱/۹) و شاگردش صفی ابوالفتح مسیحی در رثایش شعر سرود (صقاعی، ۱۱۴ـ۱۱۵؛ ابن حبیب، ۱۱۶/۱). وی اموال بسیاری برجای گذارد و چون زن و فرزندی نداشت، املاک و کتابخانهٔ خود را وقف بیمارستان منصوری کرد (سبکی، همانجا؛ ابن فضل الله، ۳۵۰/۹).

ابن نفیس یکی از برجسته‌ترین دانشمندانی است که با پدید آوردن آثاری نام خود را در تاریخ پزشکی فرهنگ اسلامی بلند آوازه ساخت. افزون بر آن در فقه و اصول، حدیث، منطق و ادب نیز فضلی تمام داشت (ذهبی، همانجا؛ یافعی، ۲۰۷/۴). ابن نحاس دانش او را در نحو ستوده (ابن فضل الله، ۳۵۱/۹)، چنانکه در این فن روایاتی از او برجای مانده است (نک‍: طاش کوپری زاده، ۴۱۸/۲). ابن فضل الله که او را علامهٔ روزگار و پدر همهٔ علوم خوانده، یادآورشده است که ابن نفیس در منطق به شیوهٔ متقدمان تمایل داشت و در طب با جالینوس مخالفت می‌ورزید (۳۵۰/۹).

با آنکه او را پیشوای پزشکان خوانده‌اند (ذهبی، *دول*، ۱۴۳/۲؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۳۵۷) و از آثار او برمی‌آید که در فنون پزشکی و جراحی چیره دست و صاحب سبک بوده است (نک‍: بخش آثار)، گفته‌اند که در مداوای بیماران مهارت نداشت و به تجویز غذا بیش از دارو و از داروها به مفردات بیشتر می‌پرداخت (ابن فضل الله، ۳۵۳/۹). سبکی (۲۰۵/۸) و ابن قاضی شهبه (۱۸۷/۲) او را در زمرهٔ فقیهان شافعی یاد کرده و به گونه‌ای مبالغه‌آمیز، در علاج بیماران از ابن‌سینا ماهرترش دانسته‌اند.

آنچه در سدهٔ اخیر موجب شهرت ابن نفیس و توجه دانشمندان به وی شده، آگاهی او از گردش ریوی یا گردش کوچک خون است که نشان می‌دهد باید در انتساب این کشف به میگل‌سروتو[1] که در سدهٔ ۱۶م ــ سه سده پس از ابن‌نفیس ــ می‌زیسته است، تردید کرد. نخستین بار یک دانشجوی مصری دانشکدهٔ پزشکی فرایبورگ آلمان، به نام محیی‌الدین تطاوی (۱۸۹۶ـ۱۹۴۵ م) در کتابخانهٔ برلین به نسخه‌ای از *شرح تشریح القانون* ابن نفیس دست یافت که این نظریه در آن مطرح شده بود. تطاوی رسالهٔ دکترای خود را با عنوان «گردش ریوی خون از نظر [ابن نفیس] قرشی[2]» براساس این کتاب تهیه کرد که بحثهای بسیار برانگیخت. استادان در مقام انکار برآمدند و رساله را نزد مایرهوف که در قاهره بود، فرستادند و او آن را تأیید کرد و سارتن را از این کشف آگاه ساخت (غلیونجی، ۱۱۱ـ۱۱۲؛ سارتن، II/1100-1101). ابن نفیس در چند موضع از کتابهای دیگر خود نیز آشکارا این نظریه را مطرح ساخته است.

وی در *شرح تشریح*، ضمن نقد نظریهٔ جالینوس مبنی بر وجود منافذی میان دو بطن راست و چپ قلب، یادآور شده که خون از بطن راست از طریق ورید شریانی به سوی ریه رفته و پس از اختلاط با هوا از راه شریان وریدی به بطن چپ سرازیر می‌شود (ص ۲۹۳ ـ ۲۹۴). از سخن ابن نفیس در جای دیگر بر می‌آید که او از طریق دانش تشریح به این گردش پی برده است. وی ضمن اثبات انبساط و انقباض قلب (ص ۳۸۶) و لزوم تلطیف خونی که از قلب می‌آید، به وسیلهٔ هوای درون ریه (ص ۳۸۷) و بزرگ‌تر بودن بطن چپ از بطن راست (همانجا)، به رد نظریهٔ ابن سینا در بارهٔ وجود ۳ بخش در قلب پرداخته و تصریح کرده است که دانش تشریح، نادرستی این نظریه را مدلل می‌سازد (ص ۳۸۸). وی در اینجا نیز به صراحت اشاره کرده است که خون از بطن راست، پس از عبور از ریه، به بطن چپ وارد می‌شود (همانجا).

اما نکته‌ای که تا امروز محل بحث بسیار بوده، آن است که اگر سروتو این نظریه را از ابن نفیس اقتباس کرده، از چه طریقی بدان دست یافته است. مایرهوف طی بررسی و مقایسهٔ این نظریه در کتاب ابن نفیس و کتاب «احیای مسیحیت[3]» سروتو (وین، ۱۵۵۳ م) و شرح آن نظریه در کتاب «کالبدشناسی[4]» رئالدو کلمبو[5] (ونیز، ۱۵۵۹ م)، به سبب شباهتهای شگفت‌انگیز آنها، بر آن شد که چارچوب این نظریه در اثر سروتو، قطع نظر از ۲ یا ۳ نکته که او خود بدان افزوده، می‌تواند ترجمهٔ آزاد نظریهٔ ابن نفیس باشد (شاخت، 319-317). با اینهمه مایرهوف با رد این احتمال که سروتو در اسپانیا به این نظریهٔ ابن نفیس دست یافته و یا به سبب آشنایی با زبان عربی، مستقیماً از آثار این پزشک مسلمان استفاده کرده باشد، اقتباس سروتو از ابن نفیس را نامحتمل شمرد. برخی از محققان دیگر نیز این تأثیرپذیری را نپذیرفته، برخی در آن تردید کرده و برخی آن را محتمل دانسته‌اند (همو، 319-320).

به گمان بایون[6]، سروتو توسط کلمبو و گویا از طریق ترجمهٔ *شرح قانون* ابن نفیس به دست آلپاگو[7] (د ۱۵۲۰ م/ ۸۹۹ ق)، به این نظریه دست یافته است. آلپاگو که ۳۰ سال در سوریه می‌زیسته و در دمشق شاگرد محمد بن مکی بوده، اطلاعات وسیعی در بارهٔ طب و فلسفهٔ اسلامی گرد آورده و حتی شماری از آثار عربی در این زمینه را به لاتین ترجمه کرده است و بر برخی حاشیه نوشته است. اگر چه در متن موجود

1. Miguel Serveto
2. *Der Lungenkreislauf nach el Koraschi.*
3. *Christianismi restitutio.*
4. *De re anatomica libri XV.*
5. Realdo Colombo
6. Bayon
7. Andrea Alpago

ترجمهٔ لاتین شرح *قانون* توسط آلپاگو، بخش مربوط به این نظریه وجود ندارد، اما دست نوشته‌ای از ترجمهٔ این بخش از شرح ابن نفیس بر *قانون*، حاوی نظریهٔ گردش خون، در یک کتابخانهٔ خصوصی در ونیز یافت شده که هنوز انتساب آن به آلپاگو ثابت نشده است (همو، 323 - 320؛ قس: اسکندر، «ابن نفیس[1]»، 604 - 603). با اینهمه شایان توجه است که شاید این نظریه، نه از طریق ترجمهٔ *شرح تشریح* ابن نفیس، بلکه از طریق آثار دیگر او یا حتی شروح دیگر *قانون* مانند شرح سدیدالدین کازرونی در ۱۳۴۴ م و شرح علی بن عبدالله زین‌العرب مصری در ۱۳۵۰ م که این نظریه را از ابن نفیس اقتباس کرده و در آنجا ذکر کرده‌اند، به غرب راه یافته باشد (همانجا).

این نکته که ابن نفیس نظریهٔ گردش خون را در رسالهٔ *کاملیه* یا *الرجل الکامل* خود در باب اثبات یکتاپرستی نیز مطرح کرده (حداد، ۲۷۰) و سروتو همین نظریه را در کتاب «احیای مسیحیت» خود آورده، شاید دلیلی باشد بر تأیید آنکه نظریهٔ مذکور از طریق ترجمهٔ این کتاب به دست وی رسیده است. به هر حال اگر اقتباس سروتو و کلمبو از ابن‌نفیس را نتوان با یافته‌ها و آگاهیهای کنونی کاملاً اثبات کرد، اما در این حقیقت که ابن نفیس در این کار و بر این ۲ تن تقدم داشته است، تردیدی نیست، اگر چه شاخت اشاره کرده که با تطبیق دقیق این نظریه در آثار ابن نفیس، کلمبو و سروتو و با توجه به اینکه بیان ابن نفیس بر خلاف این ۲ تن کاملاً روشن و قابل درک است، اقتباس سروتو از ابن‌نفیس بعید نیست (ص 331 - 327).

آثار: ابن نفیس در فنون مختلف، خاصه در پزشکی آثار متعددی پدید آورد که نسخ بیشتر آنها اکنون در دست است. آثار او در پزشکی، غالباً شامل شرح برخی از کتب بقراط و جالینوس و مفصل‌تر از همه، آثار ابن سیناست و هم از این رو که عنایت بسیار به آثار ابن‌سینا داشت، او را ابن سینای دوم لقب داده‌اند (ابن فضل‌الله، ۳۵۲/۹). برخی از شروح مفصل ابن نفیس که خود شامل چند بخش است، هر یک کتب مستقل به شمار آمده و بعضی از آثار دیگر او به چند نام شهرت یافته است که نویسندگان متقدم یا متأخر آنها را آثار جداگانه شمرده‌اند:

۱. رساله در *اوجاع الاطفال*، فقط در نسخهٔ *عیون الانباء* ظاهریه از این اثر یاد شده است (ظاهریه، حمارنه، تصویر ۷). ۲. *بغیة الطالبین و حجة المتطببین*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ولی‌الدین افندی موجود است (ششن، ۹۵). ۳. *بغیة الفطن من علم البدن* (بغدادی، ۷۱۴/۱)، که زرکلی نسخه‌ای از آن را در واتیکان دیده است (۲۷۱/۴). ۴. *تشریح الاعضاء المفردة*، شامل ۲ بخش. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس شورا موجود است. این کتاب را محمد بن محمود آملی صاحب *نفائس الفنون* شرح کرده است (شورا، ۱۸۷/۱۳). ۵. *التعلیق علی کتاب الاوبئة* بقراط، که نسخه‌ای از آن در ایاصوفیه موجود است (غلیونجی، ۱۴۲).

۶. *تقاسیم العلل و اسباب الامراض*، که نسخه‌ای از آن در مونیخ موجود است (آومر، 364). ۷. *ثمار المسائل*، که در نسخهٔ *عیون الانباء* ظاهریه به آن اشاره شده (ظاهریه، همانجا) و محمدعلی (ص ۶۱) احتمال داده است که همان شرح *مسائل* حنین بن اسحاق باشد. ۸. *جامع الدقائق من الطب*، که فقط در نسخهٔ *عیون الانباء* ظاهریه (همانجا) بدان اشاره شده است. ۹. *الرسالة الکاملیة فی السیرة النبویة*، که ابن نفیس آن را در برابر *حی بن یقظان* نوشت و در آن به اثبات اسلام وپیامبری و نزول شرایع و معاد جسمانی پرداخت. این کتاب به نام *فاضل بن ناطق* نیز مشهور بوده (ابن فضل‌الله، ۳۵۱/۹)، و سامی حداد که خود نسخه‌ای از آن را داشته، به استناد آن نام رساله را *الرجل الکامل فی السیر النبویة* ذکر کرده است (حداد، ۲۶۵). این کتاب به ویرایش و ترجمهٔ انگلیسی ماکس مایرهوف و یوزف شاخت در ۱۹۶۸ م در اکسفورد منتشر شده است[2]. ۱۰. *رقائق الحلل فی دقائق الحیل* (بغدادی، همانجا).

۱۱. *الشافی*، فقط در نسخهٔ *عیون الانباء* ظاهریه بدان اشاره شده است (ظاهریه، همانجا). ۱۲. *الشامل*، در طب که گویا آن را در ۳۰ سالگی نوشت و حاوی بخش جالبی در بارهٔ روش جراحی است و نشان می‌دهد که ابن نفیس در این رشته از دانش پزشکی نیز چیره دست بوده است. این کتاب تا ۱۹۵۲ م گم شده انگاشته می‌شد. در این تاریخ بخشهایی از آن در زمرهٔ مخطوطات اسلامی کتابخانهٔ کمبریج فهرست شد (آربری، «فهرست کمبریج[3]»، 57) و با مقایسه معلوم گردید که پیش از آن نسخه‌هایی از چند بخش از این کتاب در فهرست بادلیان بی‌ذکر نام مؤلف آمده بوده است (اسکندر، همان، 603). ۳ جلد از این کتاب (مجلدات ۳۳، ۴۲ و ۴۳) در کتابخانهٔ پزشکی لاین دانشگاه استانفورد کالیفرنیا هست که نقولاهیر بنابر قرائنی حدس می‌زند به خط مؤلف است (هیر، ۲۰۳ ـ ۲۰۴). نسخه‌های دیگری نیز در موزهٔ عراق و کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، خیمی، ۱۳۹/۲؛ *مجلة معهد*، ۵ (۲)/۲۷۰). ۱۳. *شرح ابیدیمیا لبقراط*. نسخه‌هایی از آن در ایاصوفیه، قاهره و کتابخانهٔ طلعت موجود است (GAS, III/35؛ *مجلة معهد*، همانجا؛ اسکندر، همان، 605). ۱۴ *شرح الاسباب و العلامات* (سارتن، II (2) / 1099)، که شاید همان *تقاسیم العلل و اسباب الامراض* بقراط باشد. ۱۵. *شرح اشارات ابن سینا* (ابن فضل‌الله، ۳۵۲/۹)، که ابن نفیس در *شرح قانون* از آن یاد کرده است (شورا، ۴۶/۱۹).

۱۶. *شرح تشریح جالینوس*. نسخه‌ای از آن در ایاصوفیه موجود است (محمدعلی، ۵۸). ۱۷. *شرح تشریح قانون*، یکی از بخشهای *شرح قانون* ابن سینا و از جمله مشهورترین آثار ابن نفیس است که نظریهٔ گردش خون در آن آمده است. این کتاب احتمالاً از نخستین آثار ابن نفیس است، زیرا نسخه‌ای از آن که ۴۷ سال پیش از مرگ او

---

1. "Ibn al - Nafīs" 2. *The Theologus Autodidactus of Ibn al - Nafīs.* 3. *A Second ...*

کتابت شده، در دست است (اسکندر، همان، 603) و چنانکه ابن نفیس خود گفته (ص ۱۷)، این کتاب شرح کتاب اول تا سوم *قانون* ابن سینا است. ۱۸. شرح *تقدمة المعرفة* بقراط. نسخه‌هایی از آن در لیدن، بادلیان، پاریس، ایاصوفیه، حلب، اسکندریه و گوتا موجود است (GAS, III/33 ; GAL, I/649؛ دوسلان، شم (2) 2844؛ ورهووه، 367؛ پرچ، شم 1899؛ محمدعلی، ۲۴ ـ ۲۵). ۱۹. شرح *التنبیه* ابواسحاق شیرازی، در فقه شافعی (سبکی، ۳۰۵/۸). ۲۰. شرح *طبیعة الانسان* بقراط. نسخه‌ای از آن که در ۶۶۸ ق یعنی در حیات مؤلف استنساخ شده، در دست است (بخیت، ۱۲۱/۳). نسخهٔ دیگری از آن، همراه با اجازهٔ نقل آن به خط و امضای ابن نفیس برای طبیبی به نام شمس‌الدوله ابوالفضل مسیحی در کتابخانهٔ ملی پزشکی بتسدا در مریلند آمریکا موجود است (اسکندر، همانجا).

۲۱. شرح *الفصوص* ابوالعلاء صاعد (بغدادی، همانجا). ۲۲. شرح*فصول* بقراط، که دوبار در سالهای ۱۳۰۱ و ۱۳۱۰ ق در ایران چاپ سنگی شده (شیروانی، ۳۴) و در ۱۹۸۸م نیز به کوشش ماهر عبدالقادر محمدعلی و یوسف زیدان در بیروت منتشر شده است. ۲۳. شرح*القانون* ابن‌سینا، شامل ۴ بخش اصلی: شرح کلیات، شرح داروهای مفرد و مرکب، شرح امراض اعضاء و شرح امراضی که مربوط به عضو خاصی نیستند. او در شرح کلیات، نظریهٔ گردش خون را تکرار کرده است (اسکندر، همانجا). برخی از نویسندگان «شرح کلیات» را کتابی مستقل به شمار آورده‌اند و ابن‌فضل‌الله آن را در ۲۰ مجلد دانسته است (همانجا) و باید مراد او شرح کامل *قانون* باشد. نسخه‌های متعددی از بخشهای این کتاب در کتابخانه‌های ایران (برای نمونه، نک: ملی، ۱۱۸/۹؛ ملک، ۴۲۵/۱؛ مرکزی، ۳۲/۱۷)، و همچنین استانبول (کوپریلی، ۴۹۳/۱)، لیدن (ورهووه، 263)، لندن (اسکندر، «فهرست»[1]، 180؛ *آربری*، شم 3984)، حیدرآباد (آصفیه، ۷۳/۲)، نیویورک، قاهره (محمدعلی، ۵۵) و موصل (احمد، ۱۹۰/۲) موجود است. به نظر می‌رسد که شرح *مفردات القانون* و شرح *معالجات القانون* که ۲ کتاب مستقل به شمار آمده و در ایاصوفیه و کتابخانهٔ همدرد کراچی موجود است (فاروقی ۹۹/۱ ـ ۱۰۰؛ GAL, S,I/900)، بخشهایی از شرح کامل *قانون* باشد که به سبب اهمیت و رواج آن، مستقلاً استنساخ می‌شده است. ۲۴. شرح *مسائل فی‌الطب* حنین بن اسحاق (نیز نک: آثار، شم ۷) که نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهووه، 198; GAL, I/225, 649). ۲۵. شرح *الهدایة*، که ابن فضل‌الله عمری (۳۵۰/۹) آن را *الهدایة فی المنطق* از ابن سینا، و حاجی خلیفه (۲۰۳۱/۲) و بغدادی (همانجا) آن را *الهدایة فی الطب* دانسته‌اند.

۲۶. *طریق الفصاحة*، در نحو (حاجی خلیفه، ۱۱۱۴/۲؛ بغدادی، همانجا). ۲۷. *المباحث القانونیة*. نسخه‌ای از آن در مغرب موجود است (مجلهٔ معهد، ۱۸۹/(۱)۵). ۲۸. *مبادئ الطب*، در ۱۹۶۴ م در کربلا چاپ شده است. ۲۹. *المختار من الاغذیة*. نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (*آلوارت*، شم 6400)؛ ۳۰. *المختصر فی علم اصول الحدیث*، در یک مقدمه و ۵ باب. وی در فصل اول مقدمه به تعریف علوم و تقسیم آن به سمعی و عقلی پرداخته و سپس دربارهٔ اهمیت علم اصول حدیث سخن رانده است. این رساله با ترجمه و شرح آن به زبان آلمانی، توسط حسن اماره در آلمان (هیلدسهایم، ۱۹۸۶ م) منتشر شده است.

۳۱. *مختصر فی المنطق*، که فقط ابن فضل‌الله عمری (همانجا) از آن یاد کرده است. ۳۲. *مفتاح الشفاء*. نسخه‌ای از آن در تهران موجود است (شیروانی، ۲۳). ۳۳. *رسالة فی منافع الاعضاء*. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (سید، ۴۲۳/۱). ۳۴. *الموالید الثلاثة*، که فقط در نسخهٔ عیون *الانباء* ظاهریه (ظاهریه، حمارنه، تصویر ۷) بدان اشاره شده است. ۳۵. *الموجز*، شرح مختصر *قانون* ابن سینا، یکی از مشهورترین آثار ابن نفیس که رواج بسیار یافت و افزون بر ۱۰ شرح بر آن نوشته‌اند. معروف‌ترین این شروح، شرح سدیدالدین کازرونی با عنوان *المغنی فی شرح الموجز* و شرح برهان الدین نفیس ابن عوض کرمانی و شرح محمود بن احمد امشاطی است (اسکندر، «ابن نفیس»، 604؛ سارتن، II/1100؛ محمدعلی، ۵۳ ـ ۵۴). *الموجز* و شروح آن به فارسی و عربی بارها در ایران و هند چاپ شده است. این کتاب که *منهاج القانون* نیز خوانده شده، شامل ۴ باب در اصول طب، غذاها و داروهای مفرد و مرکب، بیماری اندامها و سایر بیماریها و علل و علامات و درمان آنهاست (سارتن، همانجا). کتاب *الموجز* به ترکی و عبری نیز ترجمه شده است (همانجا؛ محمدعلی، ۵۴).

۳۶. *المهذب فی الکحل*، نیز از کتب مشهور و مهم ابن‌نفیس است که به *المهذب فی طب العیون*، یا *المهذب فی الکحل المجرب* نیز مشهور است. این کتاب در یک مقدمه و ۲ بخش شامل قواعد نظری و عملی چشم پزشکی، فروع این فن و داروهای مفرد و مرکب امراض چشم و طریقهٔ ساخت آنهاست (ظاهریه، خیمی، ۲۸۸/۲ ـ ۲۸۹). نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های ظاهریهٔ دمشق (همانجا)، واتیکان (محمدعلی، همانجا)، برلین و استانبول موجود است (حمارنه، ۹ ـ ۱۲). اسمیت (ص ۳۱) آن را دقیق‌ترین و کامل‌ترین رسالهٔ چشم پزشکی قرون وسطی خوانده و خلاصه‌ای از آن را با ترجمه و شرح به زبان انگلیسی منتشر کرده است. ۳۷. کتاب *النبات من الادویة المرکبة*. فقط در نسخهٔ ظاهریهٔ عیون (ظاهریه، حمارنه، تصویر ۷) از آن یاد شده است. ۳۸. مقاله‌ای در نبض (ابن‌فضل‌الله، ۳۵۲/۹). ۳۹. رساله‌ای در ورم که نسخه‌ای از آن در لنینگراد موجود است (*خالدوف*، شم 10267). ۴۰. *الوریقات*، در منطق که نسخه‌ای از آن در بادلیان موجود است (GAL, I/649).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ ابراهیم، محمدابوالفضل، حاشیه بر حسن *المحاضرهٔ* سیوطی، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون *الانباء*، به کوشش



1. A Catalogue...

آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌حبیب، حسن‌بن عمر، *تذکرة النبیه*، به کوشش محمد محمدامین و سعید فتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن‌نفیس، علی‌بن ابی الحزم، *شرح تشریح القانون*، به کوشش سلمان قطایه و پل غلیونجی، قاهره، ۱۹۸۸م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ اسمیت، ا. س.، «کتاب المهذب فی طب العین لابن النفیس»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۸۰م، ج ۴، شم ۱؛ اسنوی، عبدالرحیم‌بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ بخیت، محمد عدنان و دیگران، *فهرست المخطوطات العربیة المصورة*، جامعة الاردنیة، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حداد، سامی، «مکتشف الدورة الدمویة الصغری من هو»، *المقتطف*، قاهره، ۱۳۵۵ ق، شم ۸۹؛ حلو، عبدالفتاح محمد، حاشیه بر *طبقات الشافعیة الکبری* (نک‍: هم‍، سبکی)؛ حمارنه، نشأت، «وصف الحول عند ابن النفیس»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۸۴م، ج ۸، شم ۱ ـ ۲؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۵ ق؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ سید، *خطی*؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۹۸۴م؛ شطی، احمد شوکت، *الطب عندالعرب*، بیروت، موسسة المطبوعات الحدیثة؛ شورا، *خطی*؛ شیروانی، محمد، *فهرستوارهٔ نسخه‌هایی از کتب خطی پزشکی به زبان عربی و چاپ سنگی قدیم در ایران*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صقاعی، فضل‌الله‌بن ابی‌الفخر، *تالی کتاب وفیات الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، بیروت، ۱۹۷۴م؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، *مفتاح السعادة ومصباح السیادة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ظاهریه، *خطی (الطب والصیدلة)*، حمارنه؛ همان، خیمی؛ عیسی‌بک، احمد، *معجم‌الاطباء*، قاهره، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲م؛ غلیونجی، ب.، *ابن‌النفیس*، کویت، وزارة الارشاد والانباء؛ فاروقی ندوی، فضل‌الله، توضیحی *فهرست مخطوطات کتب خانه همدرد*، طبی علوم، کراچی، ۱۹۸۱م؛ کوپریلی، *خطی*؛ *مجلة المعهد المخطوطات العربیة*، جامعة الدول العربیة، ۱۹۵۹م؛ محمدعلی، ماهر عبدالقادر، مقدمه بر *شرح فصول ابقراط* ابن‌نفیس، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ مرکزی، *خطی*؛ ملک، *خطی*؛ ملی، *خطی*؛ هیر، نقولا، «ثلاثة مجلدات من کتاب الشامل لابن النفیس»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م، شم ۶؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآةالجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; Arberry, A. J., *A Second Supplementary Hand-List of the Muḥammadan Manuscripts...*, Cambridge, 1959; Aumer, Joseph, *Die arabischen Handschriften... in München*, Wiesbaden, 1970; *De Slane;* GAL; GAL, S; GAS; Iskandar, A.Z., *A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science*, London, 1967; Id, "Ibn al-Nafīs", *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1974, vol. IX; *Khalidov; Pertsch;* Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1928-1948; Schacht, J., "Ibn al-Nafis, Servetus and Colombo", *Al-Andalus*, 1957, vol. XXII; *Voorhoeve*.

سیدصادق سجادی

اِبْنِ نَقّاش، ابواُمامه شمس‌الدین محمد بن علی بن عبدالواحد دُکّالی (۱۵ رجب ۷۲۰ ـ ۱۳ ربیع الاول ۷۶۳ ق/ ۲۱ اوت ۱۳۲۰ ـ ۱۰ ژانویهٔ ۱۳۶۲ م)، مفتی شافعی، واعظ، محدث و مفسر مصری.

گویا اصل خاندان او از شهر دکالهٔ مغرب بود (ابن قاضی شهبه، ۱۳۱/۳) و نسبت دکالی به همین جهت به وی داده شده است (نک‍: یاقوت، ۵۸۱/۲). تولد او را در منابع ۷۲۳ و ۷۲۵ ق نیز گفته‌اند (ابن رافع، ۳۷۵/۱؛ ابن حجر، ۳۲۶/۵).

وی نزد جمعی از مشایخ وقت در مصر به تحصیل پرداخت که از آن جمله به نامهای تقی‌الدین سبکی، ابوحیان نحوی، برهان‌الدین رشیدی، شهاب‌الدین انصاری و محب‌الدین ابن صائغ اشاره کرده‌اند (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن حجر، ۳۲۵/۵). ابن نقاش با اینکه بسیار جوان بود، در مدارس و جوامع مصر چون جامع الازهر، مسجد ابن طولون و مسجد اصلم (درمورد مسجد اخیر، نک‍: مقریزی، ۳۰۹/۲) به تدریس و وعظ و خطابه پرداخت (ابن قاضی شهبه، ۱۳۲/۳؛ ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۳/۱۱؛ بلن، 418- 417).

او در مجالس درس و وعظ خود تقلید صرف از نویسندگان پیشین را در تفسیر و فقه مورد انتقاد قرار می‌داد؛ مثلاً گفته شده است در مجلس تفسیری که در جامع الازهر داشت به شیوه‌ای نو تفسیر می‌گفت و از تفاسیر گذشتگان استفاده نمی‌کرد. وی همین دروس را به صورت کتابی تدوین کرده است (ابن حجر، همانجا). همچنین در انتقاد از شیوهٔ متداول مردم عصر خود در جملهٔ معروفی آنان را نه پیرو پیامبر (ص) و شافعی بلکه پیرو نووی و رافعی شمرده است. شاید این افکار ابن نقاش که آن را تبلیغ می‌کرد، چندان خوشایند دیگر فقیهان شافعی مصر نبود و آنان را برضد او تحریک می‌کرد، تا آنجا که چون ابن نقاش در پاسخ سؤال یک قبطی ــ دربارهٔ مسائل اهل ذمه ــ جوابی ظاهراً مخالف نظر شافعی داد، این فتوا دستاویزی برای مخالفان گردید تا او را به اتهاماتی چون گرایش به مکتب ظاهری ابن حزم متهم نمایند (بلن، 418). گرچه ابن نقاش با برخی امیران مملوکی رابطه‌ای نیکو داشت، با وجود این، مخالفت چندان بالا گرفت که قطب‌الدین هرماس یکی از فقهای متنفذ شافعی در دربار مصر (نک‍: ابن حجر، ۱۵۱/۵) ابن نقاش را به محکمه کشانید و در محاکمه‌ای که به ریاست قاضی‌القضاة شافعی عزالدین ابن جماعه ترتیب یافت، از دادن فتوا ممنوع گردید (همو، ۳۲۶/۵) و حتی گفته شده است که مدتی نیز به زندان انداخته شد (بلن، همانجا). ابن نقاش در ۷۵۵ ق به دمشق رفت و در آنجا مورد عنایت استاد قدیمش تقی‌الدین سبکی (ابن حجر، همانجا) که در آن هنگام قضای دمشق را برعهده داشت، قرار گرفت (سبکی، ۱۶۲/۶، ۱۶۶). او با نائب سلطان در دمشق (امیر علی ماردینی، نک‍: ابن تغری بردی، ۳۰۳/۱۰، ۳۱۷) نیز آشنایی داشت و مورد اکرام وی واقع شد (ابن حجر، همانجا). همچنین ابن نقاش از پیش با صلاح‌الدین صفدی عالِم شامی معاصرش مکاتبات بسیار دوستانه‌ای داشته است (ابن حجر، ۳۲۷/۵). از این رو مجالس وعظ و خطابهٔ ابن نقاش در جامع اموی دمشق با استقبال زیادی مواجه شد (ابن رافع، ۳۷۵/۱). ابن نقاش برای وعظ سفری نیز به قدس کرده (ابن تغری بردی، ۱۳/۱۱) و احتمالاً به همین منظور سفر دیگری به حماه داشته و مورد عنایت حاکم آنجا واقع شده است (ابن حجر، ۳۲۶/۵). محتمل است ابن نقاش پیش از ۷۵۹ ق به مصر بازگشته باشد، زیرا سیاق رسالهٔ او درمورد اهل ذمه که در آن سال نوشته شده (نک‍: ص 422)، دلالت بر آن دارد که در مصر تألیف شده است. او در مصر نفوذ و ریاستی به هم رسانید و نزد حکمران وقت، ملک ناصر حسن بن محمد بن قلاوون منزلت ویژه‌ای یافت (ابن کثیر، ۲۹۲/۱۴؛

ابن رافع، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۳۱/۳).

زمانی که میان او و یکی از علمای بزرگ مصر، به نام قطب‌الدین محمد بن المقدسی معروف به هرماس که عمرش تقریباً دو برابر وی بود، اختلاف افتاد، ابن نقاش توانست حسن نظر ملک ناصر را نسبت به او به کلی زائل سازد (ابن حجر، ۱۵۱/۵ ـ ۱۵۲، ۳۲۶). نقل شده است که در ۷۶۱ ق سلطان به همراه ابن نقاش به طرف عمارت هرماس رفته، آن را ویران ساخت و هرماس را تازیانه زد و به مصیاف تبعید کرد (مقریزی، ۷۶/۲ ـ ۷۷؛ ابن تغری بردی، ۱۳/۱۱ ـ ۱۴). این موفقیت برای ابن نقاش دیری نپایید، زیرا ملک ناصر در ۷۶۲ ق کشته شد و پس از قتل او هرماس به قاهره بازگشت (ابن حجر، ۱۵۲/۵)، جایگاه ابن نقاش متزلزل گردید و سال بعد درحالی که در انزوا قرار داشت، در قاهره وفات یافت (حسینی، ۳۴۹؛ ابن حجر، ۳۲۶/۵).

نظریات ابن نقاش دربارهٔ اهل ذمه به ویژه با مخالفتی که در آن روزگار در مصر برضد قبطیان مسیحی وجود داشت (در این مورد، نک: مقریزی، ۴۹۸/۲ ـ ۵۰۰)، مهم جلوه می‌کند. به دنبال دستور ملک صالح در ۷۵۵ ق برای محدود کردن شدید اهل ذمه (ابن نقاش، 491-490)، ابن نقاش در ۷۵۹ ق ضمن رساله‌ای که در واقع فتوایی با تمسک به آیات *قرآن*، سنت پیامبر (ص) و سیرهٔ برخی از خلفا بود، با لحنی شدید خواستار محدود کردن اهل ذمه شد. با مقایسه‌ای بین این رساله و فصل مربوط به اهل ذمه (ص ۹۲ ـ ۱۰۰) از کتاب *معالم القربة* ابن اخوه (ﻫ م)، فقیه شافعی مصری که حدود نیم قرن پیش‌تر تألیف شده بود، در برخی مواضع این دو رابطهٔ نزدیکی احساس می‌شود. این رساله که *المذمة فی استعمال اهل الذمة* نام دارد (زرکلی، ۲۸۶/۶؛ GAL, S, II/96)، تماماً توسط بلن به فرانسه برگردانده شده و این ترجمه همراه بخش دوم از متن عربی کتاب در «مجلهٔ آسیایی»[1] (نک: مآخذ همین مقاله) با عنوان «فتوایی دربارهٔ وضع ذمیان...»[2] به چاپ رسیده است. این کتاب از نظر اطلاعات تاریخی و وقایع عصر ممالیک نیز حائز اهمیت است.

دیگر اثر چاپی او *احکام الأحکام الصادرة من بین شفتی سید الانام (ص)* است که در ۱۹۸۹ م به کوشش رفعت فوزی عبدالمطلب در قاهره منتشر شده است. این کتاب استدراک و تکمله‌ای است بر *عمدة الاحکام* عبدالغنی مقدسی که در آن به خصوص از آثار (مسانید، سنن و صحاح) احمد بن حنبل، شافعی، دارقطنی، ابن ابی شیبه، اثرم، ابن حبان و حمیدی استفاده شده است. اثر دیگر ابن نقاش که دارای ارزش تاریخی است کتاب *العبر فی اخبار من مضی و غبر* است که مورد استفادهٔ مقریزی قرار گرفته است (مثلاً نک: ۲۷۹/۲)، ولی درحال حاضر نشانی از آن در دست نیست (برای دیگر آثار یافت نشده در زمینهٔ تفسیر، نحو و غیر آن، نک: ابن قاضی شهبه، ۱۳۲/۳؛ ابن حجر، ۳۲۵/۵؛ ابن عماد، ۱۹۸/۶).

در منابع به تبحر او در شعر و نثر نیز اشاره شده (ابن کثیر، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۳۱/۳) و پاره‌ای از اشعار او را ابن حجر (۳۲۷/۵ ـ ۳۲۸) آورده است.

مآخذ: ابن اخوه، محمد بن محمد، *معالم القربة*، به کوشش محمد محمود شعبان و صدیق احمد عیسی مطیعی، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن رافع، محمد، *الوفیات*، به کوشش عبدالجبار زکار، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ حسینی دمشقی، محمد بن علی، «الذیل الثانی»، *ذیول العبر*، به کوشش محمد رشاد عبدالمطلب، کویت، وزارة الارشاد والانباء؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۴ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Belin, M., introd. "Fetoua..." (vide: Ibn Naqqâch); GAL, S; Ibn Naqqâch, "Fetoua relatif à la condition des Zimmis...", JA, Novembre-Décembre, 1851, XVIII/417 – 516, Février – Mars 1852, XIX/97 – 140.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ نَقَّرات، ابوالحسن علی بن موسی (۵۱۵ـ۵۹۳ ق/ ۱۱۲۱ـ۱۱۹۷ م)، معروف به ابن ارفع رأس (یا ارفع رأسه: EI², S; GAL, I/654)، دانشمند، ادیب، خطیب و مقری اندلسی. شاید اگر منظومهٔ بلند وی در علم کیمیا نبود، هیچ گاه نامی از وی باقی نمی‌ماند. شهرت این منظومه چنان است که مقری (۴۰۵/۳) گوید: «اگر اندلسیان را هیچ اثری بجز *شذور الذهب* ابن نقرات نبود، همان کتاب به تنهایی برای اثبات بلاغت آنان کافی بود». چون از زندگی و احوال او تقریباً هیچ نمی‌دانیم، ناچار باید به قرائن متمسک شویم: از آنجا که وی به ابن ارفع رأس شهرت داشته، می‌توان گمان کرد که از خانواده‌ای به همین نام که در سدهٔ ۵ ق به عنوان موشح پرداز در شهر طلیطله معروف بوده، برخاسته است (EI², S). او خود در جیّان به دنیا آمد (ابن قاضی، ۴۸۲/۲)، اما همهٔ منابع به اتفاق او را ساکن فاس دانسته‌اند. وی ظاهراً در همین شهر علم قرائت را نزد ابوعلی عریب، عبدالله بن محمد فهری، ابومحمد شنترینی و دیگران آموخت (ابن ابار، ۶۷۴/۳؛ ابن قاضی، ۴۸۱/۲). علاوه بر اینها به گفتهٔ ابن جزری (۵۸۱/۱) وی همچنین علم قرائت را نزد احمد بن حطیة (حطیأة: ابن قاضی، همانجا) در مصر فرا گرفت.

آنچه در منابع شگفت می‌نماید، شخصیت دوگانه‌ای است که برای او قائل شده‌اند. صفدی (۲۶۰/۲۲) و ابن شاکر (۱۰۶/۳) تنها از او با عنوان صاحب *شذور الذهب* یاد کرده‌اند، اما ابن ابار و ابن جزری (همانجاها) او را در صف علمای علم قرائت نهاده‌اند و گویند *شذور الذهب* منسوب بدوست. ابن حجر به نقل از ابن رشید او را «عدل» خوانده و اشاره می‌کند که وی کتاب *موطأ* را روایت می‌کرده و ابوعبدالله مریسی آن را شنیده است. اما او بر حدیث دانی ابن نقرات خرده می‌گیرد (۲۶۵/۴).

به هرحال ابن نقرات علاوه بر تصدی اقراء، خطیب جامع قرویین فاس گردید (ابن قاضی، همانجا). از شاگردان وی می‌توان از ابوعبدالله قرطبی (ابن جزری، همانجا) و ابوالحسن ابن قطان (ابن ابار، همانجا؛ تازی، ۱۷۵/۱) نام برد. ابن محرز نیز از وی اجازهٔ روایت داشته است (غبرینی، ۲۸۶).

---

1. JA 2. "Fetoua relatif ...".

همانگونه که گفته شد، شهرت ابن نقرات به *شذور الذهب* وی در علم کیمیاست، تا آنجا که گویند نظیر این شعر در کیمیا، خاصه با این فصاحت الفاظ و زیبایی ترکیبها دیده نشده است (ابن شاکر، صفدی، همانجاها). دو جنبهٔ کیمیاگری و شاعری چنان در اثر وی متجلی است که ضرب المثل گونه‌ای دربارهٔ او، در کلامی مسجع پدیدار آمد: «اگر [ابن نقرات] زرسازی به تو نیاموزد، ادب می‌تواند آموخت». نیز از او با عنوان شاعر حکیمان و حکیم شاعران یاد شده است (همانجاها). در سال مرگ او اختلاف است. ابن ابار (همانجا) گوید که وی تا ۵۹۳ ق زنده بوده است، اما ابن عماد (۳۱۷/۴) مرگ او را در ۵۹۴ ق می‌داند؛ درحالی که ابن حجر (همانجا) گوید: ابوعبدالله مریسی کتاب *موطأ* را در ۵۹۵ ق از ابن نقرات شنیده است.

آثـار: *شذور الذهب فی صناعة الکیمیا*، این اثر که *شذور الحکم فی الصناعة الشریفة* (دوسلان، شم 2643) و یا *دیوان الشذور و تحقیق الامور* نیز خوانده شده، در ۱۲۹۸ ق در بمبئی همراه با شرح جلدکی به چاپ رسیده است (درمورد شروح و نیز نسخ خطی آن، نک: GAL، همانجا؛ زرکلی، ۲۶/۵). این اثر شامل مجموعهٔ قصایدی است که بنا به روایات گوناگون بین ۱۴۱۴ (EI²,S) و ۱۴۹۰ بیت (صفدی، ۲۶۴/۲۲) دربرداشته و سراسر آن به علم کیمیا اختصاص دارد؛ اما از این میان قصیدهٔ طائیهٔ او ظاهراً بیش از همه نظر نویسندگان و علما را جلب کرده است. به همین جهت صفدی (۲۶۰/۲۲ ـ ۲۶۳)، ۴۶ بیت و ابن شاکر (۱۰۷/۳ ـ ۱۰۸)، ۳۹ بیت آن را نقل کرده‌اند. در این ابیات، قدرت لفظ‌پردازی شاعر که داستان قرآنی موسی (ع) را با تغزل (نسیب و تشبیب) درآمیخته، به خوبی آشکار است.

خود وی نیز شرحی بر *شذور الذهب* نوشته که در کتابخانهٔ ملی نیویورک موجود است (نک: *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، ۱۰/۲ ـ ۱۱). نیز محمد بن موسی قدسی، این اثر را تخمیس کرده است (زرکلی، همانجا).

آثار دیگر وی عبارتند از: *الجهات فی علم التوجیهات*، که در واقع شرحی است بر قصیدهٔ سلیمان بن ثابت. نسخه‌های خطی از آن در پاریس (دوسلان، شم 3253) و پرینستون (نک: حتـی، شم 41) موجود است؛ *الطب الروحانی بالقرآن الرحمانی*، که دربارهٔ رموز ابجد و طلسمات تألیف شده است (دوسلان، شم 2643). بغدادی (۷۰۵/۲) کتاب *الوسم الوسیم عن الحجر الکریم* را نیز به وی منسوب کرده است.

با توجه به آنچه در آغاز مقاله، دربارهٔ قرائت و حدیث‌دانی ابن نقرات گفتیم و نیز با توجه به آثار او در علم کیمیا و طلسمات، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که آیا ابن نقرات و ابن ارفع رأس، دو تن نبوده‌اند که بعدها شرح احوالشان درهم آمیخته است؟

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ تازی، عبدالهادی، *جامع القرویین*، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۳ م؛ غبرینی، احمد بن احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمان، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ مقری، احمد بن احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ نیز:
EI²,S; *De Slane*; GAL; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938.

رضوان مساح

اِبْنِ نُقْطه، ابوبکر معین‌الدین محمد بن عبدالغنی بن ابی بکر حنبلی (۱۰ رجب ۵۷۹ـ۲۲ صفر ۶۲۹ ق/ ۲۹ اکتبر ۱۱۸۳ـ۱۹ دسامبر ۱۲۳۱ م)، عالم رجال و حدیث در بغداد. نقطه نام دایهٔ جد پدرش بود (ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۱۳/۴). ابن نقطه از ابتدا علاقه‌مند به حدیث شد و برای استماع آن به مسافرت پرداخت. بدین منظور به خراسان، جبل، جزیره، شام و مصر رفت (ابن خلکان، ۳۹۲/۴). برخی از اهل حدیث او را توثیق کرده و ستوده‌اند (ذهبی، *سیر*، ۳۴۸/۲۲؛ ابن رجب، ۱۸۳/۲). عبدالوهاب بن سکینه، عمربن طبرزد، ابوالفتح مندائی، منصور فراوی، مؤید طوسی و عبدالقادر رُهاوی از جملهٔ مشایخ او بوده‌اند (ابن نقطه، *الاستدراک*، جم؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۱۲/۴). زکی‌الدین منذری، عبدالکریم بن منصور اثری، حسین بن ابراهیم اربلی، احمد بن ابراهیم فاروثی و ابوالیمن عبدالصمد بن عبدالوهاب ابن عساکر و برخی‌دیگر از او روایت کرده‌اند (همان، ۱۴۱۳/۴؛ کتانی، ۲۱۴/۱؛ قس: منذری، ۳۰۰/۳).

از آثار وی *التقیید لمعرفة الرواة والسنن والمسانید*، در ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است. این کتاب ذیلی است بر کتابهایی که رجال و راویان صحاح سته را ضبط کرده‌اند، ولی ابن نقطه رجال برخی دیگر از کتب مشهور، یعنی راویان حدود ۳۰ کتاب از صحاح و سنن و مسانید را مورد بررسی قرار داده است (ابن نقطه، *التقیید*، ۱/۱ـ۳). دیگر اثر مهم ابن نقطه کتاب *الاستدراک* اوست که ذیلی است بر کتاب *الاکمال* ابن ماکولا و نسخهٔ خطی آن در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، ۱۲۷)، گوتا (پرچ، شم 1759)، گارت (حتی، شم 1448) موجود است. وی در این اثر به ضبط نامهای مشابه پرداخته است. ذیلهایی نیز بر این کتاب نوشته شده است؛ از آن جمله ذیل ابن صابونی که در ۱۳۷۷ ق در بغداد با عنوان *تکملة اکمال الاکمال* به چاپ رسیده است و ذیل دیگری از منصور بن سلیم که در دارالکتب مصر موجود است (خدیویه، ۲۳۶/۱). همچنین اثری با عنوان *الفوائد العوالی المنتقاة من حدیث مالک بن انس* از ابن نقطه در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (فهرست *مجامیع*، ۱۵۷). از دیگر آثار وی در منابع به *الانساب* (یافعی، ۶۸/۴) و *المُنْتَقَط مما فی کتب الخطیب وغیره من الوَهم والغَلَط* (ذهبی، *سیر*، ۳۴۹/۲۲) اشاره شده است.

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن رجب، عبدالرحمن، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به

کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن نقطه، محمد، *الاستدراک*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ظاهریه؛ همو، *التقیید لمعرفة الرواة والسنن والمسانید*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، فاس، ۱۳۴۶ ق؛ منذری، زکی‌الدین، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ ق؛ نیز:
Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; *Pertsch*.
عبدالامیر سلیم

اِبْنِ نَقیب، ناصرالدین حسن بن شاوِر بن طَرخان، معروف به ابن نُقَیسی (د ۶۸۷ ق/ ۱۲۸۸ م)، ادیب و شاعر مصری. ابن شاکر (عیون، حوادث سال ۶۸۷ ق) و صفدی (*الوافی*، ۴۴/۱۲) و نیز ابن تغری بردی (*النجوم*، ۳۷۶/۷) و دیگران به تاریخ مرگ او تصریح کرده‌اند. ابن شاکر (همانجا؛ قس: ابن تغری بردی، همانجا) اضافه می‌کند که وی در قاهره درگذشت و در دامنهٔ کوه مقطَّم (گورستان قرافه) به خاک سپرده شد. ابن نقیب به قول ابن شاکر بیش از ۸۰ سال (همان، ۹۳) و به قول ابن تغری بردی (همانجا)، ۷۹ سال زیست.

وی مردی دانشمند و محترم و صاحب مقام بود. او را گاه «امیر» خوانده‌اند(مثلاً نک: صفدی، *تمام المتون*، ۴۰۴) و او خود نیز در شعری به این امر اشاره می‌کند (نک: همو، *نصرة*، ۳۳۳؛ نیز نک: ابن فضل‌الله، ۱۴۰/۱۸، که او را وزیر خوانده)، اما نمی‌دانیم که آیا این لفظ تنها لقبی بوده،یا بر شغلی دلالت داشته است. در مجموعهٔ آثاری که منابع از او نقل کرده‌اند، اشاره‌ای به روابط وی با ملک بیبرس (د ۶۷۶ ق) نرفته است، اما یک بار می‌بینیم شاعر، دلاوری ملک را که با اسب از فرات گذشته، می‌ستاید و خود را از همراهان او می‌شمارد (ابن شاکر، *فوات*، ۲۳۹/۱؛ صفدی، *الغیث*، ۷۰/۲؛ نیز نک: ابن تغری بردی، *المنهل*، ۴۵۸/۳) و نیز هنگامی که بیبرس نوشیدن خمر و مصرف گیاهان مخدر را ممنوع کرد، باز او شعری در آن باب سرود (ابن شاکر، همان، ۲۴۵/۱ ـ ۲۴۶، عیون، ۳۸۰/۲۰ـ۳۸۱). همچنین هنگامی که فرمانده سپاه بیبرس، شمس‌الدین آقسنقر به فتح بلاد نوبه رفت، شاعر از نبرد دُنْقُله یاد کرده، از کشتار سیاهان و درماندگی زنگیان سخن می‌راند (همو، *فوات*، ۱۸۲/۲). در هر حال، او در اجتماع مصر، چندان توان و نفوذ داشت که بتواند با والی قاهره شوخی کند (صفدی، همان، ۱۰۷/۲) و بر انتخاب وزیری جدید، خرده گیرد (همان، ۲۲۵/۲).

از رابطهٔ او با بزرگان، خاصه شاعران و دانشمندان زمان، اطلاعات بیشتری داریم که غالباً به صورت تبادل شعر و چیستان‌سازی و معماپردازی جلوه می‌کند. مشهورترین کسانی که با وی شعر رد و بدل کرده‌اند، اینانند: ابن عبدالظاهر، شهاب‌الدین عزازی، مظفر ذهبی، سراج‌الدین وراق و عفیف‌الدین بن عدلان (نک: ابن شاکر، *فوات*، ۹۷/۱، ۱۷۷، ۴۵/۳، ۴۶ ـ ۱۵۳/۴ ـ ۱۵۴؛ صفدی، *تمام المتون*، همانجا). اثیرالدین ابوحیان نیز که منبع اصلی صفدی در روایات مربوط به ابن نقیب است (این روایات عیناً در *فوات* ابن شاکر تکرار شده)، بارها در قاهره همنشین او بوده و شعرش را ستوده است (نک: صفدی، *الوافی*، همانجا).

اما شعری که این‌چنین مورد ستایش قرار می‌گرفته و ابن شاکر (*فوات*، ۳۲۴/۱) از آن به «شعری در نهایت زیبایی» وصف می‌کند، همانا قطعه‌های بسیار متعددی است که وی در معانی و نکات ظریف سروده و گویا تا سدهٔ ۸ ق در دو جلد (همانجا) و یا یک مجلد بزرگ (صفدی، همانجا) موجود بوده و صفدی آن را در دست داشته است (همانجا). دو قطعهٔ نسبتاً بزرگ نیز در *فوات* ابن شاکر از وی نقل شده است (۳۲۸/۱ ـ ۳۳۰). حال آنکه قصاید او که به قول صفدی (همانجا) هم‌سنگ قطعه‌های او نبود، نه در جایی گرد آمده و نه نویسندگان چیزی از آنها را نقل کرده‌اند.

قطعه‌های کوتاه او، مضامین و گرایشهای خاصی را که با زندگی و پدیده‌های اجتماع مرفه و گاه بی‌بندوبار سده‌های ۷ و ۸ ق رابطه دارد، به نیکی نمایش می‌دهد. این اشعار که سراپا در بند صنعت ایهام (= توریه) گرفتار است، پیوسته در جست‌وجوی نکات سخت ظریف و اعجاب‌انگیز می‌رود و سرانجام، در پس این تکاپو، از چیستان و لغز سر بر می‌کشد، در آنها دیگر خبری از زندگی بدویان، اشتر و بیابان یا عشقهای پاک و بی‌آلایش نیست، بلکه عشق، خواه به مؤنث و خواه به مذکر، همه مادی است و معنای حقیقی آن در نکته‌پردازیها و لفظ بازیها فراموش گشته است.

با اینهمه، اینگونه شعر، از آنجا که پیوسته نکتهٔ نو عرضه می‌کند و غالباً به دو یا چند بیت منحصر می‌گردد و به آسانی در خاطر می‌ماند، البته سخت مورد توجه عموم مردم و حتی دانشمندان صاحب طبع قرار می‌گرفته است. به همین جهت است که اینک انبوهی از «مقاطیع» ابن نقیب را در کتابهای سدهٔ ۷ و ۸ ق باز می‌یابیم. مجموعه‌ای از این اشعار در *الغیث* صفدی آمده است. برخی از زیباترین مضامین قطعه‌های این مجموعه عبارتند از: برتری عنکبوت بر کرم ابریشم (۹۱/۱)، تعارض میان دست شاعر و درهم گریزپا (۱۴۶/۱)، شبکهٔ مژگان برای زندانی کردن خیال یار (۲۴۹/۱)، چشم زدن یار (۲۶۳/۱)، شیرینی دروغهای یار (۴۵۱/۱)، بازی با لفظ حظّ (اقبال) و مایل شدن دستهٔ ظاء (بداقبالی) (۱۳۰/۲)، روشن کردن راه برای خیال یار با آتش شوق در تاریکی شب (۴۴۲/۲). بدیهی است که واژگان اینگونه شعر، دیگر از محدودهٔ زمان خود فراتر نمی‌رود و شاعر نه تنها دیگر به دنبال کلمات غریب یا شاعرانهٔ کهن نیست، بلکه اصرار دارد، نام آنچه را در اجتماع خود می‌بیند در شعر بیاورد و بدین‌سان به تودهٔ مردم نزدیک‌تر شود. به این جهت است که کلمات بیگانه‌ای همچون جام خسروانی (صفدی، همان، ۱۹۲/۲)، بوق، دست، سطل و فاخته (همان، ۲۰۷/۲)، به آسانی در آثار ابن نقیب به کار رفته است.

آثار: با همهٔ عنایتی که نویسندگان به شعر ابن نقیب داشته‌اند،

باز از آنهمه اثر چیز عمده‌ای بر جای نمانده است. تنها شمار اندکی از این قطعه‌ها در مجموعه‌های خطی (نک: ملی تبریز، ۱۰۲۹/۳، ۱۰۳۲؛ ملی، ۷۲/۲ ـ ۷۳؛ *کاتالوگوس*[1]، 298) آمده است. دیگر آثار او اینهاست: ۱. *عبرة اللبیب بعثرة الکئیب*، رساله‌ای ادبی است که به شیوهٔ مقامات و به تقلید از رسالهٔ علاءالدین علی بن عبدالظاهر به نام *مراتع الغزلان* تألیف شده و نسخه‌ای از آن در ترکیه، مجموعهٔ راغب پاشا موجود است (نک: ششن، ۶/۳)؛ ۲. *منازل الاحباب و مَنازِهُ الالباب*. این کتاب شامل سخنانی است که میان مؤلف و معاصرانش رد و بدل شده است و در انتساب آن به ابن نقیب تردید نیست، به‌خصوص که صفدی آن را در اختیار داشته و آنچه را در *تذکرهٔ* خود نقل کرده، از آن کتاب برگزیده است (*الوافی*، همانجا؛ نیز قس: ابن شاکر، همان، ۳۲۴/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۸۲۷/۲). اما تا آنجا که ما اطلاع داریم،امروز از این کتاب اثری بر جای نمانده است. کتاب دیگری به همین نام، اثر شهاب‌الدین محمود (د ۷۲۵ ق) در نور عثمانیه موجود است که بروکلمان (GAL, S, I/467, II/43) معرفی کرده و احتمالاً غیر از *منازل* ابن نقیب است. با اینهمه، از آنجا که ابن نقیب و شهاب‌الدین با یکدیگر دوستی نزدیک داشته‌اند (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۳۷۶/۷)، اختیار یک نام برای دو کتاب غریب می‌نماید.

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ همو، *النجوم*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، حوادث ۶۸۳ ـ ۷۰۵ ق، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، همان، ج ۲۰، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ ـ ۱۹۷۴ م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة*، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *تمام المتون فی شرح رسالة ابن‌زیدون*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ همو، *الغیث المسجم فی شرح لامیة العجم*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، *نصرة الثائر علی المثل السائر*، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ملی، خطی؛ ملی تبریز، خطی؛ نیز:
Catalogus codicum manuscriptorum orientalium, London, 1852; GAL, S.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ‌نَما، عنوان افراد خاندانی امامی از عالمان و فقیهان حله که در سده‌های ۶ ـ ۸ ق / ۱۲ ـ ۱۴ م می‌زیسته‌اند. نیای بزرگ آنان نما پسر علی بن حمدون رَبَعی بود که با ابوعلی طوسی معاصر بوده است (خوانساری، ۱۸۰/۲؛ امین، ۱۵۶/۴). از پیشینیان این خاندان علی‌بن علی‌بن نما را می‌توان نام برد که از حسن‌بن علی‌بن حمزهٔ اقساسی (د ۵۹۳ ق) روایت کرده و چنانکه از تنبیه ورّام (ص ۳۰۳ ـ ۳۰۴) برمی‌آید، ابوالحسن علی بن ابراهیم عریضی از وی بهره برده است (نیز نک: افندی، ۱۶۶/۴). دیگر عضو قدیم این خاندان ابوالبقاء هبةالله ابن نماست که در نخستین سند کتاب سُلیم‌بن قیس هلالی (ص ۶۳) از او یاد شده است؛ طبق این سند ابوالبقاء کتاب مذکور را نزد ابوعبدالله حسین بن احمدبن طحال مقدادی در ۵۲۰ ق در نجف قرائت کرده است. همچنین از *المزار* مشهدی (ص ۶۴۶، ۷۷۴) برمی‌آید که مؤلف آن در ۵۶۹ و ۵۷۳ ق از ابوالبقاء استفاده برده است. نیز می‌دانیم که پسر وی جعفر بن هبةالله از راویان او به‌شمار می‌رود (حرّ عاملی، ۳۴۴/۲). نام‌آورترین افراد این خاندان اینانند:

۱. **ابو ابراهیم (یا ابوجعفر) محمدبن جعفربن محمد (هبةالله) ابن نما،** ملقب به نجیب الدین (د ذیحجهٔ ۶۴۵ / آوریل ۱۲۴۸). از جزئیات زندگی و تحصیل او آگاهی دقیقی در دست نیست. تنها از آن‌رو که سن وی را در هنگام مرگ ۸۰ سال ذکر کرده‌اند (نک: امین، ۲۰۳/۹)، احتمالاً حدود ۵۶۵ ق متولد شده است. از اسناد برخی روایات نیز برمی‌آید که وی از افرادی چون ابوالفرج علی بن سعید راوندی (ابن‌طاووس، علی، *فتح‌الابواب*، ۱۳۱، ۱۳۴)، ابن ادریس حلی (ابن‌طاووس، عبدالکریم، ۴۸، ۷۲، ۸۷)، محمدبن جعفر مشهدی (همو، ۱۱۲)، عمیدالرؤساء هبةالله بن حامد، برهان‌الدین محمد قزوینی و نیز از پدر خود جعفربن نما (مجلسی، ۴۷/۱۰۷، ۵۲؛ نوری، ۴۷۷/۳) روایت کرده است.

از شاگردان و راویان نجیب‌الدین می‌توان علی‌ابن طاووس که به گفتهٔ خود (*الدروع الواقیة*، ۷۵) از نجیب‌الدین اجازهٔ روایت داشته و نزد او فقه آموخته است، همچنین احمدابن طاووس، ابن علقمی وزیر، محقق حلی، سدیدالدین یوسف بن علی حلی، یحیی بن سعید حلی و نیز فرزندش جعفر را نام برد (ابن‌طاووس، عبدالکریم، ۴۸؛ ابن فوطی، ۴ (۱)/ ۳۳۲ ـ ۳۳۳؛ حر عاملی، ۳۱۰/۲؛ مجلسی، ۴۴/۱۰۵، ۲۱/۱۰۶).

گرچه در منابع گفته شده که وی دارای تألیفاتی بوده است (نک: حر عاملی، همانجا)، اما حتی نام این تألیفات نیز در دست نیست. نجیب‌الدین بنا به نقل امین (همانجا) در حله درگذشت و در کربلا به خاک سپرده شد. همو اضافه کرده که ابن علقمی وزیر به رثای او پرداخت.

۲. **جعفربن محمدبن جعفر بن محمد (هبةالله) ابن نما،** ملقب به نجم‌الدین (د ح ۶۸۰ ق /۱۲۸۱م). از زندگی و استادان وی اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه نوشته‌اند، از یحیی بن سعید حلی و نیز از پدر خود نجیب‌الدین محمدبن جعفر روایت کرده است (مجلسی، ۲۱/۱۰۶؛ افندی، ۱۱۱/۱).

در میان شاگردان و روایت‌کنندگان از وی باید علامهٔ حلی و نیز برادر خودش نظام‌الدین احمد را نام برد (خوانساری، ۱۷۹/۲ـ ۱۸۰؛ نوری، ۴۴۳/۳). محمدبن حسن بن محمدبن مهتدی نیز در ۶۷۰ ق از او اجازهٔ روایت دریافت کرده است (آقا بزرگ، ۳۱).

وی شعر نیز می‌سرود واشعارش دربارهٔ پیامبر (ص) واهل‌بیت (ع) در برخی منابع، از جمله تألیفات خود او نقل شده است (نک: امین، ۱۵۷/۴).

1. *Catalogus*...

آثار: *مُثیرالاحزان* و *منیرسبل الاشجان*، در شرح مقتل امام حسین (ع) و یاران آن حضرت. این کتاب در ۱۳۱۸ ق به صورت سنگی همراه با *قرةالعین فی‌اخذ ثارالحسین* (ع) در تهران؛ در ۱۳۲۶ ق همراه با مقتل ابومخنف و *اللهوف* علی ابن طاووس در بمبئی؛ در ۱۳۶۹ ق با مقدمه‌ای از عبدالمولی طریحی در نجف و اخیراً در قم (۱۴۰۶ ق) به کوشش مؤسسهٔ امام مهدی (ع) به چاپ رسیده است. افندی (همانجا) احتمال داده که *التهاب نیران الاحزان* عنوان دیگر *مثیر الاحزان* باشد، ولی با توجه به اطلاعاتی که فیض کاشانی در خصوص کتابی با این نام داده (نک: *علم‌الیقین*، ۶۳۲/۲، *المحجة البیضاء*، ۲۳۶/۱)، در گفتهٔ افندی باید تردید کرد. اثر دیگر وی رساله‌ای است با عنوان *شرح الثار فی احوال المختار*، که علامهٔ مجلسی آن را در *بحارالانوار* (۳۴۶/۴۵ ـ ۳۸۷) آورده است. خوانساری (۱۷۹/۲) کتاب دیگری با عنوان *منهج‌الشیعة فی فضائل وصیّ خاتم الشریعة* نیز به وی نسبت داده است. نجم‌الدین ابن نما، به گفتهٔ ابن فوطی، در ذم برادرش علم‌الدین اسماعیل مقامه‌ای مشتمل بر نثر و نظم انشا کرده و نسخه‌ای از آن را به خط خویش برای ابن‌فوطی ارسال داشته است (۴ (۱) /۵۷۰).

مآخذ: آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۷، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ابن‌طاووس، عبدالکریم بن احمد، *فرحةالغری*، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الدروع الواقیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *فتح‌الابواب*، به کوشش حامد خفّاف، بیروت، ۱۴۰۹ ق /۱۹۸۹م؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق ابن احمد، *تلخیص مجمع‌الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۲م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل‌الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۵۱ ش؛ سلیم بن قیس هلالی، کتاب، بیروت، دارالفنون؛ فیض کاشانی، مولی محسن، *علم‌الیقین*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *المحجة البیضاء*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۸۳ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ مشهدی، محمدبن جعفر، *المزار الکبیر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۲۱ ق؛ ورام بن ابی فراس، *تنبیه الخواطر*، قم، ۱۳۷۵ ق.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ نوحِ سیرافی، ابوالعباس احمد بن علی بن محمد بن احمد ابن‌عباس بن نوح، محدث، رجال‌شناس و فقیه امامی در سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱م. علت انتساب وی به سیراف (از شهرهای فارس) همچون دیگر جزئیات زندگی وی روشن نیست، ولی در منابع تصریح شده که در بصره اقامت داشته است (نجاشی، ۸۶؛ طوسی، *الفهرست*، ۳۷). به هرحال با بررسی اسانید روایات اومی‌توان به‌اطلاعاتی کلی در خصوص زندگی او دست یافت. اگر در مورد روایت مستقیم ابن‌نوح از محمدبن بحر رُهنی سجستانی (د پیش از ۳۳۰ ق) به سبب فاصلهٔ زمانی طولانی (نزدیک به ۸۰ سال) میان مرگ آن دو (نک: نجاشی، ۳۸۴؛ قس: ابن‌حجر، ۸۹/۵) و نیز در مورد استماع وی از احمدبن حمدان قزوینی در ۳۴۲ ق به جهت احتمال افتادگی واسطه (نک: طوسی، *رجال*، ۴۴۹؛ قس: نجاشی، ۳۷۳)، تردید روا داریم، باز استماع او از ابوعبدالله محمدبن احمد صفوانی در ۳۵۲ ق در بصره و مکاتبه با حسین‌بن علی بزوفری در همان سال (همو، ۵۹) می‌تواند در تخمین دورهٔ زندگی وی به کار آید.

ابن‌نوح براساس سندی در *الغیبة* طوسی (ص ۲۴۰) برای تحصیل و استماع حدیث سفری به مصر داشته است. همچنین از برخی محدثان مقیم بغداد، مانند ابوغالب زراری، ابن‌قولویهٔ قمی و ابن‌داوود قمی که هر سه در ۳۶۸ ق درگذشته‌اند، ظاهراً به طور مستقیم روایت کرده است (نجاشی، ۳۰۲، ۳۴۴، ۳۸۵). نجاشی که احتمالاً وی را در بصره ملاقات کرده است، ضمن توثیق و تأکید بر اتقان وی در روایت، او را فقیهی بصیر به حدیث خوانده و از وی به «استاذنا» و «شیخنا» تعبیر کرده و چنانکه از عبارتش بر می‌آید از او بهرهٔ علمی بسیار برده است (ص ۸۶). همو در مواردی دیگر (ص ۸۲، ۳۷۳، جم) به ذکر نظرات رجالی ابن‌نوح پرداخته و او را مورد اعتماد دانسته است. طوسی نیز با اینکه تصریح می‌کند که ابن‌نوح را از نزدیک ندیده بوده، نقل کرده که وی در مسائل کلامی دارای نقطه‌نظرهایی خاص همچون قول به رؤیت خداوند بوده است؛ با این حال همو ابن‌نوح را در حدیث «واسع الروایة» خوانده و توثیق کرده است (*رجال*، ۴۵۶، *الفهرست*، ۳۷). از مشایخ ابن‌نوح باید محمدبن علی ابن‌بابویه قمی، حسن‌ابن حمزهٔ طبری، احمد بن محمد بن یحیی عطار، ابوالحسن علی بن بلال مهلبی، محمدبن علی بن فضل بن تمام، احمدبن ابراهیم بن ابی رافع، احمد بن جعفر بن سفیان بزوفری، حسین بن علی ابن بابویهٔ قمی و نیایش محمدبن احمدبن عباس را نیز نام برد (نجاشی، ۵۹ ـ ۶۰، ۱۱۲، ۱۳۱، ۲۸۳؛ طوسی، *رجال*، ۵۰۸، *الغیبة*، ۲۲۶). از میان شاگردان و روایت‌کنندگان وی به غیر از نجاشی می‌توان از حسین‌بن ابراهیم قمی یادکرد که‌طوسی به‌واسطهٔ اواز ابن‌نوح روایت‌می‌کند (*همان*،۱۷۸،جم). تاریخ درگذشت وی دانسته نیست، ولی به نظر می‌آید که در ۴۰۸ ق، سال ورود طوسی به بغداد، هنوز در قید حیات بوده و تألیف *الفهرست* طوسی چندان فاصله‌ای از وفات او نداشته است (نک: همو، *الفهرست*، ۳۷).

آثار: ابن‌نوح آثار بسیاری داشته که *اخبار الوکلاء الاربعة* یا *اخبار الابواب* معروف‌ترین آنهاست. این کتاب مورد استفادهٔ بسیار طوسی در *الغیبة* واقع شده و یکی از معدود منابعی است که اطلاعات با ارزشی دربارهٔ دورهٔ غیبت صغری و نواب چهارگانه و نیز در مورد کسانی که خود را باب امام غایب (ع) می‌دانستند، به دست می‌دهد (نک: نجاشی، ۸۷؛ طوسی، *الغیبة*، ۱۷۸، جم؛ نیز نک: ابن‌طاووس، ۵۲۱ ـ ۵۲۲، که روایتی از طریق ابن‌نوح در خصوص مسائل غیبت نقل کرده است). ابن‌نوح در این کتاب بیش از هر چیز روایات ابن‌برنیّه هبةالله ابن احمد کاتب را که از شیوخ وی بوده، اساس کار خود قرار داده است (نجاشی، ۴۴۰؛ قس: طوسی، همان، ۲۲۶، جم). از دیگر آثار اوست: *التعقیب والتعفیر*؛ *القاضی بین الحدیثین المختلفین*؛ *المصابیح*، در ذکر روایت‌کنندگان هر یک از ائمه (ع) و نیز کتابی در تکمیل تألیف

ابن‌عقده در خصوص اصحاب امام صادق (ع) که ظاهراً مفصل بوده و مورد استفادهٔ نجاشی قرار گرفته است (نجاشی، ۸۶ ـ ۸۷، ۱۳۷، جم؛ طوسی، *الفهرست*، ۳۷؛ برای آثاری از او در فقه، نک‍: همانجا).

شایان ذکر است که ابن‌نوح ضمن وصیتی اجازهٔ روایت بسیاری از آثار امامیه را به نجاشی داده و همین اجازه مورد استفادهٔ نجاشی در جای جای *رجال* (مثلاً ۱۰۲، ۱۱۲) قرار گرفته است. ظاهراً ابن نوح تألیفی نیز در فهرست آثار امامیه داشته که نجاشی از آن بهره گرفته و به واسطهٔ او بسیاری از آثار سلف را روایت کرده است، به طوری که می‌توان ابن نوح را یکی از حلقه‌های مهم در زنجیره‌های روایت کتب پیشین امامیه به شمار آورد (نک‍: همو، ۲۶، جم). طوسی در *الفهرست* (همانجا)، یادآور شده است که آثار ابن نوح همگی به صورت پیش‌نویس بوده و از آنها چیزی باقی نمانده است. با اینهمه، چنانکه پیش‌تر گفته شد، همو در *الغیبة* (تألیف ح ۴۴۷ ق) از روایات وی بهره برده است (مثلاً ۲۱۵، جم). اندک بودن اطلاعات دربارهٔ ابن‌نوح موجب شده تا ابن‌شهرآشوب در *معالم العلماء* (ص ۲۲) چیزی بر گفته‌های طوسی نیفزاید و حتی علامهٔ حلی (ص ۱۸، ۱۹ ـ ۲۰) و ابن داوود حلی (ص ۳۳، ۴۲۴) چنین تصور کنند که شخص موردنظر طوسی در *الفهرست* و *رجال* غیر از شخص مذکور در *رجال* نجاشی است.

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن داوود حلی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن شهرآشوب، محمد ابن‌علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌طاووس، علی بن موسی، *جمال الاسبوع*، تهران، ۱۳۳۰ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *الغیبة*، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

حسن انصاری

اِبْنِ نور، نظام‌الدین یحیی بن حکیم نورالدین عبدالرحمن جعفری طیاری معروف به ابن نور یا ابن حکیم (۶۸۵ ـ ۷۶۰ ق/ ۱۲۸۶ ـ ۱۳۵۹ م)، موسیقی‌دان، خطاط، محدث و شاعر سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م. وی در بغداد متولد شد. پدر او نورالدین چشم‌پزشکی ماهر و ثروتمند بود و ابن نور با استفاده از امکاناتی که پدرش فراهم آورده بود (ابن حجر، ۱۸۵/۶)، به تحصیل پرداخت. ابن نور خوشنویسی توانا بود و به ویژه کوفی و مَعقلی را در کمال استادی می‌نوشت (صفدی، ۱۴۰/۱۲؛ زرکلی، ۱۵۳/۸).

در آغاز کار در بغداد به خطاطی و نوشتن احکام دیوانی اشتغال ورزید (زرکلی، همانجا). سپس برای انجام فریضهٔ حج به مکه رفت و مقارن دوران زمامداری ملک ناصرالدین محمد بن قلاوون دهمین فرد از ممالیک بحری مصر (زامباور، ۱۶۲/۱) از آنجا رهسپار مصر شد و یک چند در قاهره و آنگاه مدتی در دمشق در خدمت نجم‌الدین وزیر به سر برد و با کسب فیض از مشایخ آن دیار (بستانی، ۱۱۲/۴) به زادگاه خود، بغداد بازگشت و اندکی بعد در آنجا درگذشت (زرکلی، همانجا). سال درگذشت او را به اختلاف ۷۶۰ ق/ ۱۳۵۹ م (*بستانی*، همانجا) یا ۷۶۱ ق/ ۱۳۶۰ م (صفدی، ۱۳۹/۱۲) و حتی بعد از ۷۷۰ ق/ ۱۳۶۹ م (ابن حجر، ۱۸۶/۶) نوشته‌اند که شاید دو قول نخستین به حقیقت نزدیک‌تر باشد. وی به گردآوری حدیث علاقهٔ بسیار داشت و بدین منظور به دمشق و قاهره سفر کرد (صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۱۸۵/۶). اگرچه اثری در این رشته از او به جای نمانده است، با اینهمه می‌توان‌اورا محدث شناخت. ابیاتی که صفدی و ابن حجر از او نقل کرده‌اند نیز، می‌تواند بیانگر ذوق ادبی او باشد (صفدی، ۱۴۰/۱۲ ـ ۱۴۲؛ قس: ابن حجر، ۱۸۵/۶ ـ ۱۸۶).

با آنکه ابن نور در موسیقی هم دستی داشته، متأسفانه در این رشته اثری از او به جای نمانده است. تنها از عبارت صفدی که می‌گوید: «در دانش موسیقی استاد بود و اقوال و اعمال ساختهٔ او در شام و مصر بین اهل این فن رواج داشت» (۱۴۰/۱۲)، معلوم می‌شود که وی در ساختن تصنیف و آهنگهای ضربی[1] مهارتی داشته است، زیرا قول و عمل نوعی تصنیف همراه با شعر عربی و دارای طریقهٔ جدول و میانخانه (صوت) و تشییعه (بازگشت) بوده است (مراغی، ۲۴۱).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، به کوشش سالم کرنکو و شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ بستانی؛ زامباور، معجم الانساب، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *اعیان العصر واعوان النصر*، نسخهٔ خطی احمد ثالث استانبول، شم ۳۱۰ . آ؛ مراغی، عبدالقادر بن غیبی، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کرنکو، سالم، مقدمه بر *الدرر* (نک‍: هم، ابن‌حجر).

تقی بینش

اِبْنِ واصِل، ابوعبدالله محمدبن سالم بن نصرالله بن سالم بن واصل حموی (۲ شوال ۶۰۴ ـ شوال ۶۹۷ ق / ۲۰ آوریل ۱۲۰۸ ـ ژوئیهٔ ۱۲۹۸ م)، مورخ، ادیب و فقیه شافعی. او در حماه زاده شد (صفدی، نکت، ۲۵۰) و همانجا رشد یافت. پدرش سالم بن نصرالله از فقیهان عصر و از نزدیکان امرای ایوبی بود، چنانکه از سوی آنان به منصب قضای حماه منصوب شد، ولی استعفا کرد و سپس برمسند قضای معرة النعمان نشست (ابن واصل، مفرج، ۱۱۸/۴ ـ ۱۱۹).

ابن واصل در ۶۲۱ ق / ۱۲۲۴ م با پدر به دمشق و از آنجا با همو که به ریاست مدرسهٔ ناصریهٔ بیت‌المقدس منصوب شده بود، در اوایل ۶۲۲ ق به آن دیار رفت (همان، ۱۴۱/۴ ـ ۱۴۲). در ۶۲۴ ق پدرش به حج رفت و او نیابت وی را در مدرسهٔ ناصریه به عهده گرفت (همان، ۲۰۸/۴)، اما مدتی بعد به سبب جنگ و نزاع میان مسلمانان و فرنگان، بیت‌المقدس را به قصد دمشق ترک گفت. اقامت ابن واصل در دمشق با برخوردهای نظامی امرای ایوبی شام و مصر هم‌زمان بود و خود او در کتاب *مفرج الکروب* برخی از این حوادث را که ناظر آنها بوده، ذکر کرده است (۲۵۳/۴، ۲۵۷). ابن واصل در اواخر ۶۲۷ ق به حلب رفت

1. musical compounds

و در آنجا نزد کسانی چون نجم‌الدین ابن خباز در فقه و اصول، ابن یعیش در نحو و لغت و همچنین بهاءالدین ابن شداد دانش آموخت و تا شعبان ۶۲۸ در حلب در خدمت ابن شداد ماند (همان، ۳۱۱/۴ ـ ۳۱۲).

ابن واصل در ۶۲۹ ق همراه با پدر و به درخواست الملک الناصر داوودایوبی امیر کرک به‌خدمت او درآمد (همان، ۳۳۰/۴) و از ۶۳۱ ق به مدت ۲ سال در خدمت الملک المظفر دوم امیر حماه به سر برد. در همین ایام علم الدین قیصر، مشهور به تعاسیف، ریاضی دان مصری را در ساختن رصدخانهٔ حماه یاری داد (ابوالفداء، ۱۷۳/۳؛ نیز نک: EI²). پس از آن، در بازگشت به دمشق با حسام‌الدین بن ابی علی که بعدها از جانب الملک الصالح سلطان ایوبی حاکم مصر شد، آشنایی یافت و طی سالهایی که در مصر بود،از دوستی با او بهره‌های فراوان برد. در ۶۴۱ ق همراه ابن ابی الدم (ه‍ م) به سفارت به بغداد رفت (همانجا) و از آنجا عازم قاهره شد (نک: ابن واصل، همان، ۲۱۰/۱ـ۲۱۱؛ ابوالفداء، ۱۷۲/۳) و در ۶۴۹ ق به مکه رفت (ابن واصل، همان، ۲۳۱/۱). بازگشت او از این سفر به قاهره، با سقوط سلسلهٔ ایوبیان در مصر مصادف شد. از زندگانی وی در عهد ممالیک، جز اشارات پراکنده‌ای که به مناسبتهای مختلف در کتاب *مفرج الکروب* خود او یا آثار بعدی آمده، اطلاع چندانی دردست نیست. آنچه مسلم است، وی پس از استقرار ممالیک در مصر، به ایشان تقرب جست و در ۶۵۹ ق به عنوان سفیر الظاهر بیبرس، نزد مانفرد پسر فردریک دوم پادشاه سیسیل اعزام گردید (همان، ۲۳۴/۴، ۲۴۸؛ ابوالفداء، ۳۸/۴). ابن واصل در دربار سیسیل و پادشاه علم دوست آنجا، تقربی خاص یافت و اوقات خویش را به شرکت در مجالس بحث و درس و همچنین تصنیف گذراند (نک: همو، ۳۸/۴ـ۳۹). وی در کتاب *مفرج الکروب*، علاوه بر وصف مانفرد و سرزمینهای تحت حکومت وی و گزارش مبسوطی از وضع مسلمانان سیسیل، گاه به نقل حوادث به روایت اطرافیان مانفرد پرداخته است (نک: ۲۴۷/۴، ۲۴۹).

از حدود ۶۶۳ ق ابن واصل را در زادگاهش حماه می‌یابیم (EI²). وی از جانب الظاهر بیبرس، قاضی القضاة آن دیار شد و تا پایان عمر در همین منصب باقی ماند (نک: ابوالفداء، ۳۸/۴؛ صفدی، همانجا). بیشتر اوقات او در حماه به تدریس، افتاء و تصنیف سپری شد (همانجا) و مهم‌ترین آثار خود را در همین دوره از زندگیش پدید آورد. در ۶۹۰ ق در ملازمت الملک المظفر ایوبی امیر حماه به قاهره رفت و مورد استقبال فراوان علمای مصر قرار گرفت. ابوحیان غرناطی از جمله دانشمندانی بود که در قاهره از محضر وی بهره برد و از او اجازه گرفت (همان، ۲۵۱ـ۲۵۲). ابن واصل در سالهای آخر زندگی نابینا شد (نک: همان، ۲۵۰).

مسافرتهای متعدد ابن واصل به شهرهای شام و مصر سبب گردید که وی نزد استادان بسیاری به شاگردی پردازد. تنوع و گستردگی دانش وی در تاریخ، فقه، کلام، منطق و طب تحسین همگان را برمی‌انگیخت. وی همچنین در فلسفه، ریاضیات و نجوم صاحب نظر بود و تصانیف بسیاری از خود برجای گذاشت، تا آنجا که گفته‌اند در بیش از ۳۰ علم به تدریس می‌پرداخته است و به ویژه تسلط وی را در علوم عقلی ستوده‌اند (ابوالفداء، همانجا؛ ذهبی، ۳۹۰/۳؛ صفدی، همان، ۲۵۰ـ۲۵۱؛ اسنوی، ۵۵۴/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۱۹۴/۲ـ۱۹۵). نجم‌الدین دبیران، در درس وی حاضر می‌شد و مشکلات منطقی را نزد او مطرح می‌کرد(صفدی، همان، ۲۵۱). ابن واصل همچنین با توران شاه که خود اهل علم و فضل بود، مباحثاتی داشت (سبکی، ۱۳۶/۸). از جمله شاگردان مشهور او ابوالفداء است که کتاب اقلیدس و نیز شرح ابن واصل بر منظومهٔ ابن حاجب را در حماه از وی آموخت (ابوالفداء، همانجا).

آثار: تصانیفی که از ابن واصل برجای مانده است، اینهاست:

الف ـ چاپی:

۱. *تجرید الاغانی*، که تلخیصی از الاغانی ابوالفرج اصفهانی است. وی این اثر را بنا به درخواست الملک المنصور محمدبن عمر ایوبی امیر حماه پرداخت (تجرید، ۱ (۱) / ۳). او چنانکه در مقدمهٔ کتاب اشاره کرده است، به خواست مخدوم خود، اصطلاحات فنی موسیقی و همچنین اسانید و مکررات و اخبار و اشعار مشترک و تکراری اغانی را حذف کرد و نکات دیگری بدان افزود و الفاظ نامفهوم و پیچیدهٔ آن را شرح کرد (۱ (۱) / ۴). ظاهراً ابن واصل تألیف این کتاب را پس از مراجعتش به حماه آغاز و در ۶۶۶ ق به پایان رسانده است (همان، ۲ (۲) / ۲۴۸۴). ابوالفداء (همانجا) در تصحیح نام کسانی که احوالشان در *اغانی* ذکر شده بوده، به او یاری رسانیده است. این کتاب در فاصلهٔ ۱۳۷۴ ـ ۱۳۸۲ ق به کوشش طه حسین و ابراهیم ابیاری در ۳ مجلد در قاهره طبع شده است.

۲. *مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب*. آنچه در فعالیت علمی ابن واصل از جلوهٔ بیشتری برخوردار است، تاریخ نگاری و تألیف کتاب *مفرج الکروب* است که به سبب ویژگیهایش، همواره از مهم‌ترین منابع تاریخ ایوبیان به شمار آمده است. ابن واصل به سبب ارتباط نزدیک خود وپدرش با فرمانروایان ایوبی، به ویژه الملک الناصر و الملک الاشرف و همچنین خدمت در دستگاه ممالیک، پیوسته در جریان مسائل سیاسی قرار داشته است (مفرج، ۶۵/۴، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۴۲ـ۱۴۱، جم). همین امر، همراه با دقت نظر در بیان حوادث مهمی که خود ناظر آنها بوده یا از شاهدان آن وقایع شنیده (مثلاً همان، ۲۱۳/۴ـ۲۱۴، ۲۴۳)، این اثر بزرگ را ممتاز ساخته است.

ابن واصل کتاب خود را با گزارشهایی دربارهٔ اتابکان آغاز کرده و چون به دورهٔ ایوبیان رسیده، به تفصیل گراییده است. منبع اساسی ابن واصل در ذکر حوادث پیش از ایوبیان، *الکامل* ابن اثیر بوده که گاه به تصریح از آن یاد کرده (مثلاً همان، ۴۳/۱، ۷۵) و گاه بامقایسه معلوم می‌شود (همان، ۲۳۳/۱؛ قس: ابن اثیر، ۳۹۱/۱۱ ـ ۳۹۲)، اما تاریخ سنوات بعد را غالباً به استناد مشاهدات یا شرکت خود در رویدادها (شیال، ۴ـ۵) یا روایات افراد موثق نوشته است. ابن واصل این کتاب

را تا رویدادهای سال ۶۶۱ ق رساند (EI[2]). پس از وی، علی بن عبدالرحیم، منشی الملک المظفر امیر حماه برآن ذیلی نوشت و حوادث سیاسی عصر را تا ۶۹۵ ق در آن ذکر کرد (GAL, I/393). کتاب *مفرج الکروب*، از آنجا که مهم‌ترین اثر مفصل و خاص ایوبیان و جنگهای آنان با فرنگان بوده، مورد توجه نویسندگان بعدی قرار گرفته است و مورخانی چون ابوالفداء (۳/۱)، مقریزی و ابن تغری بردی به آن استناد کرده‌اند (شیال، ۷).

این کتاب تا حوادث سال ۶۱۵ ق توسط جمال‌الدین شیال در فاصلهٔ ۱۹۵۳-۱۹۶۰م در ۳ مجلد در قاهره به چاپ رسید. مجلدات ۴ و ۵ کتاب در فاصلهٔ ۱۹۷۲-۱۹۷۷م توسط حسین محمد ربیع و سعید عبدالفتاح عاشور در قاهره منتشر شد. رنو[1] منتخبی از این کتاب را به فرانسه ترجمه کرده و در «گزیده‌های تاریخ عربی»[2] در پاریس (۱۸۲۲م) به چاپ رسانده است.

ب ـ خطی:

۱. *التاریخ الصالحی* (صفدی، *الوافی*، ۸۵/۳). این اثر، تاریخ عمومی انبیا و خلفا، تا ۶۳۷ ق است که ابن واصل آن را به الملک الصالح اهدا کرده (عزاوی، ۱۳۰/۱) و احتمالاً همان کتابی است که در *مفرج الکروب* بارها از آن با عنوان *التاریخ الکبیر* یاد کرده است (نک: ۲۰۴/۱، ۲۳۶). نسخی از این کتاب و یا بخشهایی از آن در برخی از کتابخانه‌ها موجود است (*خالدوف*، شم 9336; GAL, S, I/555). عزاوی به نسخهٔ کاملی از این کتاب در کتابخانهٔ فاتح استانبول اشاره می‌کند (همانجا).

۲. *الدرّ النضید فی شرح القصید*، شرحی است بر *المقصد الجلیل فی علم الخلیل* ــ لامیهٔ ابن حاجب ــ در علم عروض (برای نسخ خطی این اثر، نک: دوسلان، شم 4451؛ حتی، شم 503).

۳. *رسالة فی علم المناظر*. این رساله در پاسخ به ۳۰ سؤال مانفرد امپراتور سیسیل تألیف شده است (نک: صفدی، نکت، ۲۵۱). عزاوی به نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ شخصی خود اشاره کرده است (همانجا).

۴. *شرح الجمل* یا *شرح ما استغلق من الفاظ کتاب الجمل*، شرحی بر *الجمل* محمد خونجی در منطق (برای نسخ خطی، نک: نموی، 150; ESC[2]، شم 615).

۵. *الصلة والعائد لنظم القواعد*. نسخه‌ای از این کتاب در دارالکتب مصر موجود است (نک: زرکلی، ۱۳۳/۶).

۶. *نخبة الفکر فی المنطق* یا *رسالة الانبروریة*. وی این کتاب را هنگام اقامتش در سیسیل برای امپراتور مانفرد نوشت (نک: ابوالفداء، ۳۸/۴؛ GAL، همانجا). نسخه‌ای از این کتاب در دانشگاه ییل آمریکا موجود است (نک: نموی، 149).

۷. *نظم الدرر فی الحوادث والسیر*، کتابی است در تاریخ اسلام که آن را به الملک المعظم تورانشاه اهدا کرد. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ چستربیتی موجود است (نک: آربری، شم 5264; EI[2]).

ج ـ آثار یافت نشده:

۱. *تاریخ بغداد* (ابن‌دواداری، ۳۴/۸)؛ ۲. خصائص الانبیاء (حاجی خلیفه، ۴۳۰/۱)؛ ۳. شرحی بر *الموجز* خونجی (صفدی، همانجا)؛ ۴. *مختصر الادویهٔ* ابن بیطار (همانجا)؛ ۵. *مختصر الاربعین* (همانجا)؛ ۶. *مختصر المجسطی* (سیوطی، ۱۰۸/۱)؛ ۷. *هدایة الالباب*، در منطق (صفدی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر وجامع الغرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۹۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن واصل، محمدبن سالم، *تجرید الاغانی*، به کوشش طه حسین و ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۷۴-۱۳۸۲ ق؛ همو، *مفرج الکروب*، ج ۱، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ همو، همان، ج ۴، به کوشش حسین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابوالفداء، اسماعیل، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ شیال، جمال‌الدین، مقدمه بر ج ۱ *مفرج الکروب* (نک: هم، ابن واصل)؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ عزاوی، عباس، *التعریف بالمؤرخین*، بغداد، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷م؛ نیز:

Arberry; *De Slane*; EI[2]; GAL; GAL,S; Hitti, Ph. K. et al., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, London, 1938; *Khalidov*; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956.

عبدالله عظیمائی-علی بیات

اِبْنِ واصِل، محمدبن واصل بن ابراهیم تمیمی حنظلی، والی فارس در زمان خلافت معتمد عباسی (حک ۲۵۶ - ۲۷۹ ق / ۸۷۰ - ۸۹۲م). تاریخ تولد و وفات و همچنین زادگاه وی روشن نیست. مختصر آگاهیی که دربارهٔ نسب و اسلافش وجود دارد، از نوشتهٔ اصطخری (د ۳۴۶ ق / ۹۵۷م) فراتر نمی‌رود. به گفتهٔ او (ص ۱۴۲) ابن واصل از خاندان حنظلة بن تمیم از فرزندان عروة بن اُدَیّه بوده است که در روزگار بنی امیه و بعد از کشته شدن عروه، از بحرین به فارس مهاجرت کردند و در اصطخر سکنی گزیدند و به تدریج از زمین‌داران و ثروتمندان بزرگ فارس شدند. ابن واصل نیز از زمین‌داران بزرگ بود، چنانکه خراج سالانهٔ املاکش به سه میلیون دینار بالغ می‌گردید. جز این از زندگی ابن واصل تا قبل از ۲۵۶ ق اطلاعی در دست نیست. در آغاز خلافت معتمد، ابن واصل به یاری یکی از کردان به نام احمدبن لیث بر ضد حارث بن سیما شرابی که عامل خلیفه در فارس بود، شورش کرد و پس از قتل وی برآنجا مسلط شد (طبری، ۴۷۴/۹). اصطخری (همانجا) دربارهٔ تسلط ابن واصل برفارس روایت دیگری را ذکر می‌کند که برطبق آن وی از طرف معتمد مأمور سرکوب امیران ترک فارس گردید و بجز ابراهیم بن سیما و چند

1. Reinaud 2. *Extaits d'histoire arab.*

تن دیگر همه را به قتل رساند. تسلط ابن واصل برفارس زمانی رخ داد که برسر تصاحب این ولایت ثروتمند بین یعقوب لیث و معتمد خلیفه رقابت پدید آمده بود. از این پس بیشتر دوران کوتاه حکومت ابن واصل، در پی کسب قدرت، صرف کشمکش و نبرد و گاه سازش با این دو جناح گردید. از ایـن رو در ۲۵۷ ق به مخالفت با خلیفه پرداخت (طبری، ۴۸۹/۹)، ولی هنگامی که شنید یعقوب لیث قصد لشکرکشی به کرمان و فارس دارد، چون یارای مقابله نداشت، در کرمان به پیشواز وی رفت و با پیشکش اموال و هدایای بسیار اطاعت و فرمانبرداری خویش را نشان داد. یعقوب هر چند حکومت او بر فارس را پذیرفت، ولی مدتی بعد در نخستین روزهای محرم ۲۵۸ خود وارد فارس شد و آنجا بود که منشور حکومت برخی از نواحی ایران چون فارس و کرمان را که معتمد توسط برادر خود ابواحمد موفق فرستاده بود، دریافت کرد (*تاریخ سیستان*، ۲۱۶).

در منابع موجود دربارهٔ نقش ابن واصل در این مصالحه که بین یعقوب و خلیفه انجام شد، مطلبی نیامده است، جز آنکه طبری خبر اطاعت ابن واصل از خلیفه و تسلیم خراج آن سال را به او آورده است (۴۹۰/۹). پس از این تا ۲۶۱ ق خبری از او درست نیست؛ در این سال وی با عبدالرحمن بن مفلح که از جانب سپهسالار ترک موسی بن بغا برای حکومت بر فارس گسیل شده بود، در رامهرمز جنگ سختی کرد. در این جنگ عبدالرحمن شکست خورد و به اسارت درآمد و کمی بعد به رغم خواست خلیفه به دست ابن واصل کشته شد. در هر حال ابن واصل در این جنگ غنایم بسیاری به چنگ آورد (همو، ۵۱۲/۹ ـ ۵۱۳؛ اصطخری، ۱۴۲ ـ ۱۴۳). رسیدن خبر این نبرد به یعقوب لیث در سیستان بار دیگر طمع او را برای تسلط برفارس و به چنگ آوردن غنایم و سرکوب ابن واصل که دم از استقلال می‌زد، برانگیخت. چنانکه در ۱۷ شعبان ۲۶۱ ق/ ۲۸ مهٔ ۸۷۵ م از سیستان به قصد فارس حرکت کرد و در اصطخر اموال و خزاین ابن واصل را که در این زمان در اهواز به سر می‌برد، تصاحب کرد. کمی بعد در ذیقعدهٔ همان سال پس از بازگشت ابن واصل به فارس، در بیضا پیکاری میان آنان در گرفت. در این نبرد ابن واصل شکست خورد و گریخت. دربارهٔ چگونگی این نبرد و پیامدهای آن گزارشهای متفاوتی در منابع وجود دارد که با توجه به قراین تاریخی روایت *تاریخ سیستان* که با جزئیات بیشتری همراه است، دقیق‌تر می‌نماید. طبق این روایت یعقوب با توسل به حیله‌ای ابن واصل را غافلگیر و شمار بسیاری از لشکریانش را نابود کرد، ولی به رغم کوشش بسیار موفق به دستگیری او نشد. بنابر این گزارش طبری و به تبع او ابن اثیر دربارهٔ مصادرهٔ اموال ابن واصل توسط یعقوب در این تاریخ (طبری، ۵۱۴/۹؛ *تاریخ سیستان*، ۲۲۵ ـ ۲۲۸؛ ابن اثیر، ۲۷۵/۷ـ۲۷۷) درست به نظر نمی‌رسد.

پس از شکست بزرگ یعقوب در دیر العاقول در رجب ۲۶۲، بار دیگر ابن واصل از طرف معتمد عهده‌دار حکومت فارس شد. پس سپاهی از گریختگان گرد آورده، به فارس رفت و بر آنجا مسلط گردید، اما این موفقیت دیری نپایید، زیرا سپاهی از طرف یعقوب برای سرکوب وی گسیل شد. ابن واصل که توان مقابله با این سپاه را نداشت، به سیراف گریخت و سعی کرد با کشتی فرار کند، ولی موفق نشد و دستگیر گردید و در محرم ۲۶۳ نزد یعقوب فرستاده شد (طبری، ۵۱۹/۹؛ *تاریخ سیستان*، ۲۲۸ ـ ۲۲۹؛ ابن اثیر، ۲۹۱/۷ ـ ۲۹۲). یعقوب او را زندانی کرد و برای دستیابی به اموالش که در قلعهٔ مستحکمی به نام سعید آباد ــ در حوالی رامجرد از توابع اصطخر (اصطخری، ۱۱۷) ــ یا خرّمه (طبری، ۵۱۴/۹) قرار داشت، به شکنجه‌اش پرداخت. بدین صورت ابن واصل قلعه و تمام اموال آن را تسلیم یعقوب کرد (*تاریخ سیستان*، ۲۲۹ ـ ۲۳۰).

طبری (همانجا) بهای این اموال را چهل میلیون دینار تخمین زده است. ابن واصل پس از دستگیری دو سال دیگر در زندان بود، تا آنکه به سبب بروز شورش در زندان به دستور یعقوب کشته شد (اصطخری، ۱۴۳). به این ترتیب می‌توان حدس زد که سال مرگ وی بین ۲۶۵ ـ ۲۶۶ ق بوده باشد. پس از این شکست فارس همچنان تا مدتها در دست صفاریان باقی ماند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ طبری، *تاریخ*.

محمدعبدعلی

اِبْنِ واضِح، نک: یعقوبی.

اِبْنِ وافِد، ابوالمُطرف عبدالرحمن بن محمد بن عبدالکبیر بن یحیی‌بن‌وافدلَخمی (۳۸۹ـ۴۶۷ق/ ۹۹۹ـ۱۰۷۵م)، پزشک‌وداروشناس اندلسی. وی که از خاندانی اشرافی برخاسته بود، در طُلَیطُله و قُرطبه به فراگیری آثار طبیبان و حکیمان یونانی از جمله جالینوس و ارسطو پرداخت و در طب و داروشناسی چیره دست شد (صاعد اندلسی، ۱۹۵ـ۱۹۶؛ ابن ابار، ۵۵۱/۳). او در زمان حکمرانی مأمون بن ذی‌النون (۴۲۹ـ۴۶۷ ق) در طلیطله می‌زیست و در بارگاه او مقام و منزلتی یافته بود (ابن ابی اصیبعه، ۴۹/۲؛ گنثالث، ۴۶۷ـ۴۶۸). از استادان او در طب تنها ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی شناخته شده است (ابن ابار، همانجا).

وی در کشاورزی و گیاه شناسی نیز دست داشت، چنانکه باغ مشهور سلطان در طلیطله زیر نظر او احداث شد (همانجا). در غالب منابع دربارهٔ شیوهٔ طبابت او چنین آمده است که وی به روشهای تغذیه بیش از تجویز دارو گرایش داشته است. به گفتهٔ صاعد اندلسی که معاصر وی بوده است، او در میان داروها نیز آنچه را ساده‌تر بود، بر داروهـای مرکب ترجیـح می‌داد و در ترکیب داروها نیز به حداقل بسنده می‌کرد (ص ۱۹۶؛ نیز نک: قفطی، ۲۲۶؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا).

آثـار ابن‌وافد که از دیرباز در اروپا شهرت داشت، اینهاست: ۱. *الادویة المفردة*، مهم‌ترین و مشهورترین تألیف طبی اوست که به

گفتهٔ صاعد اندلسی همهٔ آموزشهای طبی دیسقوریدس[1] و جالینوس را در برمی‌گرفته و مؤلف ۲۰ سال از عمر خود را بر سر تألیف و تدوین آن گذاشته است (ص ۱۹۵ـ۱۹۶). ترجمه و تلخیصی از این اثر به زبان لاتین توسط گراردوس کرمونایی[2] انجام گرفته و بارها در سده‌های میانه در اروپا به چاپ رسیده است (الیس، 77؛ سارتن، I/728؛ میلی، 183). ترجمه‌هایی از این کتاب به زبانهای عبری و کاتالان در دست است (نصر، I/306؛ GAL, I/638). بخشی از متن عربی این کتاب نیز موجود است (همانجا)؛ ۲. *تدقیق النظر فی علل حاسة البصر* (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ESC², II/111)؛ ۳. *التذکرة*. نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهووه، 351)؛ ۴. *مجربات فی الطب* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۵. *مجموع فی الفلاحة* (ابن ابار، همانجا؛ دربارهٔ این کتاب و ترجمهٔ آن به زبان کاستیلی، نک: میلاس‌والیکروسا، 281-332؛ گارثیا گومث، 127-146؛ نصر، I/306-307)؛ ۶. *المغیث* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۷. *الوساد فی الطب* (ابن ابار، ابن ابی اصیبعه، همانجاها). نسخه‌ای از این کتاب که غزیری عنوان آن را به اشتباه *الرشاد* ضبط کرده (ESC¹, I/272)، در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است (ESC², II/41)؛ ۸. کتابی دربارهٔ خواص درمانی گرمابه به وی نسبت داده‌اند که ترجمهٔ لاتین آن در ونیز (۱۵۵۳ م) به چاپ رسیده است (میلی، همانجا).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش حیاة بوعلون، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، تاریخ الفکر الاندلسی، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ نیز:

Ellis, A. G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1967, vol.I; ESC¹; ESC²; GAL; García Gómez, Emilio, "Sobre agricultura arábigoandaluza ", *Al-Andalus*, Madrid/ Granada, 1945, vol.X; Mieli, Aldo, *La science arabe*, Lieden, 1966; Millás Vallicrosa, José M., "La traducción castellana del tratado de agricultura", *Al-Andalus*, Madrid/ Granada, 1943, vol. VIII; Nasr, Hossein, *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, ed. William Chittick, Tehran, 1975; Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; *Voorhoeve*.

زهرا یمینی تاشی

اِبْنِ والی، ابراهیم بن والی بن نصر خجابن حسین مقدسی، ملقب به برهان‌الدین (د ح ۹۶۰ ق/ ۱۵۵۳ م)، ادیب و فقیه حنفی اهل غزّه. دانسته‌های ما در بارهٔ او بسیار اندک است و تنها گزارش ابن حنبلی (۱(۱)/۳۴)، از دوستان و علاقه‌مندان اوست که می‌تواند خطوط کلی زندگی وی را تا حدودی ترسیم نماید. او نوادهٔ دختری شهاب‌الدین احمد تمیمی داری بوده است. ابن حنبلی نام اشهر او را ابن والی آورده، اما از قول خود وی نقل می‌کند که در نام پدرش تحریف واقع شده و اصل آن ولی است. خودوی نیز گاه خویشتن را «ابن ولی» خوانده است (همو، ۱(۱)/۳۴، ۳۵؛ نیز نک: جمال‌الدین، ۲۹۴). او دوران جوانی خود را در غزه گذرانده (ابن حنبلی، همانجا؛ تمیمی، ۱/۲۵۰) و به گفتهٔ ابن طولون صاحب کتاب *الغُرَف العَلیّة* در صفر ۹۴۲ ق به دمشق رفته است (نک:تمیمی، همانجا). وی سپس سفری نیز به بغداد کرد و از آنجا به حلب رفت. به گفتهٔ ابن حنبلی (همانجا) او در بغداد یک تیمار (اقطاعی در درجهٔ دوم اهمیت که معمولاً به نظامیان عثمانی داده می‌شد) داشته است. تاریخ ورود وی به حلب را ابن حنبلی (همانجا) در ۹۴۶ ق ضبط کرده است. او پس از چندی به وطن خویش غزه بازگشت. مدتی بعد آهنگ قاهره کرد و در آنجا از محضر فقیه حنفی، امین‌الدین ابن عبدالعال بهره برد و پس از دریافت اجازهٔ فتوا از او، به وطن خود بازگشت و به افتا پرداخت (همو، ۱(۱)/۳۵ ـ ۳۶). وی در غزه به تألیف *تحفة العبید* همت گماشت و در ۹۶۰ ق به عثمانی رفت و آن کتاب را به صدر اعظم رستم پاشا تقدیم کرد. آنگاه به حلب رفت و پس از دریافت تیماری که فوق تصور او بود، در همان سال از بیراهه رو به سوی دیار خویش کرد. از آن پس دیگر از او خبری نشد (همو، ۱(۱)/۳۹؛ قس: جمال‌الدین، همانجا).

ابن والی در سرودن شعر نیز تبحر داشت و نه تنها به عربی، بلکه به فارسی نیز شعر می‌گفت. گفته شده که زبان فارسی را در بغداد، با خواندن *گلستان* سعدی فرا گرفته بود (ابن حنبلی، ۱(۱)/۳۴). از اشعار ابن والی تنها ابیات چندی نقل شده (همو، ۱(۱)/۳۵ـ۳۶) و روی‌هم رفته صناعات لفظی بر اشعار او حکم‌فرماست (نک: جمال‌الدین، ۲۹۳).

اثر مهم ابن والی *تحفة العبید فیما ورد فی الخیل و الرمایة و الصید* است که در بارهٔ اسب سواری و شکار و تیراندازی نوشته شده است. در این کتاب ابن والی می‌کوشد تا از آیات و احادیث نبوی همراه با ذکر سند و مصدر آنها بهره جوید. گه‌گاه نیز به اشعار تمثل جسته و به اقوال ائمهٔ مذاهب اهل سنت، خصوصاً ابوحنیفه اشاره می‌کند. از این کتاب نسخه‌ای خطی در کتابخانهٔ حرم مکه موجود است. از بررسی این نسخه معلوم می‌شود که در اواسط صفر ۹۶۰ نوشتن آن در غزه به پایان رسیده است (برای تفصیل در معرفی این نسخه، نک: جمال‌الدین، ۲۹۲ ـ ۲۹۶).

اثر دیگر ابن والی که اکنون نشانی از آن در دست نیست *الدرة البرهانیة* نام دارد که منظومه‌ای است نحوی. او متن *آجرومیهٔ* ابن آجروم (ﻫ م) را به نظم کشید و خود مطالبی بدان افزود (نک: غزی، ۸۱/۲). شاید به همین جهت حاجی خلیفه (۱۷۹۷/۲) نام این اثر را در زُمرهٔ شروح *آجرومیه* آورده است. تاریخ سرودن این منظومه به پیش از ۹۴۲ ق باز می‌گردد (نک: تمیمی، همانجا).

مآخذ: ابن حنبلی، محمد بن ابراهیم، *درّ الحبب فی تاریخ اعیان حلب*، به کوشش محمود احمد فاخوری و یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ جمال‌الدین، محسن، «تحفة العبید فیما ورد فی الخیل و الرمایة و الصید»، *المورد*، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م، س ۱، شم ۳ ـ ۴؛ حاجی خلیفه، کشف؛ غزی، نجم‌الدین، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۹ م.

رضا محمد زاده

1. Dioscorides 2. Gerardus Cremonensis

اِبْنِ وَحْشیّه، ابوبکر احمدبن علی‌بن قیس کسدانی، شخصیت ناشناختهٔ نبطی (سده‌های ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰م) که ترجمهٔ آثاری در کشاورزی، گیاه‌شناسی، نجوم، کیمیاگری، زهرشناسی، پزشکی، جادوگری و نیز اثری دربارهٔ خطوط دورانهای کهن به وی نسبت داده می‌شود و عمده‌ترین آنها، یعنی کتاب *الفلاحة النبطیة* شهرت جهانی یافته است (ابن‌ندیم، ۳۱۱ ـ ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۵۸).

سرگذشت وی سخت در پردهٔ ابهام است، تا جایی که در وجود او نیز تردید شده است (نالینو، ۲۰۸ ـ ۲۰۹؛ EI²). تبارنامه‌هایی که از او به دست داده شده، مشکوک است. ابن‌ندیم وی را در یک جا احمدبن علی‌بن مختاربن عبدالکریم‌بن جرثیابن بدنیابن برطانیابن عالاطیا (غالاطیا) و در جای دیگر احمدبن علی‌بن قیس‌بن مختاربن عبدالکریم‌بن حرثیابن بدنیابن بوراطیا خوانده است (ص ۳۱۱، ۳۵۸). هیچ‌یک از این نامها شناخته نشده‌اند. این نامهای غیرعربی که قاعدتاً باید نبطی (یا آرامی) باشند، در هیچ‌یک از زبانهای آرامی به کار نمی‌رفته و علاوه بر این، برطانیا و غالاطیا ــ به طوری که در آثار بطلمیوس نیز آمده است ــ نامهای دو استان معروف تابع روم قدیم بوده‌اند (نالینو، همانجا).

بر پایهٔ سخنانی که در آثار منسوب به ابن‌وحشیه و از زبان خود او آمده، وی نسب نبطی داشته، از ثروت بسیار برخوردار بوده، زبان قوم نبط را به خوبی می‌دانسته، به فرهنگ و اندیشهٔ نبطی می‌بالیده و فرهنگهای دیگر را در برابر آن کم‌ارزش می‌شمرده است (*الفلاحة*، ۲/۱، ۳۵۱، *السموم*، ۲؛ گوتشمید، 19).

یگانه راوی آثاری که نام ابن‌وحشیه را بر خود دارند، ابوطالب احمدبن حسین‌بن علی‌بن احمدبن محمدبن عبدالملک زیات است (ابن‌ندیم، ۳۱۲) و گفته شده که ابن‌وحشیه این آثار را از زبان کسدانیان (= نبطیان) ترجمه و بر ابن زیات ــ که او را بر فرزند خود عبدالله نیز ترجیح می‌داده ــ املا کرده است (ابن‌وحشیه، *الفلاحة*، ۲/۱، *السموم*، ۵). اما ابن زیات در پایان مجلد ۵ *الفلاحة* یادآور می‌شود که ابن‌وحشیه تنها ۸۰ برگ از این کتاب را بر وی املا کرده و بقیهٔ صفحات این کتاب و نیز کتابهای دیگری که از او به جای مانده بوده، مطابق وصیتش و توسط همسر وی در اختیار او قرار گرفته است (۴۶۵/۵).

سخن ابن‌ندیم دربارهٔ اینکه نسخه‌ای از *شوق المستهام فی رموز الاقلام* ابن‌وحشیه را به خط مؤلف دیده (ص ۳۵۸)، با هیچ قرینهٔ اطمینان بخش تاریخی تأیید نشده است. بدین ترتیب ممکن است واقعاً ابن‌وحشیه شخصیتی ساختگی و مخلوق ذهن ابن‌زیات بوده باشد. از ابن‌زیات هم آگاهی چندانی در دست نیست. ابن‌ندیم از او به عنوان دوست ابن‌وحشیه نام می‌برد (ص ۳۱۲) و ممکن است محمدبن عبدالملک زیات که در تبارنامهٔ او هست، همان وزیر معتصم و واثق بوده باشد که چندی نیز وزیر متوکل بود و سرانجام به فرمان او کشته شد (۲۳۳ ق / ۸۴۷م). در این صورت، ابن‌زیات از خاندانی برخاسته است که از دیرباز گرایشهای معتزلی‌ـشیعی داشته‌اند. همچنین برخی محتمل می‌شمارند که منابعی کهن به زبان سریانی در تصرف این خاندان بوده است (نک: هـ د، ابن‌زیات؛ نیز EI²). پیشینهٔ خانوادگی ابن‌زیات و نیز وجود برخی عناصر مشابه با آراء معتزله و شیعه در آثار منسوب به ابن‌وحشیه و سرانجام فقدان هرگونه نشان موثق از شخص ابن‌وحشیه در تاریخ، این احتمال را نیز مطرح ساخته است که ممکن است مؤلف حقیقی آثار نبطی، خود ابن زیات بوده باشد (*الفلاحة*، ۲۹۲/۱، ۲۹۴؛ قس: ابن‌بابویه، ۳۵۸/۲ ـ ۳۵۹؛ نیز نک: گوتشمید، 31؛ نولدکه، 455).

از سوی خاورشناسان ۴ نظر در این باره ابراز شده است: ۱. آثاری کهن به زبان نبطی وجود داشته و ابن‌وحشیه مترجم آنهاست؛ ۲. هیچ‌یک از این آثار اصالت ندارند و ابن‌وحشیه آنها را جعل کرده و به نیاکان نبطی خود نسبت داده است؛ ۳. جاعل این نوشته‌ها، ابن زیات است و وی آنها را به ابن‌وحشیه نسبت داده است؛ ۴. ابن زیات نه تنها جاعل این آثار، بلکه جاعل شخصیت ابن‌وحشیه نیز بوده و اصولاً شخصی به نام ابن‌وحشیه وجود نداشته است (همانجا؛ گوتشمید، 90؛ نالینو، ۲۰۸؛ GAS, IV / 326 - 327).

ابن وحشیه به ادعای برخی از منابع، ساکن بغداد بوده و به پیشگویی از راه تنجیم و فالگیری و درمان بیماران از راه طلسم و تعویذ و افسون شهرت داشته است (*زندگی‌نامه*، ۴۲۳/۱).

از معاصران ابن‌وحشیه، ظاهراً تنها ابن‌ندیم از او یاد کرده است (ص ۳۱۱، ۳۵۸). وی همچنین به گفت‌وگوها و مکاتبات ابن‌وحشیه با کیمیاگر مصری، عثمان‌بن سوید اخمیمی و نیز به کتابی با عنوان *مفاوضات ابن‌وحشیة مع ابی جعفر الاموی وسلامةبن سلیمان الاخمیمی فی الصنعة والسحر* تصریح می‌کند (ص ۳۱۲، ۳۵۹)، اما هیچ‌یک از این ۳ تن شناخته نشده‌اند و در حالی که آثار متعددی به عثمان‌بن سوید نسبت داده می‌شود (همو، ۳۵۹)، هیچ‌یک از آنها به دست نیامده است. از محمدِ زکریای رازی که در همان عصر، مدتی نیز در بغداد زیسته، اشاره‌ای به ابن‌وحشیه دیده نشده است، در حالی که برخلاف دعوی سامی خلف حمارنه (*زندگی‌نامه*، همانجا)، ابن‌وحشیه در یکی از آثار خود به نام *کنزالحکمة* (ص ۲۳) از رازی یاد کرده است. از نویسندگان متأخرتر که به ابن‌وحشیه اشاره کرده‌اند، اینان را می‌توان ذکر کرد: ابوالقاسم مجریطی (نک: اولمان، 440)؛ ابن‌میمون که با دشمنی شدید از او سخن گفته است (۵۸۴/۳، ۵۸۹، ۵۹۵، جم)؛ ابن‌بیطار (۱۴/۱، ۱۵، ۱۳۴/۲، جم)؛ اکفانی؛ ابن‌عوام؛ قلقشندی؛ دمیری؛ نویری (نک: اولمان، همانجا)؛ انصاری دمشقی (ص ۹۲)؛ ابن‌خلدون (ص ۶۵۲).

آثار: ابن وحشیه بنابر آنچه در آثار منسوب به وی و در بسیاری از منابع کهن آمده است، به عنوان مترجم یا گردآورندهٔ آثار مربوط به دورانهای کهن، به ویژه آثار نبطی معرفی می‌شود. عمده‌ترین این آثار، اینهاست:

۱. الادوار کبیر. ابن وحشیه در *الفلاحة* می‌گوید که همراه کتاب *اسرار الفلک* این اثر را نیز ترجمه کرده است (۴/۱). ابن ندیم نام این کتاب را *الادوار علی مذاهب النبط* ذکر کرده و آن را شامل ۹ رساله خوانده است (ص ۳۱۲؛ نیز نک: GAS, VII/79).

۲. *اسرار الشمس والقمر*. به نظر خولسون، خاورشناس روسی، این اثر از ۲ متن کهن، یکی نوشتهٔ «اسقولبیثا» و دیگری تصنیف «آدم» تشکیل یافته است. از این کتاب تنها قطعه‌های اندکی باقی مانده است (گوتشمید، 3).

۳. *اسرار عطارد*. ابن وحشیه در *اسرار الفلک*، وعده‌ای را که در بارهٔ املاء این اثر به ابن زیات داده است، یادآور می‌شود (GAS, VII/161).

۴. *اسرار الفلک*. بر پایهٔ آنچه در مقدمهٔ *الفلاحة* آمده است، مؤلف این اثر، دوانای بابلی است و این نخستین اثری بوده است که ابن وحشیه ترجمهٔ آن را آغاز کرده، اما به علت حجم بسیار آن نتوانسته است کار را به پایان برد (۳/۱ ـ ۴). نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس شورا موجود است (GAS, VII/77 - 78).

۵. *اصول الحکمة*، یا *کتاب الاصول الکبیر*. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های راغب پاشا، نور عثمانیه و مجلس شورا موجود است (همان، IV/282).

۶. *الرئاسة فی علم الفراسة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بادلیان موجود است (GAL, I/281).

۷. *رسالة فی معرفة الحجر*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ جارالله موجود است (GAS, IV/283).

۸. *سدرة المنتهی*. این کتاب گفت و گوی ابن وحشیه با مغربی قمری در بارهٔ مسائل دینی و طبیعیات است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گوتا وجود دارد (پرچ، شم 1162).

۹. *السموم و التریاقات*. این کتاب، آنگونه که در پیش گفتار آن آمده است، از سوی ابن وحشیه بر ابن زیات املا شده و از ۲ رسالهٔ کلدانی، یکی کهن‌تر و ناقص‌تر، تألیف سوهاب ساط و دیگری جدیدتر و کامل‌تر تصنیف یاربوقا تشکیل شده است (ص ۱)، اما در حقیقت، هستهٔ اصلی کتاب از منبع دوم تشکیل می‌شود و از سوهاب ساط بسیار کم نقل قول شده است. خولسون آن را از *الفلاحة* نیز کهن‌تر می‌شمارد (گوتشمید، همانجا). مارتین لوی[1] این کتاب را در ۱۹۶۶ م با عنوان «کتاب سموم ابن وحشیه و رابطهٔ آن با متون کهن هندی و یونانی[2]» به انگلیسی ترجمه و در فیلادلفیا منتشر ساخته است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های شهید علی پاشا (شم ۲۰۷۳)، ولی‌الدین (شم ۲۵۴۲)، ایاصوفیا (شم ۳۶۳۹)، لیدن (شم ۱۲۸۴) و موزهٔ بریتانیا (شم ۱۳۵۷) موجود است (GAL, S, I/431; GAL, I/280).

۱۰. *الشواهد فی الحجر الواحد*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ راغب پاشا موجود است (GAL, I/281).

۱۱. *شوق المستهام فی معرفة رموز الاقلام*. این کتاب مجموعه‌ای است از ۹۳ نوع الفبای منسوب به عبریان، یونانیان و هندیان، الفباهای رمزی منسوب به اشخاص و نیز الفباهای سیارات و صور منطقة البروج. در ۱۸۰۶ م به کوشش هامر[3]، با عنوان «شرح الفباهای کهن و علامات هیروگلیفی...» در لندن منتشر شده است (EI²). دو نسخهٔ خطی از آن در مونیخ (شم ۷۸۹) و وین (شم ۶۸) موجود است (GAL, I/280).

۱۲. *الطلسمات*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بادلیان موجود است (GAS، همانجا).

۱۳. *الفلاحة النبطیة*، کتابی است در بارهٔ کشاورزی نبطیان. به ادعای ابن وحشیه، این کتاب به وسیلهٔ ۳ تن از دانشمندان نبطی به نامهای ضغریث، ینبوشاد و قوثامی که میان اولین و آخرین آنان ۲۱٬۰۰۰ سال فاصله بوده است، نوشته و تکمیل شده و او به ترجمهٔ آن پرداخته است (*الفلاحة*، ۴/۱ ـ ۵). از این اثر بیش از ۲۰ نسخهٔ خطی در کتابخانه‌ها، از جمله برلین (شم ۶۲۰۵)، لیدن (شم ۱۲۷۹(۸۱))، بایزید (شم ۴۰۶۴) و احمد ثالث (شم (۷ ـ ۱) ۱۹۸۹) باقی مانده است که در مجموع نیز نسخهٔ کاملی را تشکیل نمی‌دهد (GAL، همانجا؛ GAS, IV/329; EI²). سزگین از نسخهٔ کتابخانهٔ احمد ثالث با رفع برخی کاستیهای آن به وسیلهٔ نسخه‌های دیگر، یک مجموعهٔ ۲٬۳۰۰ صفحه‌ای فراهم آورده است. در مجلدی که عنوان اجزاء ۲ ـ ۴ را یافته است، نابسامانیهایی دیده می‌شود، جزء ۲ در میان یک جمله پایان یافته و جزء ۳ از همانجا آغاز شده است. پایان جزء ۳ و آغاز جزء ۴ نیز چندان بسامان نیست. در بارهٔ این کتاب در بخش بررسی آثار وی بیشتر سخن گفته خواهدشد.

۱۴. *کتاب بالینوس الحکیم*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ پترزبورگ موجود است (GAL, I/281).

۱۵. *کتاب تنکلوشا البابلی فی صور درج الفلک و ما تدل علیه من احوال المولودین*. در مقدمهٔ این کتاب تصریح شده که مؤلف آن تنکلوشا است که بنابر اعتقاد خولسون، در سدهٔ نخست میلادی یا پیش‌تر از آن می‌زیسته است و در متن نیز تنکلوشا خود را یگانه مصنف کتاب می‌خواند. در عین حال، ۲ موضع از متن اشاره بر این دارد که این اثر مدت درازی پیش از عصر تنکلوشا تألیف شده است.

خولسون کوشیده است، با فرض اینکه ابن وحشیه کلمه‌ای مانند «دانش» را «کتاب» ترجمه کرده است، این تناقض را حل کند. اما درواقع، ابن وحشیه می‌باید با اثری که دعوی ترجمهٔ آن را دارد، آنقدر آشنا بوده باشد که به چنین خطایی دچار نشود. بدین ترتیب یا خود ابن وحشیه به قصد تأمین اعتبار بیشتری برای این کتاب شخصیتهای کهن‌تری را نیز به عنوان مؤلفان آن معرفی کرده، یا آنکه ابن زیات این

1. Martin Levey 2. *The Book on Poison of Ibn Waḥshīya and its Relation to Early Indian and Greek Texts.* 3. J. Hammer

بخشها را به آن افزوده است (گوتشمید، 4-3).

از سوی دیگر، ابن ندیم از دو تن به نامهای تینکلوس و طینقروس یاد می‌کند که از سوی ضحاک به ترتیب بر خانه‌های مشتری و مریخ موکل شده بودند. به سخن وی، تینکلوس مؤلف کتاب *الوجوه والحدود* و طینقروس مصنف کتاب *الموالید علی الوجوه و الحدود* است (ص ۲۳۸، ۲۷۰؛ نیز نک: گوتشمید، 83-81). قفطی نیز با تأکید بر اصل بابلی این دو تن، همین سخنان را تکرار کرده است (ص ۱۰۴، ۲۱۸). خولسون با تصدیق آنچه ابن ندیم و قفطی نقل کرده‌اند، تنکلوشا را از دانشمندان قدیم بابل و متعلق به زمانی می‌شمرد که طی آن، بابل در شکوفایی بود و یونانیان بت‌پرست بودند. اما در حاشیهٔ نسخه‌ای از ترجمهٔ فارسی کتاب *تنکلوشا*، گفته می‌شود: «در *تاریخ تبری* [چنین] نبشته‌اند که این کتاب، ۸۰ سال پیش تر از هجرت نبوی نوشته شده» و از آنجا که این تاریخ، مربوط به دوران انوشیروان است و به فرمان وی، کتابهای بسیاری از یونانی و زبانهای دیگر به پهلوی ترجمه می‌شد، می‌توان پذیرفت که اصل یونانی کتاب در حدود ۵۴۲ م به پهلوی ترجمه شده و این ترجمه بعدها به عنوان اصل تلقی گردیده است (گوتشمید، 88-87؛ نالینو، ۱۹۸ ـ ۱۹۹).

بر پایهٔ نظر برخی از پژوهشگران، تنکلوش یا تنکلوشا، تصحیف تئوکروس یونانی است که در سدهٔ نخست میلادی، کتابی در صور نجومی تألیف کرده بوده و همین کتاب است که در عصر انوشیروان به پهلوی و در سدهٔ ۲ ق به عربی ترجمه شده و در نتیجهٔ دشواریهای خط پهلوی که وقوع انواع تصحیفها را ممکن می‌سازد، نام تئوکروس به تنکلوش تبدیل شده است، اما آنچه توسط ابن وحشیه به نام *کتاب تنکلوشا* معروف شده، به کلی مجعول است و ربطی به کتاب تئوکروس ندارد. این کتاب اخیر، از میان رفته و تنها بخشهایی از آن در کتاب *المدخل الکبیر* ابومعشر بلخی (فصل اول، مقالهٔ ششم) باقی مانده است (همو، ۱۹۹ ـ ۲۰۱؛ تقی‌زاده، ۳۱۷ ـ ۳۱۹). نسخه‌ای از این کتاب در لیدن (شم ۱۰۴۷) موجود است (GAL, I/280).

۱۶. *کتاب طبقانا*، در نجوم و سحر که ظاهراً مجعول است و گفته می‌شود که توسط ابن وحشیه از نبطی به عربی ترجمه شده است. اصل نام طبقانا شناخته نیست. از توضیحات ابومسلمهٔ مجریطی که در *غایة الحکیم*، از این کتاب استفاده کرده است، چنین برمی‌آید که موضوع آن تأثیر صور نجومی بر رویدادهای زمینی است (طاش کوپری‌زاده، ۲۷۸/۱؛ GAS, VII/78-79).

۱۷. *کشف الرموز و اشارات الحکماء الی الحجر الاعظم*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ یوسف آغا موجود است (همان، IV/283).

۱۸. *کنز الحکمة*، در کیمیا. نسخه‌هایی از آن در لیدن، آصفیه، نور عثمانیه (همانجا) و نیز نسخه‌ای در کتابخانهٔ مرکز (شم (۱) ۱۵۷) موجود است. در این کتاب از ابوموسی جابر (جابربن حیان) و ابوالخیر مصری و محمدِ زکریای رازی یاد شده است. به گفتهٔ سزگین، از امام جعفر صادق (ع) نیز در آن نقل قول شدهَ است (GAS، همانجا)، ولی در نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ مرکز چنین موردی دیده نشد.

۱۹. *مطالع الانوار فی الحکمة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بادلیان موجود است (GAL, I/281).

۲۰. *الواضح فی ترتیب العمل الواضح*. نسخه‌ای از آن در آنکارا موجود است؟ (GAS، همانجا).

۲۱. *الهیاکل والتماثیل*. این کتاب در ۱۳۱۲ ق در بمبئی به چاپ رسیده است.

بررسی آثار: در میان آثار ابن وحشیه از همه مهم‌تر *الفلاحة النبطیة* است. ابن وحشیه ادعا می‌کند که این کتاب را در ۲۹۱ ق از زبان کسدانی یا سریانی کهن که زبان قوم نبط است، به عربی ترجمه کرده و در ۳۱۸ ق بر ابن زیات املا کرده است (۲/۱)، اما در متن کتاب به موضوعی برمی‌خوریم که به دوران خلافت مقتدر (۲۹۵ ـ ۳۲۰ ق) یا حتی پس از آن مربوط می‌شود (همان، ۲/ برگ ۸۳). هرگاه دعوی ترجمهٔ این کتاب را از منابع کهن نبطی توسط ابن وحشیه درست پنداریم، یا حتی او را مؤلف بشمریم، ناگریز باید بپذیریم که وی، بیش از همه به قصد اثبات برتری فرهنگ و تمدن نبطی، بر همهٔ فرهنگهای پس از آن و از جمله فرهنگ اسلامی، بدین کار پرداخته است. سراسر کتاب از مدح قوم نبط انباشته است: «شگفت قومی که عقل وافر و دل هوشمند و اندیشهٔ نیرومند در همهٔ دانشها داشتند،... دانشها همه از قوم نبط سرچشمه می‌گیرد و آنچه دیگر اقوام دارند، پس مانده‌ای است از آنچه نبطیان به ایشان بخشیده و در میان آنان پراکنده ساخته‌اند» (همان، ۳۵۱/۱). ستایش قوم نبط در دیگر آثار منسوب به ابن وحشیه نیز دیده می‌شود (برای مثال، نک: *السموم*، ۲). اما اگر ابن زیات را مؤلف یا مترجم بدانیم، آنگاه برای این ستایش تعصب‌آلود از قوم نبط، وجهی تصور نمی‌توان کرد.

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، ادعا می‌شود که ۳ تن از دانشمندان نبطی به نامهای ضغریث، ینبوشاد و قوثامی در تألیف *الفلاحة* شرکت داشته‌اند. ینبوشاد و قوثامی تغییری در نوشته‌های ضغریث نداده، تنها استنباطهای خود را بدان افزوده‌اند (*الفلاحة*، ۵/۱)، اما در متن کتاب بسیار دیده می‌شود که قوثامی یا ابن وحشیه خود را مؤلف کتاب می‌خوانند (همان، ۲۹۰/۱، ۲۹۱، ۳۰۰، جم) و در بسیاری جاها نیز قوثامی تصریح می‌کند که از بیم تطویل یا به علت دیگر، مطالبی را حذف کرده است (همان، ۲۱۵/۱، جم). ضغریث در هزارهٔ هفتم از دوران «۷۰۰۰ سالهٔ زحل یعنی هزاره‌ای که در آن زحل و قمر مشارکت دارند»، می‌زیسته و نخستین تحریر کتاب از آن اوست. ینبوشاد در اواخر همین هزاره زندگی می‌کرده و حاصل تجارب خویش را بر نوشته‌های ضغریث افزوده است و قوثامی که کتاب را به پایان آورده، پس از گذشت ۴۰۰۰ سال از دوران «۷۰۰۰ سالهٔ خورشید»، می‌زیسته است. قوثامی مدعی است که در دوران تسلط شاهان کنعانی بابل، زمان کوتاهی پس از نمرود، مؤسس سلسله، زندگی می‌کرده است (همان، ۲۱۲/۷؛ نیز نک: گوتشمید، 5). ابن وحشیه

فاصلهٔ میان این دو دوران را ۲۱٬۰۰۰ سال محاسبه کرده است (همان، ۴/۱ ـ ۵).

بخش بزرگ‌تر این کتاب دربارهٔ گیاهان، شیوهٔ کاشت، آبیاری، نگاهداری، دفع آفات، خواص ریشه و ساقه و برگ و میوهٔ آنها و مسائل جنبی کشاورزی، همراه با سحر و جادو و طلسم و... است (نک: فهد، ۵۵۵). مسائل کشاورزی طرح شده در این کتاب، مانند دیگر کتابهای کشاورزی و گیاه‌شناسی است. در آغاز هر باب نامهای عربی گیاهان و در بسیاری از موارد، نامهای یونانی، نبطی و فارسی آنها نیز آمده است. زبان‌شناسان در اصالت نامهای نبطی تردید کرده‌اند (گوتشمید، 15-9).

اما در بسیاری از موارد، در این کتاب از مسائل اعتقادی و کلامی نیز سخن گفته می‌شود، چنانکه گویی نویسنده، رسالتی فکری، اجتماعی و دینی برای خود می‌شناخته است. ستیز فکری با فرهنگ مسلط بر جامعه و نظام حاکم، در لابه‌لای مسائل کشاورزی کاملاً چشمگیر است. گوتشمید بر آن است که آماج حملات ابن وحشیه، چیزی جز خلافت عباسی، از معتصم تا معتمد و فرهنگ روزگار ایشان نبوده است. به نظر گوتشمید، ابن وحشیه با طرحی کاملاً آگاهانه، از آدم، نوح و ابراهیم که پیامبرانِ مورد قبول مسلمانانند، با احترام کامل یاد کرده است و قوثامی، یعنی شخصیت ساختگی او، با علاقهٔ بسیار ثابت می‌کند که اینان نیز نظرات او را داشته‌اند، اما حقیقت این است که مؤلف *الفلاحة*، همواره خود را به عنوان معارض با دین مسلط نشان می‌دهد (ص 100-99 ,92-90).

در آغاز کتاب و در معرفی آن، خطاب به ابن زیات آمده است: «بدان ای فرزند که من این کتاب را در شمار کتابهای کسدانیان یافتم... و مشاهده کردم که کتاب بسیار کلان و سخن بسیار دراز است، پس بر آن شدم تا آن را کوتاه سازم. سپس اندیشه کردم که این کار خطاست، زیرا مقصد و هدف نخستین من رساندن دانشهای این قوم یعنی نبطیان کسدانی به مردمان و منتشر ساختن آن در میان ایشان است، تا میزان خرد آن قوم و نعمتی که خداوند تبارک و تعالی در درک دانشهای سودمند و دشوار... به ایشان ارزانی داشته است، شناخته شود. من هنگامی به کتب آنان دست یافتم که یادشان فراموش شده، اخبارشان محو گردیده بود، بزرگان آنان از میان رفته بودند و تنها آوازه‌ای افسانه‌وار از آنان و دانشهای ایشان باقی مانده بود... چون چنین دیدم به جست‌وجوی کتب آنان بر آمدم و آنها را نزد گروهی از بازماندگان کسدانیان یافتم که بر دین و سنت و زبان خود باقی مانده بودند... و این کتابها را پنهان می‌داشتند... خداوند آشنایی با زبان آنان، یعنی سریانی کهن را که کمتر کسی می‌داند، به من ارزانی داشته بود، زیرا من نیز از تبار ایشانم» (*الفلاحة*، ۲/۱).

دربارهٔ ۳ نفری که به عنوان مؤلفان اصلی کتاب معرفی می‌شوند، این نکات در خور توجه است:

ضغریث بزرگ‌ترین دانشمند گیاه‌شناس بوده و خود کشتزارها و باغهای بسیار داشته است و به گفتهٔ قوثامی، گرچه آدم (ع) در دانش علل اشیاء از همهٔ مردم داناتر بوده، در آنچه به روییدنیها مربوط می‌شود، ضغریث از او برتر است (همان، ۲/برگ ۹۱ ب، ۳/برگ ۱۲۱ الف). جالب‌ترین نکته در چهره‌پردازی از ضغریث، شاعری اوست. از زبان قوثامی گفته می‌شود که ضغریث، جز به شعر سخن نمی‌گفته و همهٔ سخنان او در کشاورزی و پزشکی و خواص زمانها قصایدی بوده است با ۲ قافیه، در آغاز و پایان ابیات (همان، ۳۵۵،۲۱۵/۱). در این باره، مایر در «تاریخ گیاه‌شناسی»، یادآوری می‌کند که بر پایهٔ تحقیقات انجام شده، اقوام آرامی دست کم تا سدهٔ ۴ م، با قافیه آشنایی نداشته‌اند و بدین ترتیب، به این بخش از مطالب *الفلاحة*، باید با دیدهٔ تردید نگریست (نک: گوتشمید، 15).

ینبوشاد موحد بوده، اما تقیه می‌کرده و اعتقاد خود را به توحید آشکار نمی‌ساخته است، زیرا با قلب و بدن ضعیف خود، توان مقابله با مردمان جاهل را نداشته و ترجیح می‌داده است که با برکنار داشتن خود از آزار مردمان و پادشاه، به نوشتن کتاب مشغول باشد (*الفلاحة*، ۴۱۵/۱ ـ ۴۱۶). نظر تحقیرآمیز ینبوشاد نسبت به قوم عرب، موضوع جالب توجه دیگری است (همان، ۵۲/۶ ـ ۵۳). می‌توان تصور کرد که ابن وحشیه، به سبب ناخشنودی از حاکمیت عربها بر قوم خویش، در طرح این موضوع نظر خاصی داشته است. همچنین تصریح ابن وحشیه به اینکه ینبوشاد از دسترنج خود نان می‌خورده است (همان، ۲۰۴/۷ ـ ۲۰۵)، می‌تواند کنایه‌ای به وضع روحانیان وابسته به خلفای عباسی باشد.

دربارهٔ ینبوشاد تناقض فاحشی نیز در متن *الفلاحة* به چشم می‌خورد. در مواردی ادعا می‌شود که ینبوشاد پیش از ابراهیم (ع) و حتی پیش از نوح (ع) می‌زیسته است (۳/برگهای ۱۴۶ ب، ۱۴۷ ب، ۱۵۸ ب ـ ۱۵۹ الف) و در جای دیگر گفته می‌شود که وی از طرفداران متعصب ابراهیم (ع) بوده است (۲۲۰/۶ ـ ۲۲۱).

قوثامی، چنانکه یاد کردیم، بیش از آن دو تن دیگر به عنوان مؤلف *الفلاحة* جلب نظر می‌کند. به سخن ابن وحشیه، او نیز به شدت اهل تقیه بوده است و مانند ینبوشاد رأی حقیقی خود، یعنی اعتقاد به توحید را به ویژه از بیم پیروان شیث که او را بسیار آزار می‌داده‌اند، آشکار نمی‌کرده است (همان، ۴۰۲/۱، ۴۱۶ ـ ۴۱۷).

در *الفلاحة* نویسندگان یا کسانی که از آنان نقل قول می‌شود، به ویژه قوثامی و ابن وحشیه و ابن زیات جزئی‌ترین مطالب مربوط به کار خود را نیز ذکر می‌کنند و به قدری دقت نشان می‌دهند که در خواننده، تصویری از یک ناسخ یا مترجم امین ایجاد می‌شود: قوثامی پس از بیان شیوه‌ای برای کشت تاک که انگور حاصل از آن بر پایهٔ سخن ضغریث درمان‌کنندهٔ همهٔ مسمومیتهاست، گوید: «این سخن بر حسب قیاس صحیح است، من به آزمایش برخاستم، اما تاک آزمایشی من هنوز به ثمر ننشسته است» (۴۲۶/۵ ـ ۴۲۷). همو دربارهٔ تبدیل انواع درخت انار به یکدیگر، اختلاف سخنان ضغریث و ینبوشاد را

نقل می‌کند و بدون اظهار نظر قطعی، سخن ینبوشاد را ترجیح می‌دهد (۶۵/۶). وی همچنین گوید: «در این کتاب سخنان قدما را دربارهٔ کشت گیاهان حکایت می‌کنم. پس هر گاه در این سخنان تناقضی دیده شود، نباید آن را زشت شمرد، زیرا که اختلاف آراء موجب آن بوده است» (۱۷۴/۵). وی از دشواری فهم سخنان ضغریث شکایت دارد و اعتراف می‌کند که در چند جا، مراد او را در نیافته و سخنش را حذف کرده است (۲۱۵/۱). دربارهٔ شیوه‌ای برای به دست آوردن زردآلوی شیرین که از ضغریث نقل شده است، می‌گوید: این سخن مسلم نیست، من نیازموده‌ام، اما به قیاس درست نمی‌نماید (۲۸۲/۶).

ابن‌وحشیه نیز در مواردی از گیاهی نام می‌برد، ولی از ماهیت آن اظهار بی‌اطلاعی می‌کند و با احتیاط نسبت به آن نظر می‌دهد (مثلاً نک: ۱۰۶/۱، ۲/ برگ ۸۷ الف). وی در مورد برخی گیاهان گوید: این گیاهان را نمی‌شناسم تا نام عربی آنها را بیاورم (۴۹/۱، ۱۵۶). در یک جا نیز جمله ناتمام رها شده و به افتادگی در نسخهٔ اصلی تصریح شده است (۲۰۲/۶).

ابن‌زیات نیز در یک‌جا از رقعه‌ای که به ورق کتاب الصاق شده است، سخن می‌گوید و در اینکه مطالب آن از مؤلف باشد، ابراز تردید می‌کند (۴/ برگ ۳۲ الف). همو در پایان جلد پنجم متذکر می‌شود که در این بخش کتاب در حدود ۲۰ برگ سفید یافته است و در توضیح سبب آن، دو احتمال را مطرح می‌سازد: یکی اینکه در نسخهٔ اصل نیز چنین بوده و دیگر اینکه در این بخش، یعنی در پایان فصل مربوط به کشت تاک، مطالبی دربارهٔ شراب، خواص و فواید آن وجود داشته و ابن‌وحشیه مایل نبوده است در کتابش از یک نوشیدنی حرام ستایش کند (۴۶۴/۵ - ۴۶۵). احتمال اخیر مردود به نظر می‌رسد، زیرا در این کتاب، چندین بار از خواص دارویی شراب سخن به میان آمده و در بسیاری موارد، نوشیدن آن توصیه شده است (مثلاً نک: ۹۳/۵ - ۹۸، ۱۰۸، ۴۱۷ - ۴۱۹، ۹۹/۶ - ۱۰۰، ۲۴۱/۷، ۳۵۶).

آیا همهٔ آنچه گفته شد، تظاهر به دقت و کوشش آگاهانه به منظور اصیل جلوه دادن کتاب بوده است؟ گوتشمید براین نظر پای می‌فشرد (ص 96)، اما در صورت پذیرفتن این سخن، باید توجه داشت که در این کار بسیار زیاده‌روی شده است.

در *الفلاحة* از برخی شخصیتها و رهبران دینی، حتی گاه به عنوان پیامبر نام برده می‌شود که از برخی از آنان در *قرآن* و عهدین نیز یاد شده است. گرچه این نامها در این کتاب، با اندکی تفاوت در لفظ ذکر شده‌اند (آدمی به جای آدم، انوحا به جای نوح، ایشیثا به جای شیث، ابروهوم به جای ابراهیم)، اما شباهت میان سرگذشت و اندیشه‌های منسوب به آنان در این منابع، بیش از آن است که مانند برخی خاورشناسان، نامهای یاد شده در *الفلاحة* را متعلق به کسان دیگری بنداریم (نک: گوتشمید، 8,30). در عین حال میان وصف *الفلاحة* و دیگر کتب منسوب به ابن‌وحشیه از یک سو و متون کتب مقدس از سوی دیگر، از این شخصیتها و سرگذشت آنان، گاه تفاوتهای بسیار جالب توجهی مشاهده می‌شود که شایستهٔ بررسی است:

آدم (آدمی): در *الفلاحة*، آدم نه به عنوان نخستین انسانی که بر روی زمین زیسته است، بلکه به عنوان پدر گروه بزرگی از انسانها مطرح می‌شود. جملهٔ «علیه السلام» نیز غالباً به دنبال نام او می‌آید (۱۷۵/۱، ۲۹۲، ۳۱۹، ۳۵۵، ۲/برگ ۲۸ ب، جم). خولسون معتقد است که این جمله توسط ناسخان افزوده شده است، اما دلیلی برای این تصور وجود ندارد. در متن کتاب به صراحت از اعتقاد بسیاری از نبطیان به نبوّت آدم سخن گفته می‌شود (نک: گوتشمید، 30). آدم به سخن قوثامی، نبی، رسولِ ماه و داعی کیش پرستش خورشید و ماه بوده است و ماه به ویژه عنایت بسیاری به وی داشته و از راه وحی به او چیزهایی آموخته که هیچ فرد دیگری از آنها آگاهی نداشته است (۳۵۹/۱ - ۳۶۱، ۴۱۳ - ۴۱۶، ۳/ برگ ۱۲۲) و نیز گفته می‌شود که آدم نام همهٔ اشیاء را معین ساخته است (۶/۶، ۲۲۶، ۵۲/۷). اما ینبوشاد، گرچه به خرد وافر و استنباط نیکوی آدم اعتقاد دارد، منکر نبوت اوست و بر آن است که قدمای کسدانیان و نیز عموم کنعانیان او را پیغمبر نمی‌شمرده‌اند و از نوح (ع)، نقل می‌کند که آدم بسیار فراموشکار، بلکه فراموشکارترین مردمان بوده است (۳۶۰/۱ - ۳۶۱، ۱۷۹/۶ - ۱۸۶). در اینجا، هم در سخنان منقول از قوثامی و هم در روایات منسوب به ینبوشاد، تأثیر *قرآن* و عهدین آشکارا دیده می‌شود (نک: بقره /۳۳/۲، طه /۱۱۵/۲۰؛ سفر پیدایش، ۲:۲۰).

در *الفلاحة* کتابهایی نیز به آدم (ع) نسبت داده می‌شود و گاهی سخنان خرافی بسیار از او نقل می‌گردد (۳۶۲/۱، ۴۰۷ - ۴۰۸، جم)، اما قوثامی که به شگفتی این سخنان توجه داشته است، در دفاع از آدم(ع) گوید: آیا ممکن است کسی که منکران نبوتش نیز به خردمندی او اعتراف دارند، کتابی بنویسد و دروغهایی در آن درج کند که نادرستی آنها به آزمایش معلوم گردد؟! (۳۶۲/۱ - ۳۶۳).

گزارش قوثامی از رویدادهای سفر آدم به اقلیم خورشید، واقع در جنوب اقلیم‌هند (۴۱۱/۱-۴۱۲)، بی‌هیچ تردید دستکاری جالب توجهی در متن عهد عتیق است. وی گوید: آدم به ما خبر داد که در پیرامون اقلیم خورشید قومی زندگی می‌کنند که تنها گوشت می‌خورند... و در آن سرزمین درختان گندم و جو به درازای دو تا سه برابر قامت آدمی می‌روید، اما مردمان آن سرزمین از گندم و جو استفاده نمی‌کنند، زیرا در آنجا، مارهای بزرگ بالدار که دَمشان کشنده است، از آن گندم و جو می‌خورند و مردمان را از نزدیک شدن به آن درختان باز می‌دارند... و آدم حکایت کرد که تیری ساختم و چند مار کشتم، در حالی که آن مارها، پیش از آن بی‌مرگ بودند. جثهٔ چند مار کشته شده، مایهٔ ترس دیگر ماران شد... آنگاه از آن گندمها برگرفتم و آرد کردم و تنور بزرگی ساختم و نان پختم و خوردم و آن مردمان نیز خوردند... از آن پس که گندم غذای ایشان شد، دارای خرد شدند... و پیش از آن عریان بودند و شرم نداشتند و پس از آن از یکدیگر شرم کردند، پس گردآوری پنبه را به آنان آموختم... سرانجام به وطن خویش بازگشتم و بسیار چیزهای

عجیب که در آن سرزمین یافت می‌شد، با خود آوردم (۲/ برگهای ۲۸ ب ـ ۳۰ ب).

از جملهٔ این عجایب، ۲ برگ درخت بود که هر یک از آنها سراپای ۲ تن را می‌پوشاند و نیز برگهای بزرگ درخت دیگری که بوی آنها مانند مشکِ مخلوط با کافور و زعفران بود و درازای آن ۲ درخت ۱۵۰ ذراع بود (۴۱۲/۱). ابن میمون این سخنان را مورد استهزا قرار داده است. وی که ابن وحشیه را صابی می‌شمارد، بر آن است که صابئین این روایت را جعل کرده‌اند، تا تصور قدمت عالم را در اذهان مردمان نادان پدید آورند و آنان را معتقد سازند که سرگذشت مذکور در *تورات*، تحریف روایت ایشان است (۵۸۹/۳ ـ ۵۹۲). آدم از هند و اقلیم خورشید نیز گیاهانی با خود به بابل آورده است، از جملهٔ این گیاهان رازیانه است که قوثامی نام نبطی آن را برهلیا ذکر می‌کند (*الفلاحة*، ۳/برگ ۱۰۳ ب)، اما گوتشمید معتقد است که این نام شکل یونانی دارد، چنانکه برخی کتب لغت (نک: برهان) نیز آن را یونانی شمرده‌اند. گوتشمید ابراز شگفتی می‌کند که چگونه ممکن است آدم کلدانی، یک گیاه هندی را به نام یونانی آن بخواند (ص 32).

آدم همچنین از حیوانات و گیاهانی گفت و گو می‌کند که پس از مرگ، بار دیگر به زندگانی باز می‌گردند (*الفلاحة*، ۳۵۴/۵). سرانجام، قوثامی پس از گزارش روشهایی که آدم و نیز دیگر شخصیتهای بابلی و کنعانی برای تبدیل جماد به گیاه و غیرحیوان به حیوان و انسان، تعلیم داده‌اند، یادآوری می‌کند که برخی از روشهایی که از آدم نقل شده، در آزمایش نتیجه بخش نبوده است. وی می‌افزاید: گمان من آن است که نسخهٔ منقول از آدم مشوش بوده و یا کسانی بعد از آدم، آن را تحریف کرده‌اند (۴۲/۷ ـ ۴۳).

دوانای بابلی: در میان شخصیتهایی که در *الفلاحة* از آنان سخن گفته می‌شود، دوانای بابلی از همه ارجمندتر به شمار می‌رود. وی پیش از آدم می‌زیسته و آدم خود از تقدم وی بر خویش سخن گفته است (۲۹۲/۱، ۲۹۴). حتی ینبوشاد که به نبوت آدم اعتقاد ندارد، در اعتقاد به نبوت دوانای راسخ است (۳۵۹/۱ ـ ۳۶۰). از دوانای با القاب سیدالحکماء، سیدالناس، سیدالبشر، برطرف کنندهٔ آسیبها یاد شده و پس از مرگش او را صورتگر نامیده‌اند، زیرا وی ۱٬۰۰۰ صورت ساخته بود که هر یک از آنها خاصیتی جادویی داشت، اما در عصر قوثامی از آن شمار، جز ۱۱۸ صورت باقی نمانده بود (۱۸۹/۱، ۳۳۶، ۳/ برگ ۱۳۲ الف، ۳۳۹/۵، ۴۵۶ ـ ۴۵۷).

در این کتاب از قول شوسا که از او با عنوان پیامبر خورشید یاد می‌شود، آمده است: عقل دوانای و نفس وی مانند عقول و انفس ابنای جنس او نیست، زیرا خورشید عنایت بسیار به وی داشته است (۲۱۵/۵) و نیز گفته می‌شود: گرچه دوانای در کشاورزی سخن چندانی ندارد و همهٔ آثار او در علم الفلک، کواکب، عناصر و طبایع است، اما سخنان وی در هر باب از گفته‌های دیگران ارزشمندتر است (۲۱۶/۵). به گفتهٔ قوثامی در بابل معبدی به نام او برپا شده بود و در عید یادبودش، مردمان در آن معبد بر بتی که به نام او ساخته شده بود، سجده می‌کردند. وی در عین جلالت قدر، دشمنان و منکرانی نیز داشته است. از جملهٔ دشمنان او بر شیث بن آدم و پیروان وی تأکید می‌شود (همانجا). در آموزشهای دوانای نکات توجه برانگیزی دیده می‌شود، از جمله شمارش سودها و زیانهای نوعی انگور و نیز شراب و سرکهٔ ساخته شده از آن و سخنانی به تفصیل در حکم نوشیدن شراب (همان، ۴۵۹/۵ ـ ۴۶۱). به نظر می‌رسد که جاعل یا جاعلان این سخنان خواسته‌اند بدین وسیله، ادیان قدیم بابل را دقیق‌تر و بنابراین عقلانی‌تر و پیشرفته‌تر از ادیان دیگر معرفی کنند.

در *الفلاحة* از شیث با شکل نبطی ایشیثا یاد می‌شود. او فرزند آدم و خود نیز پیغمبر است و شریعت پدر را نسخ کرده است (۳/ برگ ۱۳۵ ب). از او و به ویژه از پیروانش به بدی یاد می‌شود. شیث در مراسم یادبود دوانای بابلی، که بزرگ‌ترین شخصیت دینی بابل بوده، حاضر نمی‌شده و به همین علت پیروان وی نیز نسبت به دوانای بی‌اعتنا بوده‌اند (۲۱۶/۵، ۴۳/۷). قوثامی از دشمنی آنان با خود، به علت اختلاف نظر در بسیاری موارد، ازجمله در چگونگی تأثیر کواکب، شکایت دارد و نیز ایشان را به سبب دعاوی نادرستی که دربارهٔ شیث و آدم دارند، مذمت می‌کند (۴۰۲/۱، ۱۸۲/۶). به سخن قوثامی، پیروان شیث تصور می‌کنند که برتر از شریعت آنان شریعتی نیست و چون به رغم نادانی، خود را دانشمند می‌پندارند، درصدد جست و جوی حقیقت نیز برنمی‌آیند و خویشتن را بی‌نیاز از طلب می‌پندارند. برای رهایی از شرّ ایشان باید تقیه کرد. درمواردی نیز تصریح می‌کند که از بیم آنان نمی‌تواند همهٔ حقایق را بیان دارد (۳/ برگهای ۹۳ الف، ۱۴۹ الف، ۴۹/۷ ـ ۵۰). قوثامی به رغم ابراز دشمنی با پیروان شیث و خرافی شمردن عقاید آنان، تصریح می‌کند که به تصور وی، شریعت شیث تا ابد باقی خواهد ماند و پیروی از آن بر او نیز واجب است (۲/برگهای ۷۹ ب ـ ۸۰ الف، ۳/ برگ ۱۳۵ الف).

این سخنان و نیز اشارات و تصریحات دو پهلو و غالباً شکایت آمیز قوثامی به تسلط کنعانیان بر کسدانیان و آثار این تسلط، ازجمله زوال صنعت پیکرسازی ــ که در بسیاری شهرهای آن اقلیم رواج داشته است ــ به علت تبعیت عامهٔ مردمان از دین حاکمان (۲۰۴/۷)، گوتشمید را به این استنتاج کشانده است که منظور از کنعانیان، عربها و مقصود از شریعت شیث، دین اسلام بوده است، زیرا به گفتهٔ وی، پذیرش یک دین نو از سوی همهٔ مردم یک سرزمین، در اثر کشورستانی پیروان دین جدید، در سراسر عهد کهن رویدادی ناشناخته است و اسلام یگانه دینی است که از چنین موقعیتی برخوردار گشته است و از سوی دیگر، در روزگار ابن وحشیه، اسلام بر بابل و مناطق پیرامون آن تسلط داشته و سرانجام، بر پایهٔ آموزشهای اسلام، ساختن هرگونه مجسمه به صورت موجودات زنده، حرام شمرده می‌شود (ص 91).

این قوی‌ترین دلیل گوتشمید بر جعل کتاب *الفلاحة* در دورهٔ

اسلامی است، به ویژه آنکه در دوران ابن وحشیه، از شریعت شیث چیزی باقی نمانده بوده و ابن وحشیه که از قوثامی با احترام بسیار یاد می‌کند، باید همین‌جا از بطلان پیش‌گوییِ وی، دائر بر دوام ابدی شریعت شیث، ابراز خشنودی کرده باشد؛ درحالی‌که با سکوت، از این مطلب می‌گذرد. قابل ذکر است که وی در جای دیگر با خشنودی از چیرگی اسلام بر امتهای دیگر، یاد کرده است (۴۱۷/۱). درحقیقت، این نیز دلیل قاطعی بر صحت نظر گوتشمید نیست و می‌توان آن را در ردیف نادرستیها و تناقضات بی‌مقصد خرد و بزرگ دیگری که در *الفلاحة* دیده می‌شود، به شمار آورد.

در *الفلاحة* از نوح و ابراهیم (ع) نیز به عنوان منادیان توحید و مخالفان مذهب کیمدانیان قدیم و عقاید آنان سخن گفته شده است (۳/برگ ۱۴۷ ب). میان سرگذشت این دو تن در *الفلاحة* (۱۶۶/۱، ۴۱۵) و آنچه در *قرآن* و متون عهد عتیق دربارهٔ ایشان آمده است، همانندیهایی، ازجمله وقوع طوفان در عهد نوح (ع) و سفر ابراهیم (ع) به مصر، دیده می‌شود.

در سدهٔ ۱۹م خاورشناسان اروپایی به پژوهشهای گسترده‌ای دربارهٔ ابن‌وحشیه و آثار او به ویژه *الفلاحة* پرداخته و به نتایجی گوناگون رسیده‌اند. در ۱۸۳۵م کاترمر اصل *الفلاحة* را متعلق به دوران بختنصر دوم (۶۰۴-۵۶۲ق م) شمرد (ص 235). در ۱۸۵۶م ارنست‌مایر زمان تألیف آن را بین سده‌های ۱ - ۳م دانست. وی با اشاره به برخی نکات تاریخی، مواردی از تأثیر فرهنگ کشاورزی یونان و روم را در *الفلاحة* نشان می‌دهد (GAS, IV/321-323).

مایر بر آن است که ارزش بسیاری از مطالب این کتاب، از آنچه در کتاب *النبات* دیوسکوریدس (سدهٔ اول م) آمده و در آن زمان بهترین اثر در این زمینه شمرده می‌شده است، کمتر نیست و علاوه بر مسائل کشاورزی، شامل آموزشهای گسترده‌ای دربارهٔ دفع آفات نیز هست (همانجا؛ EI²؛ اولمان، 441-440). در ۱۸۵۷م، اِوالد بدون اظهارنظر قطعی دربارهٔ زمان تألیف *الفلاحة*، آن را کتابی نسبتاً کهن و دارای اصل نبطی شمرد (GAS، همانجا). در ۱۸۵۹م عجیب‌ترین اظهارنظر دربارهٔ قدمت این کتاب از سوی خولسون مطرح شد که اعلام کرد، آخرین تحریر اصل این کتاب مربوط به سدهٔ ۱۴ق م یا حتی کهن‌تر از آن است. وی سلسلهٔ شاهان کنعانی بابل را که قوثامی از آنان یاد کرده است (*الفلاحة*، ۲۱۲/۷-۲۱۳)، با یک خاندان عرب که در ۱۵۱۸ - ۱۲۷۳ق م بر بابل حکومت می‌کرده‌اند، یکی می‌شمارد (گوتشمید، 5,8).

خولسون بر آن است که دعوی ابن‌وحشیه دربارهٔ شکوفایی فرهنگ بابلیان (= نبطیان) در دوران تألیف این کتاب ادعای درستی است و به ویژه این شکوفایی مربوط به زمانی است که یونانیان، هنوز با مبانی معرفت آشنایی چندانی نیافته بودند. گوتشمید، نظر خولسون را در مورد زمان آن شکوفایی می‌پذیرد، اما به کلی منکر آن است که آنچه در آثار ابن‌وحشیه بازتاب یافته، همان فرهنگ شکوفای کهن بابلی بوده باشد (ص 2,15). خولسون دربارهٔ محتوای *الفلاحة*، چنین نظر می‌دهد: در حالی‌که کتاب تنکلوشای بابلی، صندوقی است پر از سنگهای قیمتی و انواع مروارید که من از آن میان اندکی بیرون آورده‌ام، *الفلاحة* کوهی است تمام انباشته از زر و سیم و سنگهای کمیاب که من آن را دست نخورده گذارده، به گشودن نقبهایی چند به درون آن اکتفا کرده‌ام (همو، 103-102).

در رد نظریات حاکی از اصالت آثار ابن‌وحشیه و به ویژه نظر اغراق‌آمیز خولسون دربارهٔ تاریخ تألیف *الفلاحة*، چند پژوهش مهم در نشریات علمی اروپا انتشار یافت:

در ۱۸۶۰م ارنست‌رنان اعلام داشت که *الفلاحة* نمی‌تواند پیش از سدهٔ ۶م تألیف شده باشد. به عقیدهٔ وی، همهٔ کتابهایی که ابن‌وحشیه مدعی ترجمهٔ آنهاست، دارای ویژگیهای مشابه و منعکس کنندهٔ شرایط و احوال اجتماعی یکسانی است (GAS, IV/323؛ نیز نک: EI²؛ گوتشمید، 1).

در ۱۸۶۱م آلفرد فون گوتشمید، طی مقاله‌ای ۱۱۰ صفحه‌ای نتیجه گرفت که دعوی ابن‌وحشیه حاکی از دستیابی بر کتابهایی کهن به زبان نبطی و ترجمهٔ آنها، به کلی نادرست است. وی در این مقاله، ۴ اثر منسوب به ابن‌وحشیه، یعنی *الفلاحة‌النبطیة*، *کتاب السموم*، *کتاب تنکلوشا* و *اسرارالشمس والقمر* را به تفصیل موردبررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که این کتب به هیچ‌وجه از سدهٔ ۱ق/۷م کهن‌تر نبوده و به احتمال قوی نوشتهٔ خود ابن‌وحشیه و متعلق به سدهٔ ۳ق/۹م است (ص 90-89).

گوتشمید حتی نامهای ضغریث و قوثامی را به علت اشتمال بر حروف ویژهٔ عربی، مجعول شمرده و به ویژه قوثامی را برگرفته از قثم (یا قثعم) که نامی متداول در میان عربها بوده است، دانسته و به دو تن از صاحبان این نام در میان خویشاوندان پیامبر اسلام (ص) اشاره کرده است (ص 11,14؛ نیز نک: مسعودی، ۳۶۰/۲؛ ابن‌اثیر، ۲۰۴/۳، ۲۲۲، ۳۸۳، ۵۱۲/۵، ۶۰۲).

دربارهٔ ستایشهای اغراق‌آمیز خولسون از آثار ابن‌وحشیه و به ویژه *الفلاحة*، گوتشمید اعلام کرد: گرچه طی مقایسهٔ این نوشته‌ها با آیین ماندایی و آموزشهای قرامطه می‌توان اطلاعات جالب‌توجهی دربارهٔ اوضاع فرهنگی-تاریخی و دینی بابل در سده‌های نخست چیرگی مسلمانان به دست آورد و نیز شاید بتوان طی یک نقد تطبیقی، برخی بخشهای آن را به منابع پیش از اسلام متعلق شمرد، اما این نوشته‌ها برای شناخت بابل باستان، مطلقاً فاقد ارزش است (ص 103-102).

اشکال مهم نظریهٔ خولسون این است که ابن‌وحشیه در سدهٔ ۳ق/۹م قاعدتاً نمی‌توانسته زبان کتابی را که در سدهٔ ۱۴ ق‌م تألیف شده بوده است، دریابد. خولسون با تکیه بر اینکه زبان کتاب، زبان قومی ابن‌وحشیه بوده و وی با لهجه‌های گوناگون آن نیز آشنایی داشته است و نیز با توسل به ثبات ویژهٔ زبانهای سامی درگذشت زمان و اشاره به نمونه‌هایی از فهم بی‌اشکال شعر و نثر کهن عربی از سوی

صحرانشینان عادی عصر خویش، کوشید این اشکال را ناوارد جلوه دهد. اما گوتشمید بر دو تفاوت عمده میان این دو حالت، تأکید ورزید: یکی اینکه آشنایی عربها با زبان کهن عربی، از راه قرائت مستمر *قرآن* همواره حفظ شده و دیگر اینکه شبه‌جزیرهٔ عرب از اشغال بیگانه مصون مانده است. در حالی‌که با سقوط دولت بابل، دین و ادبیات بابلی زوال یافته و پس از تسلط طولانی ایرانیان، یونانیان و عربها بر این منطقه، چیزی از زبان ایشان باقی نمانده است (ص 10-9).

در ۱۸۷۵ م تئودور نولدکه، پس از اشاراتی به یکنواختی همهٔ بخشهای *الفلاحة* و اینکه سراپای این اثر، فضای فکری و شیوهٔ بیان آن، یادآور ویژگیهای فرهنگی عربها، پس از آشنایی آنان با آثار یونانی است، آن را متعلق به آغاز سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م شمرد. به سخن وی، نظرگاههای مربوط به دین و دولت که در این کتاب به میان آمده، کاملاً عربی است و به خوبی روشن است که مؤلف در زمینه‌های وحی، غیب‌گویی و روابط میان ادیان، از اندیشه‌های اسلامی تأثیر پذیرفته است و حتی اگر ادلهٔ دیگری بر مجعول بودن این کتاب وجود نمی‌داشت، باز هم در این واقعیت جای تردیدی نبود (ص 447-446). به نظر وی هرگونه تصور دربارهٔ اصالت بخشهایی از این کتاب نیز باید کنار نهاده شود. وی همچنین نظر گوتشمید را دربارهٔ گرایشهای ضد اسلامی مؤلف *الفلاحة* تأیید کرده است (ص 448-447). نکتهٔ تازه در ارزیابی نولدکه این است که وی، نه ابن وحشیه، بلکه ابن زیات را جاعل این آثار می‌شمارد. به سخن وی، ابن زیات برای آنکه اعتبار بیشتری به این آثار ببخشد و در عین حال، خود را از پیامدهای ناخوش‌آیند اشتغال به علوم غریبه در میان مسلمانان، مصون دارد، آنها را پس از مرگ ابن وحشیه که به عنوان استاد علوم غریبه شهرت داشته، به وی نسبت داده است (ص 455).

در ۱۸۹۵ م بروکلمان اعلام داشت: ابن وحشیه در *الفلاحة* به شیوهٔ شعوبیان کوشیده است تا ثابت کند که فرهنگ بابلیان کهن از فرهنگ عربهای پیروزمند، برتر بوده است، اما چون آگاهی درستی از فرهنگ کهن بابلی نداشته، مطالبی جعل کرده و با افزودن آنها به منابع یونانی اندکی که از راه ترجمه می‌شناخته، این کتاب را پدید آورده است. به نظر وی، ابن وحشیه در پوشش شخصیتهایی که جعل کرده، با عقاید اسلامی به مبارزه برخاسته است. همو در ۱۹۳۷ م نولدکه را در معرفی ابن زیات به عنوان مؤلف حقیقی این کتاب محق شناخت (GAL, I/ 279-280; GAL,S, I/430).

سرانجام در ۱۹۴۲ م، پاول کراوس نظر داد که ابن زیات نه تنها جاعل *الفلاحة* و سایر آثار نبطی، بلکه همچنین خالق چهره‌ای به نام ابن وحشیه بوده است (مقدمه، I/59).

در عین حال، کوششهایی نیز به قصد اعادهٔ اعتبار ابن وحشیه و آثار وی، جریان یافت. در ۱۹۲۲ م ویدمان، در ۱۹۲۸ م پلسنر و در ۱۹۳۴ م برگدلت نظر نولدکه را مورد انتقاد قرار دادند و بر اهمیت *الفلاحة* به رغم اعتراف به مجعول بودن آن، تأکید ورزیدند. به ویژه برگدلت تأکید کرد که این کتاب، توسط ابن وحشیه به تنهایی، تألیف نشده و سخن وی دائر بر اینکه از منابع کهن‌تری استفاده کرده است، خالی از حقیقت نیست (GAS,IV/327-328;EI[2]).

در ۱۹۶۷ م توفیق فهد که سالیان دراز به بررسی آثار ابن وحشیه اشتغال داشته است، نظر داد که زبان نسخهٔ اصلی *الفلاحة*، همانگونه که ابن وحشیه اعلام داشته است، سریانی کهن بوده و در طول زمان، مطالبی بدان افزوده شده و دگرگونیهایی در آن راه یافته و سرانجام توسط ابن وحشیه (احتمالاً از زبان پهلوی) به عربی ترجمه شده است. به سخن وی، نامهای مؤلفان این کتاب به عصر هخامنشی بازمی‌گردد. فهد به رغم پیچیدگیهای این کتاب، بر ارزش آن، از آن‌رو که شامل واقعیتهایی در زمینهٔ تاریخ علوم و فنون دورانهای کهن و آغاز سده‌های میانه است، تأکید کرد. به نظر توفیق فهد، در این کتاب از ترجمهٔ آثار عربی و یونانی دورانهای پیش، استفاده نشده و از این رو، بررسی تاریخ دانشهای کشاورزی بدوی، بدون مطالعهٔ این کتاب ممکن نخواهد بود (ص ۵۵۵ ـ۵۵۷؛ نیز نک: GAS,IV/328؛ اولمان، 441).

در ۱۹۷۱ م، سزگین پس از بررسی آراء خاورشناسان دربارهٔ *الفلاحة* اعلام داشت که این کتاب، به رغم مجعول بودنش، مانند کتب مشابه، بر پایهٔ منابع کهن تدوین شده است. وی تاریخ تألیف آن را سدهٔ ۵ یا ۶ م دانست. به سخن وی، هرگاه ابن وحشیه جاعل *الفلاحة* بوده و از نوشتن آن، اهدافی سیاسی و قومی، از آن نوع که گوتشمید به وی نسبت می‌دهد، داشته، ناگزیر باید اینگونه هدفها، در دیگر آثار وی نیز بازتاب یافته باشد، درحالی که آن آثار از چنین مطالبی تهی است. همچنین، در *الفلاحة*، افزون بر سخنانی که می‌توان آنها را اشاراتی به اوضاع و احوال عصر اسلامی شمرد، مطالب دیگری نیز وجود دارد که چنین برداشتی از آنها امکان‌پذیر نیست. وی به ویژه، نظریهٔ نولدکه را که بر پایهٔ آن، ابن زیات جاعل حقیقی شمرده می‌شود، موجب ابطال نظریهٔ گوتشمید ــ که نولدکه آن را پذیرفته ــ می‌داند. سزگین بر آن است که اگر هدف اصلی از تألیف *الفلاحة* ــ آنگونه که گوتشمید مدعی است ــ دفاع از قوم نبط و مبارزه با عقاید اسلامی بوده باشد، ابن زیات انگیزه‌ای برای چنین هدفی نداشته است (GAS,IV/323-329).

آنچه گفته شد، خلاصهٔ نظریاتی بود که خاورشناسان از سدهٔ ۱۹ م تاکنون، دربارهٔ ابن وحشیه و آثار وی ابراز داشته‌اند. از مجموع این بررسیها و نیز بررسی آثار ابن وحشیه چنین برمی‌آید که سخن خولسون دربارهٔ قدمت این آثار نادرست است، اما دلیلهایی نیز که گوتشمید و نولدکه بر جعل آنها در سدهٔ ۳ ق/ ۹ م آورده‌اند، محکم نیست. همچنین دلیل قاطعی براینکه شکوه از فشارهای مذهبی و رفتار دشمنانهٔ کنعانیان و پیروان شیث با کلدانیان، اشاره به تحمیل عقیده و پیگرد آزاداندیشان در عصر عباسی است، به دست داده نشده است. از سوی دیگر، وقتی مؤلف *الفلاحة* می‌تواند با حملهٔ صریح به کسانی که به نام پزشک در دربار خلفای عباسی گرد آمده‌اند و حتی با اشارات

تحقیرآمیز نسبت به این خلفا، ضمن تصریح به نام مقتدر (*الفلاحة*، ۲/ برگ ۸۳ الف)، یا با دعوی آشکار برتری اندیشمندان نبطی بر متکلمان مسلمان (همان، ۱۹۳/۶)، ناخشنودی خود را از حاکمیت دوران خویش و شرایط زندگانی قوم نبط نشان دهد، توسل به نامهای مستعار برای رسیدن به همان هدفها، آنگونه که گوتشمید و دیگران گفته‌اند، زائد به نظر می‌رسد.

درحقیقت پذیرفتن سخن خاورشناسانی که از دعوی جعل این آثار توسط ابن وحشیه، تا انکار وجود وی پیش می‌روند، بسیار دشوار است. به نظر می‌رسد جای این فرض به کلی تهی نباشد که ابن وحشیه، کتابی از نیاکان خویش به دست آورده که نبطیان روزگار او قدمتی هزاران ساله برای آن می‌شناخته‌اند. اینگونه دعاوی بلند پروازانه از سوی اقوام مغلوب، به ویژه زمانی که به شدت مورد تحقیر نیز قرار گرفته باشند، واکنشی طبیعی است.

سیمای ابن وحشیه در آثار منسوب به وی: ابن وحشیه در آثار خود، به ویژه در *الفلاحة*، به صورت یک مسلمان معتقد جلوه‌گر می‌شود. در آغاز این کتاب (۲/۱) و نیز برخی دیگر از آثارش، پس از ذکر نام خدا به پیامبر اسلام (ص) وخاندان و صحابه‌اش درود می‌فرستد (نک: *اصول الحکمة*، برگ ۱ ب). وی به *قرآن* استشهاد می‌کند (*الفلاحة*، ۲۴۵/۱). در پایان هر جزء از *الفلاحة*، خدای را سپاس می‌گزارد و درود بر پیامبر اسلام (ص) و خاندان و صحابه‌اش را تکرار می‌کند. او در یک جا می‌گوید: خداوند بر ما منت نهاد و ما را به شناخت خویش و اعتراف به توحید به دست بزرگوارترین مخلوق خویش راهنمایی فرمود (همان، ۴۱۷/۱). در اینجا باز با استفاده از برخی کلمات *قرآن* (نور/ ۵۵/۲۴) به وعدهٔ پیامبر (ص) به پیروزی امت اسلام بر همهٔ امتها در دورانی که شمار مسلمانان بسیار کم بود و نیز به تحقق این وعده، اشاره می‌کند و این حقیقت را بزرگ‌ترین نشانه و بهترین دلیل بر صحت نبوت پیامبر (ص) می‌شمارد (*الفلاحة*، همانجا).

ابن زیات او را دارای گرایشهای صوفیانه، بلکه سالک طریقهٔ صوفیان می‌داند (همان، ۴۶۵/۵). ابن ندیم نیز وی را صوفی خوانده (ص ۳۱۱) وسزگین نیز بر همین نظر تأکید ورزیده است (GAS, IV/325). در آغاز کتاب *السموم* نیز با عنوان صوفی از او یاد شده، اما خود ابن وحشیه، صوفیه را مورد شدیدترین حملات قرار داده است: «همچنین در میان مسلمانان و اهل ملت ما کسانی دیده می‌شوند که خود را صوفی می‌نامند، مدعی زهد و ترک دنیایند و خود را اولیاءالله می‌خوانند و برتر از همهٔ مسلمانان می‌شمارند... اینان مانند زهاد نبطی و مسیحی و هندی در همهٔ دعاوی خود دروغگویند. باید به این صوفیان که اهل ملت مایند و با ما در شهادتین و خوردن ذبیحه و استقبال قبله موافقند بگوییم: ... زهد در دنیا برای کسانی که بتوانند از تنعم برخوردار شوند، نادانی است... هرگاه همهٔ مردم بخواهند رفتار شما را درپیش گیرند، دنیا ویران خواهد شد» (*الفلاحة*، ۲۴۳/۱-۲۴۶) و در همین جا به آیه‌ای از *قرآن* (بقره/ ۲۰۵/۲) استشهاد می‌کند. وی با آنکه ظاهراً با خرافات مخالف است و بسیاری از عقاید و نظریات رایج را به دلیل عقل رد می‌کند (*الفلاحة*، ۱۳۵/۱، ۲/ برگهای ۶۷ الف، ۷۹ ب، ۴۲۱/۵)، اما خود به نقل انواع خرافات از کسانی که آنان را دانشمندان نبطی و بابلی می‌خواند، پرداخته و در بسیاری از موارد آنها را تأیید نیز کرده است، از آن جمله است: گفت و گویی دراز دربارهٔ درختی به نام «درخت پنهانی» که روزها ناپیداست و شبها دیده می‌شود (همان، ۳۶۲/۱-۳۶۳)؛ وصف علفی که برگ و شاخه‌اش موجب نامرئی شدن حامل آن می‌شود (همان، ۴۰۷/۱-۴۰۸)؛ وصف شیوه‌ای خرافی برای احیاء تاک خشک شده (همان، ۳۲۰/۵)؛ شیوه‌ای خرافی برای پراکندن ابرها و جلوگیری از بارش برف (همان، ۲۶۱/۱، ۳۴۲/۵-۳۴۴). گوتشمید نیز در آثار نبطی منسوب به ابن وحشیه به این تناقض، یعنی خردگرایی پیگیر از یک سو و تشبث به انواع خرافات از سوی دیگر، توجه کرده است (ص 66).

ابن وحشیه از اعتقادات قوم نبط و دانشمندان نبطی که بسیاری از آنها با اعتقادات مسلمانان و نیز یهودیان تفاوت دارد، با تحسین بسیار یاد می‌کند. در یک جا نیز پس از ذکر آراء نبطیان قدیم دربارهٔ چگونگی وحی و تفاوت نبی و کاهن و فیلسوف از نظر ایشان، نتایج اندیشه‌های آنان را برتر از حاصل فکر متکلمان مسلمان می‌شمارد. نقل این بخش از سخنان او، به ویژه برای آشنایی با اندیشه‌ها و سطح دانش کلامی او، سودمند است. نخست از قوثامی نقل می‌کند: «نزد همهٔ قدما معلوم بوده که وحی بر دو گونه است: یکی به صورت رؤیا در حالت خواب و دیگری به شکل خطور در بیداری و کسانی که بدین شکل به آنان وحی می‌شود، نبی نام دارند. در مرتبهٔ پایین‌تر از انبیا، کاهنان قرار دارند که از جهت اخبار می‌توانند مانند انبیا باشند، یعنی اخبار صحیح بدهند. نیز قدما گفته‌اند که انبیا مردمانی با عقل و نیروی تمییز درست و سیاست نیکو و آگاهی از سود و زیانند، در حالی که کاهنان غالباً مردمانی نادان و نااستوار و پیرو حس و خلوت گزینند و در نتیجهٔ خلوت و مداومت بر گرسنگی، گاه خیالاتی صادق به آنان روی می‌آورد، پس در این جهت مانند انبیا می‌شوند، اما این دو در نفس و عوارض آن تفاوت دارند، از جمله اینکه نبی همواره خوش خلق است و کاهن همواره بدخلق. کاهن گاه نیز ممکن است در اثر غلبه یا فساد برخی اخلاط به پندارهای باطل دچار شود» (*الفلاحة*، ۱۹۰/۶-۱۹۱).

آنگاه ابن وحشیه به وصف گروه سوم که فیلسوفانند، می‌پردازد. به گفتهٔ وی آنان دانش را به نیروی خود و از راه ریاضت و نه به طریق وحی، کسب کرده‌اند و نزد برخی کسان از دو گروه دیگر برترند. جمعی نیز آنان را برابر انبیا و جمعی در مرتبهٔ پایین‌تر از ایشان می‌شمرند (همان، ۱۹۲/۶). سپس گوید: در این معنی کتابی عظیم تألیف کردم و در آن سخنان کسانی را که در باب فلسفه و نبوت و کهانت و مرتبهٔ هر کدام آراء گوناگون ابراز کرده‌اند، نقل کرده، تعریف هر یک را بیان داشتم، تا تشخیص آنها از یکدیگر دشوار نباشد و آشکار ساختم که از فیلسوف و نبی و کاهن، کدام یک شایستهٔ آن است

که حکیم خوانده شود و کدام یک باید عالم نام یابد و در این کار از آثار قدمای نبطی پیروی کردم. همچنین با جمعی از طوایف متکلمان صوفی گفت و گو داشتم و برخی سخنان نبطیان را برای آنان باز می‌گفتم و در میان سخن از تفاوتهای میان آن سه گروه یاد می‌کردم. بیشتر شنوندگان من حیران می‌شدند [و می‌گفتند] که متکلمان مسلمان هرگز در این معنی وارد نشده‌اند (همان، ۶/۱۹۲ـ۱۹۳).

روشن است که این سخنان، حتی در نظر شاگردان مبتدی علم کلام در دوران ابن وحشیه، بی‌ارزش می‌نموده است. نیز پیداست که گویندهٔ آنها هیچ گونه تصوری از بحثهای کلامی میان دانشمندان مسلمان در آن دوران نداشته و بی‌گمان با هیچ یک از آنان که در آن عصر بسیار بودند، سخن نگفته است. نتیجه‌ای که می‌توان گرفت، این است که ابن وحشیه دست کم در عرصهٔ کلام، بی‌دانش پرمدعایی بوده و ابن زیات نیز در سطحی بالاتر از او نبوده است.

ابن وحشیه در وصف معجونی به نام شیلثا که به سخن وی خواص معجزآسا دارد، به اوج احساسات قومی خود می‌رسد: «این معجون را نبطیان شناختند و ساختند و بیشتر پزشکان نصرانی عصر ما، به رغم آنکه اصل نبطی دارند، از نادانی آن را به مردم فارس نسبت می‌دهند، در حالی که از نام شیلثا نیز معلوم می‌شود که نبطی است» (همان، ۲/برگ ۸۲). وی تأکید می‌کند که این سخنان را در نکوهش مردم فارس نمی‌گوید، بلکه ایشان را خردمندترین و دادگرترین ملتها می‌شناسد، و این یادآوری تنها از باب ضرورت شناخت حق تقدم است (همانجا). آنگاه خطاب به ابن زیات گوید: «بیشتر ربع مسکون را درنوردیدم و کسی را نیافتم که پس از ظهور اسلام، شیلثا بسازد. در دولت عرب شماری از پادشاهان عرب به کار ساختن تریاق کبیر برخاستند و به علت منع پزشکان خود، از ساختن شیلثا خودداری کردند. پادشاهان عرب در این میان نباید سرزنش شوند، زیرا از دانش پزشکی آگاهی ندارند و تنها به گفتار پزشکان نصرانی زمان خود که در نادانی و بی‌خردی استوارند، عمل می‌کنند.... شنیده بودم که المقتدربالله شیلثا ساخته است. من به پرس وجو برخاستم و دریافتم که وی از روی نسخهٔ صحیح عمل نکرده است» (همان، ۲/برگ ۸۳ الف).

ابن وحشیه به رغم آنهمه ابراز علاقه و شیفتگی نسبت به قوم نبط و ستایش از خرد و خردمندان ایشان، در یک جا نیز محو شدن نامهای نبطی را آرزو می‌کند: «رازیانه را به نبطی برهلیا گویند، اما در روزگار ما نام فارسی آن مشهورتر است... بگذار همانگونه که نبطیان نابود شدند، این نامهای نبطی نیز از میان بروند، محو زبان آنان از نابودی خود ایشان سهل‌تر است» (همان، ۳/برگ ۱۰۳ ب). این سخنان، درخور خاطر افسردهٔ کسی است که قوم خود را خوار شده و فرهنگ قومی خویش را برباد رفته می‌بیند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ ق/ ۱۸۷۴م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمة*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن میمون، موسی، *دلالة الحائرین*، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ ابن وحشیه، احمد بن علی، *اصول الحکمة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *السموم و التریاقات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *الفلاحة النبطیة*، چاپ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *کنز الحکمة*، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ انصاری دمشقی، محمد بن ابی‌طالب، *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر*، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ برهان، محمد حسین بن خلف، *برهان قاطع*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ تقی‌زاده، حسن، *گاه شماری در ایران قدیم*، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ *زندگی نامهٔ علمی دانشوران*، ترجمه زیر نظر احمد بیرشک، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ طاش کوپری‌زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ـ۱۳۲۹ ق؛ فهد، توفیق، «الفلاحة النبطیة و علم الزراعة العربیة»، *ابحاث الندوة العالمیة الاولی*، حلب، ۱۹۷۷م، ج ۱؛ *قرآن مجید*؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ *کتاب مقدس*؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نالینو، کارلو، *علم الفلک، تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی*، رم، ۱۹۱۱ م؛ نیز:

EI[2]; GAL; GAL,S; GAS; Gutschmid, A., "Die nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister", ZDMG, Leipzig, 1861, vol.XV; Kraus, P., *Jābir Ibn Ḥayyān*, Hildesheim, 1989; Nöldeke, Th., "Noch Einiges über nabatäische Landwirthschaft", ZDMG, Leipzig, 1875, vol. XXIX; *Pertsch*; Quatremère, E., "Mémoire sur les Nabatéens", JA, 1835, vol. XV; Ullmann, M., *Die Natur-und Geheimwissenschaft*, Leiden, 1972.

محمد علی مولوی

إبْنِ وَدْعان، ابو نصر محمد بن علی بن عبیدالله بن احمد، محدث و قاضی موصلی در سدهٔ ۵ ق. او به گفتهٔ خویش در نیمهٔ شعبان ۴۰۲ (۱۳ فوریهٔ ۱۰۱۲) متولد شد و از خردسالی به فراگیری حدیث روی آورد. از شیوخ او حسین بن محمد بن جعفر صیرفی، محمد بن علی بن محمد بن بحشل و به ویژه عمویش ابوالفتح احمد بن عبیدالله ودعانی را می‌توان یاد کرد (سمعانی، ۱۳/۲۹۳ ـ ۲۹۴؛ ذهبی، *سیر*، ۱۹/۱۶۴ ـ ۱۶۵). ابن ودعان چندگاهی تصدی قضای موصل را داشت و به همین سبب در منابع قاضی و حاکم خوانده شده است (نک: سمعانی، همانجا؛ ابن خیر، ۱۵۷). او بارها به بغداد سفر کرده است (ابن ایبک، ۲۷؛ ذهبی، همان، ۱۹/۱۶۴، *میزان*، ۳/۶۵۷؛ ابن جوزی، ۹/۱۲۷). وی پس از بازگشت از بغداد، در محرم یا ربیع‌الاول ۴۹۴ / نوامبر ۱۱۰۰ یا ژانویهٔ ۱۱۰۱ در موصل درگذشت (ابن ایبک، ۲۸؛ سمعانی، ۱۳/۲۹۴؛ ذهبی، *سیر*، ۱۹/۱۶۷).

از نظر شخصیت رجالی، گرچه نقادانی چون قاسم ابن عساکر، ابوطاهر سلفی، ابن ناصر سلامی و شجاع ذهلی امانت ابن ودعان را در نقل حدیث مورد تردید قرار داده و حتی او را کاذب و جاعل خوانده‌اند، اما سمعانی روایات او از ثقات را قابل اعتماد دانسته و گویی خواسته است بدین گونه انتقاد را از شخص ابن ودعان به مشایخ ضعیف او بازگرداند (نک: سمعانی، ۱۳/۲۹۳؛ ابن عساکر، ۶؛ ابن ایبک، ۲۷؛ ذهبی، همان، ۱۹/۱۶۶).

آنچه نام ابن ودعان را برای نسلهای بعد باقی گذاشت، تألیفی با عنوان *الاربعون* بود که شاگردانش آن را در نقاط مختلف از ایران تا اندلس انتشار دادند. از جملهٔ آنان سزاوار است از ابوطاهر سلفی،

ابوالفضل یحیی بن عطاف موصلی، ابو عبدالله محمد بن فضل فراوی، ابوبکر محمد بن محمود جوهری، مروان بن علی طنزی و محمد هادی مصری نام برده شود (نک: سمعانی، ۲۹۴/۱۳؛ ذهبی، همان، ۱۶۵/۱۹، میزان، ۶۵۹/۳). این تألیف که به *الاربعون الودعانیة* شهرت یافته، مجموعه‌ای از ۴۰ حدیث در باب اخلاق و زهد است که از خطب و مواعظ پیامبر (ص) گزیده شده است. حتی آنان که از نظر فن حدیث نظر مساعدی نسبت به این کتاب نداشته‌اند، شیوایی و زیبایی بیان روایات آن را ستوده‌اند (نک: ابن حجر، ۳۰۶/۵). این خصیصه موجب شد تا *الاربعون* ابن ودعان به سرعت دروازه‌های موصل را پشت سر نهاده، در کمتر از ۱۰۰ سال از شرق تا خراسان و از غرب تا اندلس تداول پیدا کند و مورد توجه قرار گیرد (برای نمونه‌هایی از رواج آن در نقاط مختلف، نک: سمعانی، ابن خیر، همانجاها؛ رافعی، ۳۴۳/۱؛ ابن مستوفی، ۱۶۹/۱، ۲۸۴/۲؛ یاقوت، ۳۹۵/۲؛ ذهبی، سیر، ۱۶۵/۱۹، ۱۶۷، ۳۰۷/۲۳، میزان، ۶۵۸/۳ ـ ۶۵۹؛ رودانی، ۹۰).

در سدهٔ ۸ ق عبدالعزیز بن احمد بارجیلغی *الاربعون* ابن ودعان را شرح کرده است. نسخه‌های خطی این شرح در برلین، استانبول و اسکندریه یافت می‌شود (نک: GAL, I/435؛ نیز نک: GAL, S, I/602). همچنین در این سده عالم شیعی، حسن بن ابی الحسن دیلمی متن کاملی از *الاربعون* را با تجرید اسانید آن در کتاب *اعلام‌الدین* (ص ۳۳۱ ـ ۳۴۶) نقل کرده است. پراکندگی نسخه‌های متعدد از *الاربعون* ابن ودعان در کتابخانه‌های سراسر جهان، نشان از آن دارد که این متن در طول قرنها رونق خود را از دست نداده است. از آن جمله می‌توان به نسخ خطی کتابخانه‌های ملی پاریس، دارالکتب مصر و ظاهریهٔ دمشق اشاره نمود (نک: دوسلان، شم 722(7)؛ خدیویه، ۴۰۹/۱؛ ظاهریه، ۱۲۹؛ برای برخی دیگر از نسخ، نک: GAL, GAL, S، همانجاها).

از نظر نقد فنی، *الاربعون* ابن ودعان همواره مورد شدیدترین حملات قرار گرفته است. به اعتقاد قدیمی‌ترین ناقدان این متن، ابن ناصر و سلفی، مبنای کتاب ابن ودعان بر *اربعین* زید بن رفاعة بوده است (برای نسخه‌ای از آن، نک: ظاهریه، ۲۸۷ ـ ۲۸۸) و بر اساس این نظر تنها نقش ابن ودعان این بوده که به شیوهٔ مستخرج‌نویسان، متن چهل حدیث زید را از طریق غیر او روایت کند. در واقع لبهٔ تیز حملهٔ ناقدان آنگاه متوجه ابن ودعان می‌گردد که ابراز می‌دارند که وی در این تألیف به جای ارائهٔ اسانید واقعی، به جعل اسانید ساختگی که ظاهری فریبنده دارند، پرداخته است. همچنین آنان با جاعل شمردن زید بن رفاعه، مؤلف اولیهٔ متن و اظهار اینکه متون احادیث این کتاب تلفیقی است از کلمات پیامبر (ص) با گفته‌های لقمان و دیگر حکیمان، از حیث متن نیز آن را مورد نقد قرار داده‌اند. چنانکه اشاره شد، یکی از ناقدان ابوطاهر سلفی بود که رساله‌ای در نقد *الاربعون* ابن ودعان نوشته است و گفتنی است که اینگونه نقدها در دوره‌های بعد نیز از جانب نقادانی چون ابن جوزی، مزی، ذهبی و ابن حجر صورت گرفته است (نک: ابن عساکر، همانجا؛ ابن ایبک، ۲۷؛ ابن جوزی، ۱۲۷/۹ ـ ۱۲۸؛ ذهبی، سیر، ۱۶۶/۱۹ ـ ۱۶۷، میزان، ۶۵۷/۳ ـ ۶۵۸؛ ابن حجر، ۵۰۶/۲، ۳۰۶/۵).

مآخذ: ابن ایبک، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن عساکر، قاسم بن علی، *اربعین الحافظ السلفی والتعریف برواتها*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ظاهریه، شم ۲۷۹ حدیث؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی صقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن، *اعلام‌الدین*، قم، ۱۴۰۸ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین*، حیدرآباددکن، ۱۹۸۴ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، *صلة‌الخلف بموصول السلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن‌محمد، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ ظاهریه، خطی(حدیث)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: *De Slane*; GAL; GAL, S.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ وَرْدان، ابوالحارث عیسی حَذّاءِ مدنی (د ح ۱۶۰ ق / ۷۷۷م)، یکی از دو راوی اصلی قرائت ابوجعفر یزیدبن قعقاع از قرّاء دهگانه. زندگی وی در پرده‌ای از ابهام قرار دارد و جز اطلاعاتی چون تاریخ تقریبی وفات که ذهبی و ابن‌جزری تخمین زده‌اند و نام چند تن از استادان و شاگردان او که از اسانید قرائات استخراج شده، چیزی دربارهٔ او دانسته نیست (نک: ذهبی، ۹۲/۱؛ ابن‌جزری، *تحبیر*، ۱۷، *غایة*، ۶۱۶/۱).

وی قرائت را نزد ابوجعفر یزیدبن قعقاع (د ۱۳۰ ق / ۷۴۸م) و شیبةبن نصاح (د ۱۳۰ ق) دیگر قاری متقدم مدینه فرا گرفت. گویا بعدها با اینکه سن وی اقتضا نمی‌کرد، قرآن را بر نافع (د ۱۶۹ ق / ۷۸۵م) نیز عرض کرده است (نک: ذهبی، همانجا؛ ابن‌جزری، *غایة*، همانجا). در میان روایت‌کنندگان از وی نیز قالون مدنی، اسماعیل‌بن جعفر مدنی و محمدبن عمر واقدی را می‌شناسیم (همانجاها). روایت قالون را در قدیم‌ترین آثار تألیف شده در قرائات دهگانه چون *المبسوط* ابن‌مهران (صص ۸ ـ ۹) و آثار سدهٔ ۵ ق ۱۱م نظیر *الروضة* ابوعلی مالکی، *التذکار* ابن‌شیطا، *الکامل* هذلی، *الایضاح* اندرابی و *المستنیر* ابن‌سوار و نوشته‌های دوره‌های بعد می‌توان ملاحظه کرد (نک: اندرابی، ۴۱ ـ ۴۳؛ ابن‌جزری، *النشر*، ۱۷۴/۱ ـ ۱۷۶). اما روایت اسماعیل گرچه مدتها پیش از تألیف آثار مذکور در کتاب ابوعبید قاسم‌بن سلام (د ۲۲۴ ق) مورد توجه قرار گرفته بود (نک: اندرابی، ۴۳ ـ ۴۴)، ولی در سده‌های بعد تحت‌الشعاع روایت قالون قرار گرفته و جز در معدودی اسانید دیده نمی‌شود (برای نمونه‌هایی از روایت اسماعیل و نیز واقدی، نک: همو، ۴۴ ـ ۴۵؛ ابن‌جزری، *غایة*، ۲۱۹/۲، به نقل از *الکامل* هذلی).

به هر روی در قیاس بین ابن‌وردان و ابن جمّاز راوی دیگر ابوجعفر، باید دانست، به رغم آنکه ابن‌جماز در عالم قرائت و حتی حدیث معروف‌تر است، روایت ابن‌وردان به گونهٔ قابل ملاحظه‌ای بیش

از روایت او مورد توجه قرار گرفته است، چنانکه به عنوان نمونه ابن‌جزری در *النشر* (۱۷۴/۱ ـ ۱۷۸) در برابر ۴۰ طریق که برای ابن‌وردان به دست می‌دهد، تنها ۱۲ طریق برای ابن جماز گرد آورده است (برای بررسی وجوه افتراق بین روایت ابن‌وردان و ابن‌جماز در قرائت ابوجعفر، نک: ه‍ د، ابن‌جماز).

مآخذ: ابن‌جزری، محمدبن محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضبّاع، قاهره، چاپخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن‌مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ اندرابی، احمدبن ابی‌عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سیدجاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ وَرْدی، ابوحفص زین‌الدین عمربن مظفربن ابی‌الفوارس (۶۹۱ ـ ۷۴۹ ق / ۱۲۹۲ ـ ۱۳۴۸ م)، فقیه، شاعر، ادیب و مورخ صوفی. وی در مَعَرّةُالنُّعمان به دنیا آمد (ابن وردی، زین‌الدین، ۳۳۹/۲) و نسبش به ابوبکر خلیفهٔ اول می‌رسد (همو، ۳۹۱/۲). دوران جوانی را در تنگدستی و پریشانی گذراند (ابن ایاس، ۱(۱)/۵۲۴). با این حال از تحصیل علم باز نماند و نزد عبس بن عیسی بن سرجاوی (نک: ابن وردی، زین‌الدین، ۳۸۵/۱، ۵۴۵، ۳۶۴/۲) و سپس در خدمت شرف‌الدین بارزی در حماه (نک: همو، ۴۵۴/۲؛ ابن حجر، ۲۲۹/۴) به کسب دانش پرداخت.

وی چنانکه خود تصریح می‌کند، در ۷۱۵ ق در دمشق نزد ابن تیمیه (ه‍ م) بوده و در حضور او مباحثاتی در فقه و تفسیر و نحو داشته که موجب شگفتی وی شده است (۴۰۶/۲ ـ ۴۰۸). گرچه لحن ابن وردی گویای کوتاه بودن مدت شاگردی او نزد ابن تیمیه است، اما وی تأثیری عمیق بر افکار ابن وردی باقی گذاشت (نک: دنبالهٔ مقاله). از دیگر استادان او باید به برهان‌الدین فزاری (همو، ۳۹۲/۲، ۴۱۳ ـ ۴۱۴) و ابن خطیب جبرین (همو، ۴۵۷/۲) اشاره کرد. گرایشهای صوفیانهٔ برخی استادان او و از جمله شرف‌الدین بارزی و عبس سرجاوی بی‌گمان یکی از زمینه‌های پیدا شدن اندیشهٔ تصوف در ابن وردی بوده است (نک: همو، ۲۷۳/۲، ۴۵۳). با اینهمه بعید نیست که لااقل نیمهٔ اول زندگی ابن وردی با خوشگذرانی و لذتجویی همراه بوده باشد. اشعاری که وی در وصف خمر، مطایبه و غزل مذکر سروده، شاید دلیلی بر این مدعا باشد (سلام، ۱۳۸/۲، ۲۴۰).

ابن وردی از آغاز جوانی نبوغ و استعداد خود را در مسائل فقهی و ادبی به ثبوت رسانید و داستان آن سندی که در حضور ابن صصری قاضی و دیگر بزرگان شام به شعر تنظیم کرد، مایهٔ شهرت و آوازهٔ بلند وی شد و در پی آن به قضای شام برگزیده شد (ابن ایاس، ۱(۱)/۵۲۴ ـ ۵۲۵). از آن پس در شهرهای حلب (ابن فضل‌الله، ۲۹۳/۱۶)، دمشق (ابن ایاس، همانجا)، مَنبِج (ابن حجر، همانجا) و شیزر (ابن وردی، زین‌الدین، ۹۱/۲) به کار قضا پرداخت. مدتی نیز نیابت ابن نقیب، قاضی حلب را برعهده داشت و گرچه به گفتهٔ ابن قاضی شهبه (۵۸/۳) به سبب خوابی که دیده بود، از نیابت ابن نقیب کناره گرفت و سوگند خورد که دیگر به قضا روی نیاورد، اما او را تا واپسین سالهای عمر در مناصب مختلف قضا می‌بینیم (ابن وردی، زین‌الدین، ۹۱/۲، ۴۴۱؛ ابن شاکر، عیون، ۶۵۴). با اینهمه دور نیست که او نظر به گرایشهای صوفیانه و زاهدانه‌ای که به تدریج در وی کمال می‌یافت، گه گاه مسند قضا را رها کرده باشد، به خصوص که می‌دانیم یک بار در ۷۳۶ ق، خود و برادرش از مقام قضا استعفا کردند (ابن وردی، زین‌الدین، ۴۴۱/۲).

تألیفات گوناگون ابن وردی و نیز مجالس درس و شهرت وی به افتاء او را به عنوان فقیهی بلند پایه، پرآوازه ساخت. ابن قاضی شهبه (همانجا) از او با عنوان فقیه حلب یاد می‌کند و پیداست که ابن وردی این شهر را به عنوان اقامتگاه برگزیده بوده است. صفدی که حداقل از ۷۴۰ ق با ابن وردی مکاتبه داشت (صفدی، ۲۰۶/۱۴)، در شعبان همین سال به کسب اجازه از ابن وردی نایل شد (برای متن اجازهٔ ابن وردی، نک: همو، ۲۰۸/۱۴ ـ ۲۱۳).

انزواطلبی ابن وردی ظاهراً اسباب تنگدستی او را نیز فراهم می‌کرد و او در شعری دانش را قسمت خود و مال و ثروت را قسمت جاهلان دانسته است (نک: سلام، ۲۴۰/۲). به هر تقدیر، تمایز دوگانهٔ دنیاگرایی و دنیاگریزی که بین دو مرحله از شعر او به چشم می‌خورد (همانجا)، نمودار دو مرحله از سیر تحول فکری او در دوران جوانی است.

از جمله کسانی که بر اندیشهٔ صوفیانهٔ ابن وردی تأثیر داشته‌اند ــ چنانکه اشاره شد ــ به ویژه عبس سرجاوی و ابن تیمیه قابل ذکرند. وی نسبت به ابن تیمیه ارادتی خاص داشت (نک: ابن وردی، زین‌الدین، ۴۰۶/۲ ـ ۴۰۷، ۴۰۸ ـ ۴۱۲، قصیده در رثای ابن تیمیه) و احتمالاً تحت تأثیر همو بود که به خصومت با ابن عربی (ه‍ م) برخاست و چنانکه خود تصریح کرده است، در ۷۴۴ ق یک بار در مدرسهٔ عصرونیهٔ حلب، پس از درس و به نشانهٔ تحریم اندیشه‌های ابن عربی، *فصوص* او را پاره کرده، به آب شست (۴۷۷/۲ ـ ۴۷۸). وی فتوایی نیز در مخالفت با آیین فتوت خلیفه الناصرلدین الله دارد (همو، ۱۹۱/۲ ـ ۱۹۳).

شعر ابن وردی مورد ستایش بسیار قرار گرفته، چنانکه سبکی (۲۴۳/۶) آن را شیرین‌تر از شکر و گرانبهاتر از گوهر دانسته است. ابن شاکر (*فوات*، ۱۵۷/۳)، ابن فضل‌الله عمری (۲۹۳/۱۶ ـ ۲۹۴) و صفدی (ابن قاضی شهبه، ۵۸/۳ ـ ۵۹) نیز نظری همانند دارند. با اینهمه، صفدی معتقد است که ابن وردی بسیاری از معانی شعر او را اخذ کرده است و رسالهٔ *الکلام علی مائة غلام* ابن وردی جز تقلیدی از منظومهٔ *الحسن الصریح فی مائة ملیح*، اثر خود وی نیست و او در قطعه شعری این نکته را به ابن وردی گوشزد کرده، اما وی با ابیاتی به این مضمون که «درهم خود را از دینار دیگران بیشتر دوست می‌دارد»

تلویحاً به رد ادعای صفدی پرداخته است (صفدی، ۲۱۷/۱۴ ـ ۲۲۳). ابن حجر (۲۲۹/۴ ـ ۲۳۰) نیز ادعای صفدی را بی‌دلیل و غیرموجه دانسته و عکس آن را صحیح‌تر شمرده است. اشعار متعددی نیز بین صفدی و ابن وردی مبادله شد که در اثری با نام *الحان السواجع* انعکاس یافته است (زرکلی، ۶۷/۵). منتقدان معاصر، شعر ابن وردی را متوسط و مشحون از صنایع بدیعی و به ویژه ایهام و جناس و بر روی هم متکلف و مصنوع می‌دانند (اسکندری، ۱۹۲/۲؛ سلام، ۲۱/۲). نثر وی نیز به ویژه در مقامه‌نویسی، مانند نثر رایج در آن زمان، مسجع و پرتکلف است (نک: ابن وردی، زین‌الدین، ۴۹۷/۲ ـ ۴۹۸؛ سلام، همانجا). علاوه بر این، وی ناظمی زبردست و کم‌نظیر بود و کتابهایی که در علم فقه به نظم درآورده و گاه سخت مورد توجه دانشمندان بوده (مثلاً نک: ابن حجر، همانجا)، بر این امر دلالت دارند (نک: آثار). بیشتر شهرت ابن وردی، مربوط به کتاب تاریخی او موسوم به *تتمة المختصر* است که در آن *مختصر* ابوالفداء را تلخیص و تذییل کرده است (نک: آثار).

ابن وردی در معره مدرسه‌ای ساخت و گویا در ماههای پایانی عمر در آن اقامت گزید. در ۷۴۹ ق ابن‌فضل‌الله عمری در همین مدرسه او را ملاقات کرده است (ابن وردی، زین‌الدین، ۵۰۲/۲ ـ ۵۰۳؛ قس: ابن فضل‌الله، ۲۹۳/۱۶). کتاب *تتمهٔ* ابن وردی، زین‌الدین، با گزارش مرگ ابن فضل‌الله بر اثر طاعون به پایان رسیده است (ابن وردی، زین‌الدین، همانجا)، اما خود او نیز اندک زمانی پس از ابن فضل‌الله گرفتار طاعون شد و درگذشت و صفدی در قطعه‌ای وی را رثا گفت (۲۰۶/۱۴).

آثار:

الف ـ چاپی:

۱. *الفیة فی تعبیر المنامات* یا *الالفیة الوردیة فی تعبیر الرؤیا*، مصر، ۱۲۸۵، ۱۳۰۳ و ۱۳۲۶ ق.

۲. *البهجة الوردیة* یا *بهجة الحاوی*. این اثر که منظوم *الحاوی الصغیر* عبدالغفار قزوینی (د ۶۶۵ ق) است، در ۷۳۰ ق به پایان رسیده و شامل ۵۰۶۳ بیت است. ابن وردی چنان به این اثر شهرت یافت که گاه از او با عنوان ناظم *الحاوی* یاد می‌کردند (مقریزی، ۲(۳) ۷۹۵؛ ابن تغری بردی، ۲۴۰/۱۰) و به گفتهٔ ابن حجر (همانجا) پس از ابن وردی کسی در نظم فقه به پایهٔ او نرسیده است. بر این کتاب شرحهای متعدد نوشته‌اند که قدیم‌ترین آنها را باید شرح ابوزرعه که در ۲ مجلد بوده، دانست (ابن‌قاضی شهبه، ۱۰۵/۴). *البهجة* در ۱۳۱۱ق و ۱۹۰۵م (۱۳۲۳ ق) در مصر به چاپ رسیده است.

۳. *تتمة المختصر فی اخبار البشر* یا *تاریخ ابن وردی* که خلاصه و نیز ذیلی است بر کتاب *المختصر فی اخبار البشر* ابوالفداء. این اثر پس از مرگ ابوالفداء (۷۳۲ ق) (نک: ابن وردی، زین‌الدین، ۹/۱، ۴۲۲/۲) و پیش از ۷۴۰ ق (نک: صفدی، ۲۱۲/۱۴ ـ ۲۱۳) تألیف شده است. وی حجم *المختصر* را به یک سوم تقلیل داد و در مقابل نکاتی از نظم و نثر خود و نیز برخی اخبار و روایات تاریخی، به آن افزود (نک: ۱۰/۱، نیز برای نمونه: ۱۵۲/۱، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۵، جم). در میان اضافات او، اخبار برخی زاهدان و متصوفان و ذکر اقوال و کرامات ایشان در خور اعتناست (مثلاً نک: ۱۱۲/۲، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۸۱). وی حتی گاهی به ابوالفداء که در برخی موارد سخن را به درازا کشانده، خرده گرفته که در حق این بزرگان کوتاهی کرده است (۱۱۱/۲، نیز نک: ۵۴۷/۱). ابن‌وردی در سبب تألیف کتاب خود گوید (۳۶۹/۲) که چون ابوالفداء، *المختصر* را به حوادث ۷۱۰ ق خاتمه داده، وی ناچار به تکمیل آن پرداخته و ذکر وقایع را تا ۷۴۹ ق (که سال مرگ او نیز هست) کشانده است. این اثر در قاهره (۱۲۸۵ ق)، استانبول، همراه با *تاریخ* ابوالفداء (۱۲۸۶ ق) و نیز به کوشش احمد رفعت بدراوی در بیروت (۲ ج، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م) به چاپ رسیده است.

۴. *التحفة الوردیة فی مشکلات الاعراب* یا *النفحة الوردیة*، ارجوزه‌ای ۱۵۳ بیتی در نحو که با شرحی به زبان لاتین به کوشش ابیشت[1] در برسلاو[2] (۱۸۹۱ م) به چاپ رسیده است.

۵. *دیوان*، که علاوه بر اشعار، رسائل، مقامات و خطبه‌های او را نیز در بردارد، از آن جمله است: رسالهٔ «السیف و القلم»، رسالهٔ «صفوالرحیق فی وصف الحریق»، « المقامة الانطاکیة»، «المقامة الصوفیة»، «المقامة المنبجیة»، «المقامة المشهدیة» و رساله‌ای دربارهٔ طاعون (*آلوارت*، شم 7849؛ *دانشنامه*). *دیوان* ابن وردی همراه با آثاری دیگر به کوشش فارس‌شدیاق در *مجموعة الجوائب* در استانبول (۱۳۰۰ ق) چاپ شده است.

۶. *لامیة* یا *نصیحة (وصیة) الاخوان و مرشدة الخلان*. ابن‌وردی این منظومه را که مشتمل بر پندها و توصیه‌های اخلاقی است، در ۷۷ بیت خطاب به فرزندش سروده است. گفته می‌شود که این لامیه در اصل *دیوان* او نبوده و سپس به آن اضافه شده است (زرکلی، همانجا؛ بستانی، ۱۳۶/۴). این منظومه با شرح مسعود فناوی در قاهره (۱۳۰۱ق) و نیز به همراه تخمیس علی بن مرزوق رشدی در همانجا (۱۳۱۰ق) به چاپ رسیده است. ترجمهٔ فرانسوی آن یک بار همراه با متن توسط اسحاق قطان در *مجلة تونس*[3] (۱۹۰۰ م) و باردیگر توسط رو[4] در الجزیره (۱۹۰۵ م) و نیز به کوشش محمد امین خانجی در قاهره (۱۹۱۰ م) انتشار یافته است (برای شروح مختلف آن نیز، نک: GAL, II/176; GAL, S, II/174).

کتابی با عنوان *خریدة العجائب* که نوعی کتاب جغرافیا و تاریخ طبیعی کم ارزش است، به ابن وردی نسبت داده شده است که سالها مورد توجه خاورشناسان قرار داشت و چاپهای مختلفی از همهٔ کتاب یا بخشهایی از آن صورت گرفته است (حاجی خلیفه، ۷۰۱/۱؛ بغدادی، ۷۸۹/۱؛ واندیک، ۵۴)، اما امروزه محققان متفقند که این اثر نه از زین‌الدین ابن‌وردی که از سراج الدین ابوحفص عمربن وردی

1. R.Abicht 2. Breslau 3. *Revue Tunis.* 4. A.Raux

(د ۸۶۱ یا ۸۵۰ ق) است که احتمالاً از خاندان ابن وردی بوده است (نک: کراچکوفسکی، ۵۰۰/۲). این کتاب به دیگران هم نسبت داده می‌شود (نک: زرکلی، ۶۷/۵، حاشیه). به هر حال با توجه به اینکه مؤلف، این کتاب را برای شاهین مؤید (نیمهٔ اول سدهٔ ۹ ق / ۱۵ م) فراهم آورده (نک: ابن وردی، سراج‌الدین، ۳)، انتساب آن به زین‌الدین ابن وردی نمی‌تواند درست باشد.

ب ـ خطی:

فقه: ۱. *الملقبات الوردیة یا الوسائل المهذبة فی المسائل الملقبة*، منظومه‌ای در برخی مسائل ارث که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۷۲۲/۲)، دارالکتب (خدیویه، ۳۱۶/۳)، دانشگاه ملک سعود (*فهرس مخطوطات*، ۳۱۵/۶) و با نام *الملقبات الفرضیة* در برلین (*آلوارت*، شم 4713) موجود است؛ ۲. *منظومة فی الشهود السوء والتحرز منهم*، موجود در قاهره (GAL, II/177).

نحو: ۱. *تحریر الخصاصة فی تیسیر الخلاصة*، که در آن *الفیهٔ* ابن مالک به نثر بازنویسی شده است. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب (خدیویه، ۹۶/۴)، اسبات و رامپور موجود است (GAL,S,II/175)؛ ۲. *شرح تذکرة الغریب*. این اثر شرح منظومه‌ای است با نام *تذکرة الغریب* (نک: صفدی، ۲۱۲/۱۴) که اصل آن در دست نیست. این شرح در دانشگاه ییل نگهداری می‌شود (نموی، 27)؛ ۳. *شرح الوردیة* که شرح *تحفة الوردیة* است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، شم 6703) موجود است.

ادب: ۱. *بکاء الافکار (ابکار الافکار)*، که شامل مقامه‌ها، خطبه‌ها، رساله‌ها و اجازات مؤلف است. اصل کتاب در کتابخانهٔ عمومی رباط و عکسی از آن در دانشگاه اردن نگهداری می‌شود (بخیت، ۵/۱)؛ ۲. *بحور الشعر*، در واتیکان (GAL,S، همانجا)؛ ۳. *الکلام علی مائة غلام*، در ازهریه (ازهریه، ۲۱۹/۵) و اسکندریه (*الفهرس التمهیدی*، ۲۸۵)؛ ۴. *الکواکب الساریة فی مائة جاریة*، در ازهریه (ازهریه، ۲۲۵/۵) و اسکندریه (*الفهرس التمهیدی*، همانجا).

ادب صوفیانه: ۱. *الشهاب الثاقب*، در ایاصوفیه (GAL, II/177)؛ ۲. *قلادة الدر المنثور فی‌ذکر (یوم) البعث والنشور*. در نسخهٔ کتابخانهٔ جان رایلاندز[1] منچستر، نامی از مؤلف نیست و فهرست نویس احتمالاً براساس نظر بغدادی (۵۸۱/۱) آن را به دیرینی نسبت داده است (مینگانا، 1102)، اما در دانشگاه ملک‌سعود (*فهرس مخطوطات*، ۲۷۵/۵) به نام ابن وردی نگهداری می‌شود؛ ۳. *المقدمة (الالفیة) الوردیة*. نسخه‌هایی از آن در پاریس، قاهره، گارت و کتابخانهٔ برلین نگهداری می‌شود (GAL، همانجا)؛ ۴. *المنح*، در اسکندریه (همانجا)؛ ۵. *منطق الطیر*. نسخه‌ای که از آن در مدرسهٔ عمریه ظاهریه وجود دارد، مجهول المؤلف است، ولی محتملاً همان اثر ابن وردی است (سواس، ۴۱؛ ظاهریه، ۳۱۹/۲ـ۳۲۰؛ قس: صفدی، همانجا).

در میان فهرستی که ابن وردی از آثار خود به دست می‌دهد، نام ۴ اثر نحوی به چشم می‌خورد که به دست ما نرسیده است: *شرح الفیهٔ* ابن مالک؛ *شرح الفیهٔ* ابن معطی با نام *ضوء الدرر*؛ اختصار منظومه‌ای به نام *ملحة الاعراب* از حریری و نیز قصیده‌ای به نام *اللباب فی علم الاعراب* که خود وی آن را شرح نیز کرده است (صفدی، همانجا؛ نیز حاجی خلیفه، ۱۵۵/۱، ۱۵۴۳/۲، ۱۸۱۷؛ بغدادی ۷۸۹/۱). گذشته از اینها وی ارجوزه‌ای هم در خواص سنگها و گوهرها داشته است (صفدی، همانجا)

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، به کوشش عبدالوهاب بخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن فضل الله عمری، احمد ابن یحیی، *مسالک الابصار*، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق /۱۹۸۸ م؛ ابن قاضی شهبه، احمد بن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن وردی، زین‌الدین عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر (تاریخ ابن الوردی)*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن وردی، سراج‌الدین عمر، *خریدة العجائب و فریدة الغرائب*، بیروت، المکتبة الشعبیة؛ ابوالفداء، *المختصر فی‌اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ازهریه، *فهرست*؛ اسکندری، احمد و دیگران، *المفصل فی‌تاریخ الادب العربی*، قاهره، مکتبة الآداب؛ بخیت، محمد عدنان و نوفان رجا محمود، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمان، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ بستانی؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ *دانشنامه*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفة؛ سلام، محمد زغلول، *الادب فی‌العصر المملوکی*، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ سواس، یاسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، کویت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *اعیان العصر و اعوان النصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ظاهریه، خطی (ادب)؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، معهد المخطوطات؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; CAL,S; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, Manchester, 1934; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ وَرْدی، ابوحَفص سراج‌الدین عمربن مظفربن وردی قرشی بکری معرّی حلبی شافعی، کیهان نگار و مؤلف کتاب *خریدة العجائب و فریدة الغرائب*. ابن ایاس او را سراج‌الدین عمرورروری نامیده (۳۴۲/۲) و سخاوی نیز نام او را عمربن عیسی‌بن ابی‌بکربن عیسی السراج الورروری نوشته است (۱۱۲/۶). از سال تولد او اطلاعی در دست نیست، ولی تاریخ وفات او را ۸۶۱ ق / ۱۴۵۷م (ابن ایاس، سخاوی، همانجاها) نوشته‌اند. بروکلمان تاریخ درگذشت او را ۸۵۰ ق / ۱۴۴۶ م ذکر کرده است (GAL,II/163). در مورد تعلق کتاب *خریدة العجائب* به وی نیز اختلاف نظر بسیار است. گروهی چون حاجی خلیفه (۷۰۱/۱)، آماری (ص ۱۵۸) و گابریل فران (ص 408)، زین‌الدین ابن‌وردی را که حدودیک قرن پیش‌از سراج‌الدین‌می‌زیسته و

1. John Rylands

احتمالاً در ۷۴۹ ق / ۱۳۴۸م در گذشته است، مؤلف این کتاب نوشته‌اند و حتی زین‌الدین را عمربن مظفر (حاجی خلیفه، همانجا) و ابوحفص (آماری، فران، همانجاها) نامیده‌اند، ولی اکثر محققان سراج‌الدین را مؤلف کتاب دانسته‌اند. این آشفتگی که به سبب چند نسخهٔ خطی پیش آمده بود، به اروپا نیز راه یافت و مایهٔ گمراهی شد. محتمل است که شهرت زین‌الدین ابن‌وردی سبب انتساب کتاب *خریدة العجائب* به او شده باشد (کراچکوفسکی، IV/490-491)، ولی از سراج‌الدین ابن‌وردی چندان اطلاعی در دست نیست؛ شاید از همان دودمان بوده باشد، زیرا کتاب خود را به فرمان شاهین المؤید نایب‌السلطنه و فرمانده پادگان قلعهٔ حلب نوشته و به او تقدیم کرده است (ص ۳؛ زیدان، ۲۳۵/۳). بعضی نیز او را از مردم حلب نوشته‌اند (سوسه، ۴۵۱).

بخش عمدهٔ کتاب *خریدة العجائب* مختص مسائل کیهان‌نگاری است، ولی در فصول کتاب بیشتر به شگفتیها توجه شده است که مهم‌ترین آنها فصلهای مربوط به عجایب محیط، دریای چین، دریای فارس، دریای عمان، بحر احمر، دریای مغرب و عجایب چشمه‌ها، چاهها، کوهها، نهرها و غیره است. چنین به نظر می‌رسد که شگفتیهای جهان بیشتر مورد توجه ابن‌وردی بوده و شاید همین مطالب سبب اشتهار او در شرق گردیده است. در سراسر سدهٔ ۱۸م دانشمندان اروپا تنها با سه تن از مؤلفان سده‌های ۱۳ و ۱۴ م آشنا بودند. این سه تن عبارت بودند از ابوالفداء، ابن‌وردی و موفق‌الدین عبداللطیف‌بن یونس بغدادی(۵۵۷ـ۶۲۸ق/۱۱۶۲ـ۱۲۳۱م)(کراچکوفسکی، IV / 26). شاید شهرت ابن‌وردی موجب انتقال شمار قابل توجهی از نسخه‌های خطی کتاب او به اروپا شده باشد. این نسخه‌ها توجه اروپاییان به ویژه محققان تازه کار را به خود معطوف داشت. اینان به سبب عدم دسترسی به دیگر آثار، اغلب از کتاب ابن‌وردی برای نوشتن رساله استفاده می‌کردند. محققان اروپایی به آن بخش از مطالبی که در شرق موجب شهرت ابن‌وردی شده بود، چندان توجهی ابراز نمی‌کردند. نظر آنان بیشتر به تاریخ طبیعی و مطالب مربوط به گیاهان معطوف بود (همو، IV /492). هولاندر[1] دانشمند سوئدی در ۱۸۲۳م بخشهایی از کتاب *خریدة العجائب* را ترجمه کرد و به چاپ رسانید (همانجا). تورنبرگ[2] دانشمند دیگر آن کشور نیز ترجمهٔ بخشهای ۲، ۳، ۴ و ۵ کتاب را در اوپسالا انتشار داد (GAL، همانجا). در دیگر کشورهای اروپایی نیز نسبت به کتاب ابن‌وردی بذل توجه شد. فرن[3] تحقیقات علمی خود را از پژوهش دربارهٔ ابن‌وردی آغاز کرد و در ۱۸۰۴م نخستین ترجمه و تفسیر خود را از بخش مربوط به مصر، به طبع رسانید (کراچکوفسکی، همانجا). گابریل فران بخشی از کتاب خود پیرامون سفرنامه‌ها و متون جغرافیایی را به *خریدةالعجائب* ابن‌وردی تخصیص داد (ص 425-408). با این وصف باید افزود که از اواسط سدهٔ ۱۹ م با کشف آثار ارزشمند جغرافیایی، شهرت ابن‌وردی رو به کاستی نهاد و در صف آخر کیهان‌نگاران عرب جای گرفت. تا یک صد سال اثر ابن‌وردی نزد دانشمندان اروپا مشهور بود، ولی بعدها رفته رفته نسبت به دیگر آثار، موقعیت پیشین خود را از دست داد (کراچکوفسکی، IV/ 492, 495, 496). اگر چه در اروپا دلسردی نسبت به کتاب ابن‌وردی آغاز گردید، ولی در کشورهای اسلامی مدتها پیش از اروپا شک و تردیدهایی نسبت بدان ابراز شده بود. حاجی خلیفه (۷۰۱/۱) دربارهٔ *خریدة العجائب* چنین نوشته است: «کتاب او یک جلد است که نیمهٔ نخست آن در باب اقلیمها و سرزمینها و باقی ماندهٔ آن در باب معادن، گیاهان و جانوران است. مؤلف در آغاز دایره‌ای مشتمل بر صور اقالیم و دریاها و آنچه در آنهاست به زعم خود رسم کرده و بدان صورتی واقعی داده است که خطا و دور از واقعیت است، زیرا وی جغرافی نگار نبوده است. تصویر او را نمی‌توان با دیگر نقشه‌ها و تصاویر قیاس کرد. با اینهمه وی در کتاب اخباری واهی و اموری ناممکن آورده که شیوهٔ عربی زبانان و ادبای غافل از علوم عقلیه است و این کتاب میان افراد کوته‌فکری چون او متداول است. در آغاز کتاب ستایش خداوند توبه‌پذیر و بخشایندهٔ گناهان آمده است و شاید نویسنده دریافته که این اثر و امثال آن از گناهان است».

گرایش مطالب کتاب به قصه‌ها و شگفتیها آن را شبیه داستانهای قصه‌گویانی کرده است که می‌خواستند از این رهگذر در میان مردم عامی شهرتی بیابند. شاید خیال‌پردازی و شرح دربارهٔ شگفتیها که بخش قابل توجهی از کتاب را فرا گرفته است، موجب چنین اظهار نظری شده باشد. محمدبن شَنَب، *خریدة العجائب* را راهنمایی معمولی و عادی در زمینهٔ جغرافیا و تاریخ طبیعی نامیده و آن را فاقد اهمیت علمی دانسته است (EI^2, S, 61-71). به نظر وی گرچه اطلاعات واقعی در این کتاب اندک است، اما در آن از ابن وردی مطالبی نقل شده است که از گذشته مستقیماً به ما نرسیده است (همانجا). بنابراین نمی‌توان همانند حاجی خلیفه منکر فواید اثر وی شد (کراچکوفسکی، IV/493، به نقل از تورنبرگ). معمولاً کتاب *خریدة العجائب* را انتحال از *جامع الفنون و سلوة المحزون* تألیف نجم‌الدین احمدبن حمدان‌بن شبیب حرّانی حنبلی که حدود ۷۳۲ ق / ۱۳۳۲م در مصر می‌زیسته، می‌دانند (EI^1, S، همانجا)، ولی به قول کراچکوفسکی (همانجا) اظهارنظر دربارهٔ این حکم ساده نیست، زیرا ابن‌وردی منابع مورد استفادهٔ خویش را در مقدمهٔ کتاب (ص ۳) به این شرح معرفی کرده است: شرح *تذکرهٔ* خواجه نصیرالدین طوسی، *جغرالانبیاء* بطلمیوس، *تقویم البلاد* بلخی، *مروج الذهب* مسعودی، *عجائب المخلوقات* ابن‌اثیر، *مسالک و ممالک* مراکشی و *کتاب الابتداء*. معمولاً اشارهٔ بعضی مؤلفان به نامهای مؤلفان متقدم و صاحب نام در حکم گونه‌ای دفاع از اثر خودشان است، ولی در این مورد خاص نام حرانی در کتاب نیامده است. گرچه در تأثیر حرانی بر ابن‌وردی جای تردید نیست، ولی نمی‌توان آثار این دو را از جمیع جهات همسان شمرد (کراچکوفسکی،

---

1. Hylander 2. Tornberg 3. Fraehn

همانجا). اما دربارهٔ ضعف مطالب کتاب باید گفت که کشورهای واقع در شرق مصر طی یک سده پیش از تصرف آن سرزمینها به دست ترکان، از دیدگاه آثار و تألیفات جغرافیایی، غنای چندانی نداشته‌اند. با اینهمه می‌توان کتاب *خریدة العجائب* را عمده‌ترین آنها در زمینهٔ کیهان نگاری به شمار آورد. این کتاب در زمینهٔ کیهان‌نگاری به *عجائب المخلوقات* حمدالله قزوینی و *نخبة الدهر* شمس‌الدین محمدبن ابوطالب دمشقی نزدیک است. ابن‌وردی در آغاز کتاب نقشه‌ای مدور از صورت عالم با شرح ارائه کرده است (ص ۴ ـ ۶). اکثر نسخه‌های خطی کتاب حمدالله مستوفی و کیهان‌نگاران پس از او چون حرانی و ابن‌وردی نیز دارای نقشه‌های مدوری از جهان هستند که از نوع نقشهٔ اصطخری است. این نقشه‌ها به هیچ روی بدتر از دیگر نقشه‌های مشابه نیستند. از این‌رو انتقاد حاجی خلیفه در این مورد خاص مفهوم به نظر نمی‌رسد و می‌توان گفت که در آن تا اندازه‌ای تعصب و غرض مشهود است (کراچکوفسکی، IV/494). این نقشه در آغاز سدهٔ ۱۹م بر پایهٔ استفاده از نسخهٔ خطی پاریس و بهره‌گیری تورنبرگ از نسخهٔ خطی اوپسالا شناخته شد. بعدها میلر[1] ۲۰ نسخهٔ خطی و ۱۷ نقشه از این کتاب را معرفی کرد که در بسیاری موارد متفاوتند. او تفاوت در نقشه‌ها را حاصل دخالت کاتبان می‌داند که گاه نظریات خود را در آن به کار بسته و تغییراتی در نقشه داده‌اند که در همهٔ موارد با متن کتاب دمساز نیست (همانجا). بجز نقشهٔ مدور جهان، نقشهٔ قبله برای ادای نماز نیز در کتاب وجود دارد (ص ۶۴ ـ ۶۵). گرچه تواتر فصول در نسخه‌های خطی کتاب یکسان نیست، با این وصف در مطالب آن تغییراتی مشاهده نمی‌شود (کراچکوفسکی، IV/491). بزرگ‌ترین بخش کتاب دربارهٔ کشورها و سرزمینها همراه با ذکر نامهای شهرهای مختلف است (ص ۱۷ ـ ۹۰). در کتاب از دریاها، جزیره‌ها، تنگه‌ها، رودها و کوهها نیز سخن رفته است. بخش تخصصی کتاب از فصل مربوط به سنگها و خواص آنها آغاز می‌گردد (ص ۱۶۵) و در فصول دیگر از گیاهان، میوه‌ها، سبزیجات و تره‌بار، علوفه و گیاهان دانه‌دار، حیوانات و پرندگان بحث می‌شود (ص ۹۷ ـ ۲۰۹). در بعضی نسخه‌های خطی و نسخه‌های تصحیح شده، پس از این بخشها مطالب مختلفی آمده است که نمی‌توان همهٔ آنها را از مؤلف کتاب دانست و چه بسا از سوی کاتبان افزوده شده باشد. از آن جمله است پرسشهای عبدالله‌بن سلام از پیامبر (ص) (کراچکوفسکی، همانجا). سرانجام بخش قابل توجهی پیرامون معادشناسی به کتاب افزوده شده است که با قصیده‌ای پایان می‌پذیرد. بخش جهان‌شناسی بی‌گمان متأثر از کتاب *البدء والتاریخ* بوده و حتی به آن نیز استناد شده است (ص ۲۴۹، ۲۵۰). شرح مربوط به کشورهای اروپا، شمال آسیا و هندوستان به ندرت در کتاب آمده است. جالب‌ترین بخش کتاب مربوط به اخبار افریقا، عربستان و سوریه است. مؤلف دربارهٔ اقوام ساکن اطراف رود ولگا، برداسها، بلغارها و روسها بر پایهٔ نوشته‌های مسعودی و سلام ترجمان نیز مطالبی نگاشته است (ص ۸۵ ـ ۹۳). منقولات وی از ابن‌فضلان گویا مستقیماً از خود وی صورت نگرفته، بلکه از طریق مؤلفان دیگر بوده است (کراچکوفسکی، IV/493).

با وجود چندگونگی بسیار در محتوا، در بخشهای مختلف کتاب مطالب و نکات ارزشمندی می‌توان یافت. آماری مؤلف «تاریخ مسلمانان سیسیل[2]» بر آن است که از مطالب جالب ابن‌وردی، نوشتهٔ او دربارهٔ پل ۱۵۰ متری است که تراپانی را به سیسیل متصل می‌کرده است (نک: کراچکوفسکی، IV/494). تشنر[3] ضمن بررسی اخبار قسطنطنیه پیش از ظهور دولت عثمانی معلوم داشت که کامل‌ترین شرح را ابن‌وردی در کتاب خود آورده است (نک: همانجا).

مآخذ: آماری، میکله، *المکتبة العربیة الصقلیة*، لایپزیک، ۱۸۵۷م؛ ابن‌ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ابن‌وردی، سراج‌الدین، *خریدة العجائب*، بیروت، ۱۹۳۹م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سوسه، احمد، *الشریف الادریسی فی الجغرافیا العربیة*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ نیز:

EI[1], S; GAL; Ferrand, G., "Ibn al Wardi", *Relation de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks à l'extrêmeorient du VIII[e] au XVIII[e] siècles*, Frankfurt, 1986; Krachkovskiĭ, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957, vol. IV.

عنایت‌الله رضا

اِبْنِ وَرْسَنْد، نک: بجلیه.

اِبْنِ وَزّان، ابوالقاسم ابراهیم بن عثمان (د ۱۰ محرم ۳۴۶ ق / ۱۴ آوریل ۹۵۷ م)، نحوی، ادیب‌ولغت شناس (زبیدی، ۲۴۷). وی احتمالاً در قیروان تولد یافته است، در دوران جوانی در علم نحو و لغت به گونه‌ای پیشرفت کرد که استادش ابومحمد عبدالله بن محمد (د ۳۰۸ ق) پاسخ بسیاری از سؤالات را بر عهدهٔ او می‌گذاشت و به برتری وی برخویشتن معترف بود (همانجا؛ قفطی، ۱/۱۷۳). ابوعلی قالی نیز از جملهٔ استادان اوست که چون به اندلس سفر کرد (پس از ۳۳۰ ق) و در قیروان اقامت گزید، ابن وزّان شرح *غریب الحدیث* ابوعبید هروی را نزد او خواند و از گنجینهٔ دانش وی بهره برد (زبیدی، همانجا). وی حافظه‌ای بسیار قوی داشت. در آغاز، کتاب سیبویه و آثار فراء را حفظ کرد. سپس کتابهای *مصنف الغریب* ابوعبید قاسم بن سلام (د۲۲۴ ق)، *اصلاح المنطق* ابن سکّیت، *کتاب‌العین* خلیل و بسیاری دیگر از کتابهای لغت را به حافظه سپرد (همانجا؛ یاقوت، ۱/۲۰۳).

زبیدی در ستایش وی گوید: «شاید در علم لغت و نحو هیچ کس به مقام او نرسیده باشد». سپس می‌افزاید: «این امر دست کم در زمان خود وی مسلم است». آنگاه توانایی او را در استنباط مسائل نحوی و لغوی می‌ستاید (ص ۲۴۷ ـ ۲۴۸).

---

1. Miller   2. *Storia dei Musulmani di Sicilia.*   3. Franz Taeschner

این ویژگیها موجب شده بود که برخی مقام وی را از بزرگانی چون مازنی، ابن سکیت، مُبَرِّد، ثعلب و ابن نحّاس برتر بدانند (نک: همو، ۲۴۷) و از او به عنوان «شیخ مغرب در نحو و لغت» یاد کنند (ذهبی، ۷۳/۲؛ ابن فرحون، ۲۷۸/۱). وی در نحو به روش اهل بصره تمایل داشت، هر چند که از روش کوفیان نیز آگاه بود (زبیدی، همانجا). ابن وزان با همهٔ تبحّری که در علوم شعر و لغت داشت ـ جز در اواخر عمر (همانجا؛ یاقوت، ۲۰۴/۱) ـ به سرودن شعر نپرداخت و چندان دوست نداشت که به شاعری مشهور و متصف شود (زبیدی، ۲۴۸). روایتی که زبیدی در تقطیع شعر از او نقل کرده، نشان دهندهٔ چیره دستی وی در علم عروض است (همانجا). یاقوت اشاره می‌کند که ابن وزان تألیفاتی داشته، اما کسی کتابی به او نسبت نداده است (همانجا). احتمالاً قول زبیدی آنجا که می‌گوید: «لهُ اوضاعٌ فی النحو واللغة» موجب شده است که یاقوت او را صاحب تألیفات بداند. اما به گمان ما مراد زبیدی آن است که وی در این دو علم، نظریات خاصی داشته که خود او به برخی از آنها اشاره کرده است (زبیدی، همانجا).

مآخذ: ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ یاقوت، *ادبا*.

رضوان مساح

اِبْنِ وَزیر، عبدالله بن احمد (۱۳۰۲ ـ مق ۱۳۶۷ ق / ۱۸۸۵ ـ ۱۹۴۸ م)، سیاستمدار، عالم زیدی و وزیر امام یحیی که سپس به امامت یمن دست یافت. وی داماد امام یحیی و از خاندان وزیر، یکی از خاندانهای هاشمی مشهور یمن، به شمار می‌رفت. زندگی او را با توجه به مناصب مختلف و نقشی که در اوضاع سیاسی یمن داشت، می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: دورهٔ نخست زندگی او در برگیرندهٔ تکاپوهایش در دستگاه امام یحیی به عنوان سیاستمداری مورد اعتماد او و دورهٔ دوم شامل فعالیت برای کسب قدرت و مخالفت با امام یحیی و اشغال منصب امامت است.

در دورهٔ نخست، ابن وزیر که از مشاوران نزدیک امام یحیی بود، به حکومت حدیده منصوب شد و در ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۴ م آشوب اهالی منطقه جوف در شرق یمن و نیز شورش قبایل شمال صنعا را که بر ضد امام یحیی بود، سرکوب کرد (عرشی، ۹۴؛ زرکلی، *اعلام*، ۷۰/۴). همچنین پس از درگیریهایی که میان یمن و عربستان سعودی بر سر مسائل مرزی ایجاد شد، به نمایندگی از سوی امام یحیی به عربستان رفت و در ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م معاهدهٔ طائف را با سعودیها امضا کرد؛ در پایان همان سال نیز در رأس حاجیان یمنی به مکه رفت و گفته‌اند در توطئهٔ نافرجام قتل عبدالعزیز بن سعود پادشاه عربستان دست داشت. پس از آن ابن وزیر بار دیگر امارت حدیده یافت و سپس امام یحیی او را به صنعا فراخواند و به ریاست وزرا برگزید. این منصب جدید نفوذ او را میان علما، فرماندهان نظامی و امرا و قضات یمن افزایش داد (همان، ۷۱/۴)، اما وقتی امام یحیی برخلاف نظر زیدیان یکی از فرزندان خود به نام سیف‌الاسلام احمد را به ولایتعهدی برگزید، ناخشنودی خاندان وزیر و دیگر بزرگان سادات و حتی سایر فرزندان خود را برانگیخت و این خود از مهم‌ترین عواملی بود که بعدها سبب فروپاشی حاکمیت امام یحیی شد (همانجا؛ صائدی، ۹۰، ۹۱، ۹۴)؛ زیرا مخالفان این انتصاب در ۱۳۵۶ ق در شهر زبید اجتماع کردند و چنین نهادند که ابن وزیر پس از امام یحیی جانشین او گردد (همو، ۹۲ ـ ۹۳). امام یحیی پس از گفت‌وگوهای بسیار که نزدیک به یک سال به درازا کشید، توانست با برانگیختن علی حمود شرف‌الدین، رئیس یکی از خاندانهای مشهور یمن که به امام یحیی پیوسته بود، ابن وزیر را وادارد تا ولایتعهدی احمد فرزند امام یحیی را بپذیرد. با اینهمه مخالفت بزرگان یمن همچنان ادامه یافت و خاندان وزیر در پی فرصت مناسبی بود تا قدرت را به چنگ آورد (گولوبوفسکایا، ۱۷۳، ۱۷۴). به همین جهت برخی از محققان برآنند که بیعت خاندان وزیر با سیف‌الاسلام احمد، واقعی نبوده است و اینکه پس از آن آزادی‌خواهان مخالف امام یحیی، بر ابن وزیر فراهم آمدند، مؤیّد این نظر تواند بود (صائدی، ۹۳). گویا امام یحیی نیز از مخالفت باطنی ابن وزیر و محبوبیت او بیمناک شده بود که پس از چندی افراد خاندان وزیر را از مناصبشان برکنار کرد و فرزندان خود را به جای آنان گماشت. این کار سبب شد تا آزادی‌خواهان یمن با درک رقابت خاندان وزیر با امام یحیی، به ابن وزیر رو بیاورند (سلال، ۲۱۴).

دورهٔ دوم زندگی ابن وزیر از اینجا و برای کسب قدرت و مخالفت با امام یحیی آغاز می‌شود که به انقلاب ۱۹۴۸ م انجامید.

دربارهٔ گرایش آزادی‌خواهان به ابن وزیر و نیز تمایل او به همکاری با آنان دیدگاههای گوناگونی وجود دارد؛ از جمله اینکه گفته‌اند: آزادی‌خواهان یمن از آن رو ابن وزیر را به رهبری برگزیدند که می‌خواستند به وسیلهٔ او گام نخست مبارزه را برای انتقال از نظام امامت به نظام جمهوری بردارند (صائدی، ۱۷۸)، یا خاندان وزیر از این جهت با جنبش پیوند یافتند که می‌اندیشیدند از این راه به امامت خواهند رسید (همو، ۹۴). یا مخالفان امام یحیی، ابن وزیر را به سبب جایگاه و منزلت او در میان رؤسای قبایل، به رهبری انتخاب کردند (همو، ۶۴). نیز گفته‌اند (سعید، ۱۳۶) ابن وزیر خود در پی کسب مقام امامت بود و به اعتبار اینکه پیش‌تر یکی از نیاکان او این منصب را داشته، آن را حق خود می‌دانست. به هر حال ابن وزیر اعلام کرد که پس از به قدرت رسیدن، خواستهای آزادی‌خواهان را تحقق خواهد بخشید. سیفُ‌الحق ابراهیم فرزند ناخشنود امام یحیی نیز به مخالفان پیوست و بدین ترتیب گروههای مخالف شامل زمین‌داران، بازرگانان، افسران ارتش که مرکز آنان در عدن تحت‌الحمایهٔ بریتانیا بود، به انتقاد از حکومت امام یحیی پرداختند (گولوبوفسکایا، ۱۹۲). برخی از گزارشها نیز حاکی از پیوند جنبش اخوان‌المسلمین با ابن وزیر است (صائدی، همانجا). سعید (ص ۱۳۷) با احتیاط از نقش بریتانیا در

تقویت جنبش ضد امام یحیی یاد کرده است.

نخستین گام آزادی‌خواهان، تلاش برای نفوذ به کاخ امام یحیی و کشتن وی بود. در ۱۳۶۷ ق یک تن از سوی «جمعیة الیمنیة الکبری» مأمور کشتن امام شد، اما ناکام ماند و جبههٔ مخالفان به گمان توفیق در قتل امام، این خبر و قدرت یافتن ابن وزیر را شتابزده به دنیا مخابره کردند (ماکرو، 79). امام یحیی پس از آگاهی از توطئه، ابن وزیر را دستگیر کرد، اما وی به امام قبولاند که در این توطئه مداخله نداشته و قصد آزادی‌خواهان از ذکر نام او، تشدید آشوب بوده است (لاشید، ۸۵، حاشیهٔ ۲). صائدی اخبار مربوط به توطئهٔ قتل امام یحیی و ماجراهای پس از آن را بدان سبب که به عقیدهٔ او آزادی‌خواهان در آغاز خواستار قتل امام نبودند، بدیدهٔ تردید نگریسته و به نقل از شماحی مؤلف *الیمن الانسان* آورده که این حیلهٔ سیف‌الاسلام احمد ولیعهد بود که می‌خواست بدین ترتیب به صنعا احضار شود و خاندان وزیر را سرکوب کند (ص ۲۰۴). با اینهمه سرانجام در ۶ ربیع‌الآخر ۱۳۶۷ ق / ۱۷ فوریهٔ ۱۹۴۸ م امام یحیی در حومهٔ شهر صنعا توسط گروهی از آزادی‌خواهان یمن کشته شد و ابن وزیر به قدرت رسید. وی دروازه‌های صنعا را بست و بسیاری از نزدیکان امام یحیی را دستگیر کرد و طی درگیریهایی ۳ تن از فرزندان امام نیز کشته شدند. روز بعد رسماً اعلام شد که ابن وزیر به امامت برگزیده شده است (او بالانس، ۸۴، ۸۵).

خواسته‌های آزادی خواهان برای آیندهٔ یمن، بر اساس «المیثاق الوطنی المقدس» و شامل تأسیس مجلس شورا و وزارتخانه‌ها و هماهنگی میان قوانین شرعی و مدنی بود و ابن وزیر پیش از این گفته بود که بر اساس آن عمل خواهد کرد (گراسیموف، ۲۶). عمده‌ترین هدف این برنامه انتقال یمن از نظام سیاسی فردی متکی بر قداست رهبر، به نظام سیاسی دارای قانون اساسی و مبتنی بر تفکیک قوا بود (عفیف، ۸۸). از این رو ابن وزیر بی‌درنگ به تشکیل کابینهٔ وزرا اقدام کرد و سیف الحق ابراهیم فرزند امام مقتول را ریاست وزرا داد (اوبالانس، ۸۶). ابراهیم پس از دریافت خبر قتل پدرش مأمور شد تا پیش از ترک عدن، تمایل دولت جدید را در زمینهٔ همکاری با بریتانیا به حکومت عدن اعلام کند. این امر سبب شده تا سعید (ص ۱۳۸ - ۱۳۹) بر ارتباط میان مخالفان امام یحیی وابن وزیر با حکومت بریتانیایی عدن تأکید کند. هر چند وی معتقد است که حکومت لندن شتابی در به رسمیت شناختن ابن وزیر نداشت و بیشتر منتظر نتیجهٔ تکاپوهای آزادی‌خواهان بود، با اینهمه به نوشتهٔ ریحانی (۱۱۱/۱) ابن وزیر در آغاز پاره‌ای گرایشهای ضد انگلیسی داشته است. گفته‌اند که چون انگلستان به معادن نفت یمن چشم دوخته بود و امام یحیی مخالف اعطای امتیاز به بیگانگان بود، از این روی می‌توان گرایش انگلستان به تغییر حکومت در یمن را دریافت (براوی، ۲۳۲). اما دربارهٔ رابطهٔ ابن وزیر یا به طور کلی آزادی‌خواهان یمن با بریتانیا اسناد درخور اعتمادی در دست نیست.

سرسخت‌ترین دشمن حکومت ابن وزیر، سیف‌الاسلام احمد فرزند امام یحیی بود که ولیعهد او نیز به شمار می‌رفت. او پس از قتل پدرش، با گروهی از هواداران خود به منطقهٔ حجه رفت و در آنجا خود را امام الناصرلدین الله، و عبدالله بن وزیر را غاصب خواند (گولوبوفسکایا، ۱۹۵). از این زمان به بعد عملاً این دو گروه رویاروی هم قرار گرفتند.

هنوز چند روزی از اعلام حکومت ابن وزیر نگذشته بود که میان صفوف آزادی‌خواهان نیز اختلاف افتاد. آزادی‌خواهان وابسته به «الأحرار الیمنیّون» که می‌دانستند اندیشهٔ سیاسی ابن وزیر تفاوت چندانی با امام یحیی ندارد، اما به سبب موقعیت وی و نیز به قصد رهایی از نظام کهن، او را به رهبری برگزیده بودند، دریافتند که اگر ابن وزیر به استوار ساختن پایه‌های حکومت خود موفق گردد، آنان را تصفیه خواهد کرد (همو، ۱۹۷). از سوی دیگر کسانی که در گروه «الأحرار الیمنیّون» نبودند، به ابن وزیر اعتراض داشتند که چرا مناصب مهم به «احرار» داده شده است. آنان بر این باور بودند که این مناصب را به اشخاص صاحب نفوذ شهرها و قبایل باید داد. به دنبال اینگونه اعتراضها ابن وزیر افراد وابسته به حرکت احرار را از کار برکنار کرد و افزون بر آن به جای کارگزاران شافعی، زیدیان را به کار گماشت (همو، ۱۹۸).

فشارهای سیف‌الاسلام احمد از بیرون و درگیریهای درونی، پایه‌حکومت ابن وزیر را بسیار سست گردانید. آشفتگی در کشور اوج گرفت و صنعا مورد تهدید قبایل هوادار ولیعهد قرار گرفت. ابن وزیر کوشید با جلب حمایت دولتهای عرب و غیر عرب، موافقت آنان را برای پشتیبانی از حکومت خود کسب کند. از این رو به جامعهٔ عرب و ملک عبدالعزیز پادشاه عربستان متوسل شد (زرکلی، شبه *الجزیرة*، ۱۳۰۱ - ۱۳۰۲). عبدالعزیز در پاسخ ابن وزیر، بی‌آنکه حکومت او را رسماً تأیید کند، این کار را به رأی هیأتی که از سوی جامعهٔ عرب مأمور بررسی اوضاع یمن خواهد شد، موکول کرد که آن هم بی‌نتیجه ماند (همان، ۱۳۰۳). در این حال قبایل هوادار سیف‌الاسلام احمد به محاصرهٔ صنعا پرداختند. ابن وزیر به تهدید شورشیان پرداخت، اما کاری از پیش نبرد و مددجویی او از عبدالعزیز سعودی و جامعهٔ عرب نیز به جایی نرسید (همان، ۱۳۰۶، ۱۳۰۹).

سیف‌الاسلام احمد به یاری قبایلی که با ابن وزیر بیعت نکرده بودند و دیگر هواداران خود، با یورش نهایی به صنعا در ۱۳ مارس ۱۹۴۸ به حکومت ابن وزیر پایان داد. برخی از هواداران او گریختند و ابن وزیر به همراه گروهی از یارانش دستگیر شد (سعید، ۱۴۳ - ۱۴۴؛ ماکرو، 81) و سیف‌الاسلام در ۳ جمادی‌الاول ۱۳۶۷ ق/ ۱۴ مارس ۱۹۴۸ م به امامت یمن رسید. وی ابن وزیر و گروهی از همراهانش را به زنجیر کرد و به حجه فرستاد (همو، 82) و در یک محاکمه که چندان به درازا نکشید، ابن وزیر و برخی از یارانش به اتهام خیانت و نقض بیعت با امام در همان سال اعدام شدند و اموالشان مصادره گردید (سعید، ۱۴۴).

عدم تأیید همگانی در داخل کشور، ناتوانی مالی و نظامی، اختلاف میان آزادی‌خواهان، ترکیب نامتجانس نیروهای سازندهٔ حکومت ابن وزیر و عدم همکاری رؤسای قبایل از جمله عواملی بودند که سبب فروپاشی فرمانروایی کوتاه مدت ابن وزیر شدند.

مآخذ: اوبالانس، ادگار، *الیمن، الثورة و الحرب حتی عام ۱۹۷۰*، ترجمهٔ عبدالخالق محمد لاشید، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ براوی، راشد، «الانقلاب الاخیر فی المین»، *ثلاث وثائق عربیه عن ثورة ۱۹۴۸*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ریحانی، امین، *ملوک العرب*، به کوشش آلبرت ریحانی، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ همو، *شبه الجزیرة فی عهد الملک عبدالعزیز*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ سعید، امین، *الیمن*، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹ م؛ سلال، مشیر عبدالله و دیگران، *وثائق الاولی عن الثورة الیمنیة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ صائدی، احمد قائد، *حرکة المعارضة الیمنیة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ عرشی، حسین بن احمد، *بلوغ المرام فی شرح مسک الختام*، به کوشش انستاس ماری کرملی، بیروت، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م ؛ عفیف، احمد جابر، *الحرکة الوطنیة فی الیمن*، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ گراسیموف، اولیگ، «ولادة حرکة المعارضة فی شمال الیمن»، ترجمهٔ احمد حسن سعید، *دراسات یمنیة*، ۱۹۸۲ م، شم ۸ و ۹؛ گولوبوفسکایا، ایلینا، *ثورة ۲۶ سبتمبر فی الیمن*، ترجمهٔ قائد محمد طربوش، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ لاشید (نک‍ : هم‍ اوبالانس)؛ نیز:
Macro, Eric, *Yemen and the Western World*, London, 1967.

منصور صفت‌گل

اِبْنِ وَصیفْ شاه، ابواسحاق ابراهیم‌بن وصیف شاه (یا سیف شاه)، مورخ مصری. حاجی خلیفه (۱/ ۳۰، ۶۱۳) درگذشت او را در ۵۹۹ ق / ۱۲۰۳ م و بغدادی (۱/ ۱۰) در ۵۹۶ ق / ۱۲۰۰ م دانسته است. بعضی دیگر چون خالدوف (I/446) و بروکلمان (GAL, I/409; GAL,S, I/574) وی را تا ۶۰۶ ق / ۱۲۰۹ م زنده دانسته‌اند. این نظر با توجه به یکی از آثار خطی وی با عنوان *جواهر البحور و وقائع الامور* که وقایع مصر را تا ۶۰۶ ق ثبت کرده است (*فهرس المخطوطات المصورة*، ۲/ ۱۰۸)، درست می‌نماید.

ابن وصیف‌شاه یکی از بزرگان مصر در عصر خویش بوده و احتمالاً در روضه، یکی از جزایر نیل نزدیک قاهره زندگی می‌کرده است (مصطفی، ۲/ ۱۹۴). او چند اثر تاریخی از خود بر جای نهاده که مورخان بعدی چون قلقشندی (۱/ ۳۶۹، ۲/ ۲۹۳، ۳۲۲، ۵/ ۴۸۲)، مقریزی (جم) و ابن‌تغری بردی (۱/ ۳۸) از آنها بهره جسته‌اند.

آثار: *العجائب الکبیر*، که مختصر آن توسط کارادُوو[1] در ۱۸۹۸ م در پاریس به چاپ رسیده است (مصطفی، همانجا). نسخهٔ خطی کامل آن به شمارهٔ ۶۸۷ در موزهٔ بریتانیا (ریو، 468) و نسخه‌ای دیگر از آن در انستیتو خاورشناسی شوروی به شمارهٔ ۹۵۹۴ موجود است (*خالدوف*، همانجا). اثر دیگر وی، *جواهر البحور و وقائع الامور و عجائب الدهور فی اخبار الدیار المصریة* است و چنانکه گفته شد، مشتمل بر حوادث مصر تا ۶۰۶ ق است (مصطفی، همانجا؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، همانجا) و نسخ متعددی از آن در موزهٔ گوتا (پرچ، III/257)، وین (فلوگل، II/147)، پاریس (دوسلان، I/330) و لایپزیک (فولرس، 211) موجود است. آثار دیگری نیز برای او بر شمرده‌اند، چون: *اخبار مدینة السوس* (حاجی خلیفه ۱/ ۳۰؛ ابن ایاس، ۱(۱)/ ۶۵) و *نزهة الغیضة فی فضایل الروضة* (مصطفی، بغدادی، همانجاها).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، قاهره، ۱۴۰۲ ق؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ مصطفی، شاکر، *التاریخ العربی والمؤرخون*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ نیز:
De Slane; Flügel, Gustav, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, Wien, 1862; GAL; GAL,S; *Khalidov*; *Pertsch*; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts*, London, 1894; Vollers, K., *Katalog der islamischen,... Handschriften*, Leipzig, 1906.

تهار مقیمی

اِبْنِ وَفا، ابوالحسن علی‌بن‌محمدبن محمد بن وفا، مفسر، فقیه، ادیب، شاعر و صوفی مشهور سدهٔ ۸ ق مصر. او را قریشی و انصاری و نیز اصل وی را از اسکندریه دانسته‌اند (سخاوی، ۶/ ۲۱؛ داوودی، ۱/ ۴۳۷). اغلب مآخذ تولد او را در ۷۵۹ ق / ۱۳۵۸ م، در قاهره ضبط کرده‌اند، اما شعرانی (۲/ ۲۲) به خط خود او دیده که تاریخ تولدش را صبح یکشنبه ۱۱ محرم ۷۶۱ ق / ۳ دسامبر ۱۳۵۹ م نوشته است. او بسیار باهوش و تیزبین بود، چنانکه در کودکی شگفتی پدر را که خود صوفی و شاعر بود، برانگیخت. در حالی که کمتر از ۲۰ سال داشت، اجازه یافته بود که در مجامع سخن بگوید (ابن حجر، *انباء*، ۵/ ۲۵۶؛ سیوطی، ۳۰۴). برخی مآخذ، اجازه دهنده را پدرش دانسته‌اند، در حالی که ابن وفا پدرش را در کودکی از دست داده بود (نک‍ : ابن حجر، *الدرر*، ۶/ ۳۲۶) و او و برادرش احمد تحت سرپرستی و تربیت شمس‌الدین‌محمدزیلعی قرار گرفته بودند (سخاوی، همانجا؛ ابن‌عماد، ۷/ ۷۱) و احتمالاً این اجازه از سوی زیلعی بوده است. ابن وفا در ۱۷ سالگی به جای پدر برمسند ارشاد نشست و به زودی شهرتی عظیم یافت. او در تصوف تابع طریقت شیخ ابوالحسن شاذلی بود و گفته‌اند که اذکار و ادعیه‌ای موزون و آهنگ‌دار به مریدانش تعلیم داده بود که سبب جلب توجه و جذب قلوب عامهٔ مردم شده بود (ابن حجر، *انباء*، ۵/ ۲۵۵؛ منوفی، ۲/ ۲۵۵). ابن وفا مردی خوش سیما و باوقار بود و ظاهری آراسته داشت و به ندرت درمیان مردم ظاهر می‌شد. اصحاب و پیروانش در تکریم و تعظیم او سخت استوار بودند و از بذل مال در راه او دریغ نداشتند، تا آنجا که در دوستی و تعظیم او به غلو منسوب شدند (سخاوی، شعرانی، همانجاها؛ نبهانی، ۲/ ۳۵۹). گفته شده که او شیخی صاحب کرامت بود و کراماتی هم به او نسبت داده‌اند (شعرانی، همانجا؛ نبهانی، ۲/ ۳۵۸-۳۵۹). ابن وفا دارای اشعار و موشحاتی است در موضوعات و مضامین عرفانی و به گمان برخی از نویسندگان از اشعار او و پدرش بوی اتحاد و الحاد به مشام می‌رسد (ابن حجر، همان، ۵/ ۲۵۶). نوشته‌اند که وی مالکی مذهب بوده است، اما اینکه او در اواخر عمر در خانهٔ خود منبری قرار داده بود و همانجا با اصحاب خویش نمازجمعه برپا می‌داشت، با مذهب مالکی مغایرت دارد (ابن عماد، ۷/ ۷۰، ۷۲). او در ذیحجهٔ ۸۰۷ / ژوئن ۱۴۰۵ در سرای خویش

---

1. Carra de Vaux

واقع در الروضة (قاهره) وفات یافت و در قرافه در کنار مقبرهٔ پدرش مدفون گشت (همانجا؛ داوودی، سخاوی، همانجاها)، اما اینکه شعرانی وفات او را ۸۰۱ق ضبط کرده است (همانجا)، درست به‌نظر نمی‌رسد.

آثار: از ابن وفا تألیفات بسیار در تصوف و تفسیر و فقه در دست است که از آن جمله‌اند:

الف ـ آثار خطی: ۱. *الباحث علی الخلاص من سوءالظن بالخواص* یا *الباعث علی الخلاص فی احوال الخواص* (*فهرس مخطوطات*، ۴/۶ـ۷؛ قس: ابن حجر، همانجا؛ ابن عماد، ۷۱/۷)؛ ۲. *حزب ابن وفا* یا *حزب السادات* (حتی، 602؛ ازهریه، ۳۴۸/۶)؛ ۳. *الدرجة العلیا فی معاریج الانبیاء* (سید، ۳۱۳/۱)؛ ۴. *دیوان* (حتی، 37؛ ازهریه، ۱۰۶/۵؛ ESC², I/295)؛ ۵. *ذکر الاخبار الواردة فی فضیلة الاذکار* (علوش، ۱ (۲) / ۲۱۶)؛ ۶. *رسالة فی التصوف* (خدیویه، ۸۵/۲؛ GAL, II/147)؛ ۷. *صلاة یاصلوات* (ظاهریه، ۲۵۳/۲؛ GAL, S, II/149)؛ ۸. *العروش* (آربری، III/84؛ زرکلی، ۷/۵)؛ ۹. *کشف مرآت العیون* (GAL, S، همانجا)؛ ۱۰. *لباس الفتوة* (ازهریه، ۶۲۳/۳)؛ ۱۱. *المدخل الی معرفة الاسماء الالهیة* (*فهرس مخطوطات*، ۲۴۰/۵)؛ ۱۲. *المسامع الربانیة* (خدیویة، ۱۳۵/۲، ۵/۷؛ GAL، زرکلی، همانجاها)؛ ۱۳. *مفاتیح الخزائن العالیة* (یا *العلیة*) در تصوف (خدیویه، ۱۳۶/۲، ۵/۷؛ GAL, S، همانجا؛ کحاله، ۲۳۲/۷؛ بغدادی، *ایضاح*، ۵۲۰/۲)؛ ۱۴. *موشحات* (آلوارت، III/223؛ زرکلی، همانجا)؛ ۱۵. *واردات الهیّة* (ازهریه، ۶۴۹/۳)؛ ۱۶. *الوصایا* (خدیویه، ۶/۷، ۱۰۸؛ GAL, S, IV/724)؛ ۱۷. کتاب (ازهریه، ۶۱۷/۳).

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *تفسیر القرآن* (سخاوی، ۲۲/۶؛ ابن عماد، ۷۱/۷؛ کحاله، همانجا)؛ ۲. *فصول مواعظ* (ابن حجر، همانجا)؛ ۳. *الکوثر المترع فی الابحر الاربع*، در فقه (ابن حجر، ابن عماد، همانجاها)؛ ۴. *بغیة الرائد فی الدرر الفرائد* (بغدادی، هدیه، ۷۲۷/۱)؛ ۵. *خزینة الفضائل وسفینة الافاضل*، که به گفتهٔ بغدادی نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ فیض الله در ترکیه موجود است (همانجا)؛ ۶. *مرتضع ثدی الشفاء من منح الله تعالی علی ابن الوفاء* (همانجا).

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ازهریه، *فهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ خدیویه، *فهرست*؛ داوودی، علی بن احمد، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ـ۱۳۵۵ ق؛ سید، خطی؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۱۵ ق؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۹۵۴ م؛ *فهرس مخطوطات جامعة الریاض* (ملک سعود)، ریاض، ۱۹۸۲ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ منوفی، محمود ابوالفیض، *جمهرة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; ESC²; GAL; GAL,S; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, London, 1938.

حسین لاشی

اِبْنِ وَکیع، ابومحمد حسن بن علی (د ۳۹۳ ق / ۱۰۰۳ م)، ادیب و شاعر مصری. وکیع لقب نیای دوم او محمد بن خلف است (ابن خلکان، ۱۰۶/۲ ـ ۱۰۷؛ نک: ابن ندیم، ۱۲۷؛ ابن جوزی، ۱۵۲/۶). ابن وکیع که در اصل بغدادی بود، در تِنّیس مصر تولد یافت (ابن خلکان، ۱۰۴/۲). نیایش وکیع (د ۳۰۶ ق / ۹۱۸ م) که قاضی اهواز و برخی شهرهای دیگر بود، در فقه، قرآن، نحو، تاریخ و شعر دست داشت و از جملهٔ تألیفات او کتاب *اخبار القضاة* چاپ شده است (همانجاها).

ابن وکیع که گویند لکنت زبان داشت، گویا هرگز نخواست شاعری را پیشهٔ خود سازد و از این راه امرار معاش کند، از این رو در شهر خود به سمساری مشغول شد (صفدی، *الوافی*، ۱۱۵/۱۲؛ ابن شاکر، ذیل وقایع ۳۹۳ ق).

از برخی آثار ابن وکیع برمی‌آید که وی اصولاً طبعی آرام و قانع داشته است. او خود در یک دوبیتی اشاره می‌کند که همت او به گمنامی قانع و خرسند است و به همین جهت گوشهٔ عافیت و سلامت را برگزیده است (ابن خلکان، ۱۰۵/۲ ـ ۱۰۶). با اینهمه او از برخی خوشگذرانیها و شادخواریها روی برنمی‌تافت (نک: صفدی، همانجا). در مآخذ پیشین به مذهب او اشاره‌ای نکرده‌اند، ولی کراجکی (ص ۱۲۹) از او قطعه‌ای در مدح امیرالمؤمنین علی (ع) نقل کرده که شاید بر تشیع او دلالت داشته باشد. امین (۱۶۱/۵) نیز به استناد همین شعر، او را شیعی می‌داند. وی عاقبت در زادگاه خود درگذشت و در گورستان الکبری به خاک سپرده شد و بر سر گور او گنبدی بنا نهادند (ابن خلکان، ۱۰۶/۲؛ ابن شاکر، همانجا).

ثعالبی (۳۱۷/۱) او را شاعری چیره دست و عالمی جامع وصف کرده که در زمان خود از تمامی همگنان پیشی گرفته بود و «بدایعی در سخن داشته که اوهام را مسحور و افهام را تسخیر می‌کرده است». دیگران (ابن خلکان، ۱۰۴/۲؛ ابن فضل‌الله، ۲۵۸/۱۵) نیز او را با اوصافی از این قبیل ستوده‌اند. ذهبی (۶۴/۱۷) نیز که وی را دانشمندی علامه و شاعری بلیغ به شمار آورده، در تأیید ادعای خود به کتاب *المنصف* او در سرقات متنبّی و نقد شعر او، استناد کرده است. با اینهمه، از آنجا که او در این کتاب بر متنبی خرده گرفته، بسیاری از بزرگان ادب، بر او تاخته و کتابهایی نیز در رد او و دفاع از متنبی نوشته‌اند (نک: صفدی، همان، ۱۱۴/۱۲ ـ ۱۱۶، *نصرة*، ۱۸۱؛ ابن شاکر، همانجا) و از جملهٔ آنان ابن جنی است که کتابی با عنوان *النقض علی ابن وکیع فی شعر المتنبّی و تخطئته* در پاسخ او نوشته است (یاقوت، ۱۱۳/۱۲).

ابن وکیع را نصّار (ص ۱۴) به حق شاعر «گل و شراب» خوانده، زیرا علاوه بر قصیدهٔ چهار فصل او، حدود ۲۰ قطعه و قصیده از مجموع ۸۳ شعر موجود در *دیوان*، به وصف بهار و گل اختصاص دارد و نام انبوهی گل چون، شقایق، آس، بنفسج، آذریون، بهار، کافور و جلّنار یا میوه‌هایی چون زردآلو، نارنج، ترنج و زیتون در میان این اشعار پراکنده است. در کنار شعر «گل و بهار»، ۱۹ قصیده و قطعه در

باب خمر سروده شده است، بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که برای مضامین دیگری چون غزل و هجا و اندرز جای زیادی باقی نمی‌ماند.

این گروه از اشعار ابن وکیع، همه روان و پاک و خالی از پیچ و تابهای لغوی و معنایی است و صنعت گویی هیچ گاه مورد نظر شاعر نبوده است. لطافت این اشعار موجب شده که نویسندگان پس از او، مقدار در خور توجهی از آنها را نقل کنند. مثلاً ثعالبی (۳۱۸/۱ـ ۳۴۳) در کنار انبوهی شعر، قصیدهٔ مربعهٔ (قصیده‌ای که به قطعات دو بیتی بخش شده و هر دو بیتی، ۴ قافیهٔ مشترک دارد) او را نقل کرده و ارجوزهٔ نسبتاً مفصل او را نیز، در وصف فصول چهارگانهٔ سال (ستایش بهار و نکوهش سه فصل دیگر) آورده است (نیز نک‍: نویری، ۱۷۹/۱ ـ ۱۸۳).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *دیوان*. از *دیوان* شعر او که ابن خلکان (همانجا) نیز در اختیار داشته، اینک نسخه‌ای در کتابخانهٔ قدّور حلب موجود است (نک‍: GAS, II/657)، اما نصار که از وجود این نسخه بی‌اطلاع بوده، خود به جمع‌آوری اشعار ابن وکیع از منابع مختلف پرداخته و ۸۳ قطعه و قصیده را در مجموعه‌ای با عنوان *ابن وکیع التنیسی، شاعر الزهر و الخمر* در قاهره (۱۹۵۳ م) به چاپ رسانده است. هلال ناجی در مجلهٔ *المورد* (۱۹۷۳ م) مستدرکی بر این کتاب نوشته و آن را در کتاب خود، به نام *هوامش تراثیة*، نیز آورده است (نک‍: طاهر، ۲۲۴)؛ ۲. قصیدهٔ مزدوجه یا ارجوزه، در وصف فصول چهارگانهٔ سال، همراه با *قصیدة النونیة الهزلیة* ابوالقاسم واسانی در ۱۳۰۲ ق در دمشق چاپ شده است؛ ۳. *المنصف فی نقد الشعر و بیان سرقات المتنبّی و مشکل شعره*، که مجلد اول آن با تعلیقات محمد رضوان دایه، در ۱۹۸۲ م در دمشق چاپ شده است. برخی از نویسندگان معاصر (عواد، ۲۸۰) نام آن را *المنصف للسارق و المسروق من المتنبّی* و برخی (مثلاً بغدادی، هدیه، ۲۷۳/۱)، *المنصف فی الدلالات علی سرقات المتنبّی* خوانده‌اند.

ب ـ خطی: ۱. *آداب المحبین و نزهة العاشقین*، متضمن قصاید و قطعاتی از ابن وکیع و چند شاعر دیگر در ۸۸ صفحه، در موزهٔ عراق (نقشبندی، ۱۶)؛ ۲. نسخهٔ قصیده‌ای، موجود در برلین به شمارهٔ ۷۵۸۹ (GAL, I/91).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *الاخوان* (بغدادی، *ایضاح*، ۲۶۴/۲، هدیه، همانجا). در میان آثار مکی بن ابی‌طالب از کتابی با عنوان *منتخب کتاب الاخوان لابن وکیع*، نام برده شده است (ابن خلکان، ۲۷۶/۵)؛ ۲. منظومهٔ *بحرالاوهام* (حاجی خلیفه، ۲۲۴/۱).

بغدادی (همانجا) ۵ کتاب دیگر را در زمرهٔ آثار ابن وکیع برشمرده که از آثار نیای او، وکیع است (قس: ابن خلکان، ۱۰۷/۲).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نصرة الثائر*، به کوشش محمد علی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ طاهر، علی جواد، «نشر الشعر و تحقیقه فی العراق»، *المورد*، بغداد، ۱۹۷۴ م، شم (۲) ۳؛ عواد، کورکیس و میخائیل عواد، «رائد الدراسة عن ابی‌الطیب المتنبی»، *المورد*، بغداد، ۱۹۷۷ م، شم (۳) ۶؛ کراجکی، محمد بن علی، *کنزالفوائد*، تبریز، ۱۳۲۴ ق؛ نصّار، حسین، *ابن وکیع التنیسی شاعر الزهر و الخمر*، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۳ م؛ نقشبندی، اسامة ناصر، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایةالارب*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL; GAS.

ابومحمد وکیلی

اِبْنِ وَلّاد، شهرت چند تن از افراد خاندانی نحوی از اعراب تمیمی که ۲ تن از آنان نامبردارند. جدّ آنان، ولید بن محمد که ولّاد نیز خوانده می‌شد، اصلاً بصری بود، ولی در مُصر رشد یافت و سپس به عراق آمد (قفطی، ۳۵۴/۳). به گفتهٔ قفطی (همانجا) وی محضر درس خلیل بن احمد فراهیدی (د ح ۱۷۰ ق/ ۷۸۶ م) را درک کرد، اما با توجه به تاریخ درگذشت ولید در ۲۶۳ ق (سیوطی، ۳۱۸/۲)، این نکته ناپذیرفتنی می‌نماید (نیز نک‍: زبیدی، ۲۱۳). وی سپس به مصر بازگشت. او را نخستین فرد از نحویان مصر شمرده‌اند (همانجا). پس از مرگ وی، فرزند و نواده‌اش دنبالهٔ کار او را گرفتند:

۱. ابوالحسین محمد بن ولید (د ۲۹۸ ق/ ۹۱۱ م). وی به هنگام مرگ، تقریباً ۵۰ ساله بوده است (همو، ۲۱۷). بنابراین، تولد او باید در حدود ۲۴۸ ق باشد. وی احتمالاً در مصر متولد شد و در همانجا رشد یافت. به ظن قوی، آموزش نحو را نخست نزد پدر آغاز کرد و سپس نزد برخی استادان دیگر چون ابوعلی دینوری دانش آموخت (همو، ۲۱۵، ۲۱۷؛ یاقوت، ۱۰۵/۱۹). آنگاه به بغداد رفت و *الکتاب* سیبویه را نزد ابوالعباس مُبَرِّد آموخت و از استادان دیگری چون ابوالعباس ثعلب بهره برد. پس از ۸ سال اقامت در عراق، به مصر بازگشت و به کار تدریس و آموزش نحو پرداخت و سرانجام در همانجا درگذشت (زبیدی، ۲۱۷؛ قفطی، ۲۲۴/۳؛ یمانی، ۳۳۹). کتابی به نام *المنمَّق* در نحو به او نسبت داده‌اند (زبیدی، یمانی، همانجاها؛ ابن قاضی شهبه، ۲۷۳).

۲. ابوالعباس احمد بن محمد بن ولید (د ۳۳۲ ق/ ۹۴۴ م). وی احتمالاً آموزش خود را نخست نزد پدر آغاز کرد و سپس به بغداد رفت و در محضَر استادانی چون ابواسحاق زجّاج و دیگران نحو آموخت (یاقوت، ۲۰۲/۴؛ قفطی، ۹۹/۱). ابواسحاق زجاج او را بسیار گرامی می‌داشت و بر دیگر شاگردان خود و حتی ابن نحاس رجحان می‌داد (زبیدی، ۲۱۹). او سپس به مصر بازگشت و به کار تدریس و آموزش نحو پرداخت (قفطی، همانجا). گفته‌اند که یکی از حکام مصر مجالسی ترتیب می‌داد تا در آن ابن نحاس و ابن ولاد با یکدیگر مناظره کنند.

زبیدی (همانجا) یکی از این مناظره‌ها را نقل کرده است (نیز نک: یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۱۰۰/۱).

ابوالعباس آثاری تألیف کرده که برخی از آنها در دست است: ۱. *الانتصار*. از این کتاب که ردی است بر اشکالات ابوالعباس مبرّد بر *الکتاب* سیبویه، نسخه‌ای در موزهٔ عراق (نک: نقشبندی، شم ۲۵) و نسخهٔ دیگری در قاهره موجود است (نک: عضیمه، ۹۵/۱)؛ ۲. *المقصور و الممدود*. این کتاب نخستین بار به کوشش برونله در لیدن (۱۹۰۰ م) و سپس به کوشش محمد بدرالدین النعسائی در مصر (۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م) منتشر شد.

برخی از محققان نیز اختلافات نحوی میان ابن نحاس و ابن ولّاد، منقول در کتاب *تذکرة النحاة* ابوحیان غرناطی (ص ۶۰۰) را که به عنوان «المسائل التی جرت بین النحاس و ابن ولاد ...» آمده است، از تألیفات ابن ولاد دانسته‌اند (نک: GAS, IX/207).

به گفتهٔ قفطی (۹۹/۱)، ابوالعباس به املای کتابی در «معانی قرآن» آغاز کرد، اما هنوز بخشی از سورهٔ بقره را تمام نکرده بود که درگذشت. از آنچه او املا کرده نیز اثری به جای نمانده است.

مآخذ: ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات النحاة و اللغویین*، به کوشش محسن عیاض، نجف، ۱۹۷۴ م؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات اللغویین و النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ عضیمه، محمد عبدالخالق، مقدمه بر *المقتضب* ابوالعباس مبرد، بیروت، عالم الکتب؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ نقشبندی، اسامة ناصر، *المخطوطات اللغویة فی مکتبة المتحف العراقی*، بغداد، ۱۹۶۹ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین فی تراجم النحاة و اللغویین*، ریاض، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز: GAS.

علی بهرامیان

اِبْنِ وَلیدِ قُمی، ابوجعفر محمدبن حسن‌بن احمد (د ۳۴۳ق / ۹۵۴م)، محدث و فقیه امامی. تاریخ ولادت وی معلوم نیست، ولی از آنجا که از محمدبن حسن صفار (د ۲۹۰ق) بسیار روایت کرده (به عنوان نمونه، نک: ابن‌بابویه، «مشیخة»، ۴۳۴) و از سوی دیگر به قرینهٔ عدم روایت مستقیم وی از احمدبن ابی‌عبدالله برقی (د ۲۸۰ق) و احمدبن محمدبن عیسی اشعری (د ۲۸۰ق به بعد) می‌توان ولادت او را در حدود ۲۷۰ق تخمین زد. از جزئیات زندگی وی نیز چیزی نمی‌دانیم، اما با توجه به عبارت نجاشی (ص ۳۸۳) که او را «شیخ القمّیین...» نامیده است و با بررسی مشایخ و شاگردان وی می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌ولید زندگی خود را عمدتاً در قم گذرانده است. سعدبن عبدالله اشعری، احمدبن ادریس قمی، عبدالله‌بن جعفر حمیری، محمدبن یحیی عطار، محمدبن ابی‌القاسم ماجیلویه و علی‌بن ابراهیم قمی از جمله مشایخ او بوده‌اند (ابن‌بابویه، *الخصال*، ۲۱، «مشیخة»، ۵۱۵؛ نجاشی، ۸؛ طوسی، *الفهرست*، ۷۶، ۸۹، ۱۰۲). از معروف‌ترین کسانی که از وی روایت کرده‌اند، محمدبن علی‌ابن‌بابویه، ابن‌ابی‌جید، احمدبن شاذان، جعفرابن قولویه، ابن داوود قمی و سلامة‌بن‌محمد ارزنی شایان‌ذکرند (ابن‌قولویه، ۱۵، جم؛ ابن‌بابویه، همانجاها؛ ابن‌شاذان، ۹۷؛ نجاشی، ۶۰، ۱۹۲؛ طوسی، همان، ۱۵۶). هارون‌بن موسی تلعکبری نیز با مکاتبه از ابن‌ولید اجازهٔ روایت گرفته است (طوسی، *الرجال*، ۴۹۵؛ *دلائل الامامة*، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۸۷). در منابع رجالی بر وثاقت و تبحر وی در حدیث، فقه و رجال تأکید شده است (نک: نجاشی، ۳۸۳؛ طوسی، *الرجال*، *الفهرست*، همانجاها؛ ابن‌داوود، ۳۸۳ - ۳۸۴، به نقل از ابن‌غضائری). ظاهراً ابن‌ولید دارای روشی خاص در جرح و تعدیل رجال و نقد احادیث بوده و از روایت برخی از احادیث و کتب روایی به جهت «موضوع» دانستن آنها یا جهات دیگر خودداری می‌ورزیده است (نک: نجاشی، ۳۲۹، ۳۵۴، ۳۷۳؛ طوسی، همان، ۷۱، ۷۶، ۱۴۳، ۱۴۶).

ابن‌ولید دربارهٔ «غلو» دارای آراء و نظرات خاصی بوده است. او مفهوم غلو را تا آنجا گسترش می‌داد که حتی اعتقاد به عدم وقوع سهو از نبی و امام را از نخستین درجات غلو می‌شمرد (ابن‌بابویه، *فقیه*، ۳۶۰/۱؛ مفید، «تصحیح الاعتقاد»، ۶۳ - ۶۶). از اینکه ابن‌ولید روایات مرسل را در *نوادر الحکمة* نپذیرفته (نک: نجاشی، ۳۴۸؛ طوسی، همان، ۱۴۵)، شاید برآید که وی در این‌باره به «اصالة العدالة» قائل نبوده است. اینکه آیا ابن‌ولید خود اینگونه نظرات را در قم رواج داده یا آن را از پیشینیان گرفته بوده، قابل مطالعه است، ولی به هر حال برخی از قمیان همانند ابن‌بابویه و حتی در مواردی برخی از عراقیان چون ابن‌نوح سیرافی، شیخ طوسی و نجاشی در جرح و تعدیل روات از او پیروی نموده‌اند (نک: ابن‌بابویه، همان، ۹۰/۲ - ۹۱؛ نجاشی، ۳۱۶، ۳۲۹، ۳۴۸، قس: ۷۷، ۳۳۳؛ طوسی، *الرجال*، ۴۴۷، ۴۶۹، *الفهرست*، همانجا). ابن‌ولید فرزندی به نام ابوالحسن احمد داشته که از پدر روایت کرده و مفید، غضائری و ابن‌عبدون نیز از او روایت کرده‌اند (نک: مفید، *الامالی*، ۱، ۱۱ - ۱۲؛ طوسی، «مشیخة»، ۵۸، ۶۴ - ۶۵). احمد ظاهراً در بغداد اقامت داشته و چنانکه در داستان ابوبکر بغدادی ــ که ادعای نیابت امام زمان (ع) داشته ــ نقل شده، وی از جانب پدر و جماعتی دیگر در بصره نیز حاضر می‌شده‌است (نک: همو، *الغیبة*، ۲۵۵).

آثار: از ابن‌ولید ۳ اثر می‌شناسیم که هیچ‌یک اکنون در دست نیست: ۱. *الجامع* (ابن‌ندیم، ۲۷۹؛ نجاشی، ۳۸۳؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۵۶). ابن‌بابویه در مقدمهٔ فقیه (۴/۱) ضمن بر شمردن *الجامع* در شمار منابع کتاب خود، آن را از مراجع اصلی حدیث نزد محدثین معرفی می‌کند و اگرچه در آثار ابن‌بابویه نام این کتاب به تصریح جز در موارد معدودی (مثلاً *التوحید*، ۲۲۶) نیامده، ولی بسیاری از روایات وی می‌تواند از این کتاب گرفته شده باشد. نسخه‌های *الجامع* تا سدهٔ ۷ق / ۱۳م و شاید مدتها پس از آن نیز وجود داشته است (نک: ابن‌طاووس، *الاقبال*، ۱۱، *فرج المهموم*، ۱۳۹؛ آقابزرگ، ۲۹/۵)؛ ۲. تفسیر *القرآن* (ابن‌ندیم، نجاشی، طوسی، همانجاها)؛ ۳. *الفهرست*، که مورد استفادهٔ نجاشی در رجال (ص ۳۳، جم) و طوسی در *الفهرست* (جم) قرار گرفته است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ق؛ همو، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، «مشیخة»، همراه ج ۴ فقیه (نک: ابن‌بابویه، در همین مآخذ)؛ ابن‌داوود حلی، حسن‌بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن‌شاذان، احمدبن محمد، *مائة‌منقبة*، به کوشش نبیل رضا علوان، بیروت، ۱۴۰۹ق؛ ابن‌طاووس، علی بن موسی، *الاقبال*، تهران، ۱۳۲۰ق؛ همو، *فرج المهموم*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ ابن‌قولویه، جعفربن محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ق، ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن‌رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *الرجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *الغیبة*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو، «مشیخة»، همراه ج ۱۰ *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ مفید، محمدبن محمد، *الامالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، «تصحیح الاعتقاد»، همراه *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

محمّد جواد شبیری

اِبْنِ وَنّان، ابوالعباس احمدبن محمد حِمْیَری فاسی (د ۱۱۸۷ ق / ۱۷۷۳ م)، ادیب و شاعر مراکشی. ونّان، نام جد او بود که نسبش به اعراب بنو مَعقِل ساکن تُوات در صحرای مغرب می‌رسید. این اعراب بعدها به فاس نقل‌مکان کردند (کنون، شرح، ۵؛ زرکلی، ۲۴۳/۱). خاندان وی در فاس به بنوملوک معروف بودند و او را از باب انتساب به قبایل کهن یمن و یا انصار حمیری می‌خواندند (کنون، همان، ۵۲-۵۴). تاریخ و محل تولد او روشن نیست.

وی نخست در خدمت پدر، نحو و ادب و شعر عرب آموخت و سپس نزد علمای فاس، چون محمد بن قاسم جَسّوس، عمر فاسی، محمدبن حسن بَنّانی، محمد تاودی بن سوده و دیگران، فقه و لغت فرا گرفت (همان، ۶؛ بستانی، ۱۴۰/۴).

پدر ابن ونّان، با آنکه از شنوایی بی‌بهره بود، به برکت طبع شعر و نکته پردازی و لطیفه دانی به بارگاه سلطان علوی، محمدبن عبدالله (۱۱۷۰-۱۲۰۴ق/ ۱۷۵۷-۱۷۹۰ م) راه یافت و ندیم او گردید. سلطان نیز به سبب شوخ طبعی و ظرافت او، وی را به نام شاعر بذله گوی کوفه، ابوالشمقمق (ه م) خواند. این نام نه تنها بروی که بر پسرش ابن ونّان نیز باقی ماند. از همین جاست که ارجوزهٔ معروف او را نیز شمقمقیّه نامیده‌اند (کنون، همان، ۵-۶، *النبوغ*، ۳۲۶/۱). ابن ونّان در دوران حیات پدر نتوانست به دربار سلطان علوی راه یابد. پس از مرگ او نیز، با آنکه ارجوزهٔ بزرگی به همین منظور ساخته بود، باز چندی، به سبب ممانعت حسودان نتوانست شعر خود را نزد سلطان بخواند، تا عاقبت چاره را در آن دید که خود برسر راه سلطان بایستد و قصیده را به بانگ بلند بخواند. این شیوه کارگر افتاد و ابن ونّان از آن پس از صلات سلطان برخوردار گردید (همو، شرح، ۶-۷، *النبوغ* همانجا).

ابن ونان همهٔ شهرت خود را به همین ارجوزهٔ شمقمقیه مدیون است. وی این ارجوزه را در ۲۷۵ بیت به قافیهٔ «قاف» و در مدح محمدبن عبدالله سروده است (ناصری، ۸ (۲) / ۷۱؛ کنون، شرح، ۹، جم). مضامین عمومی این ارجوزه عبارتنداز: نسیب و یاد یارسفر کرده و زاری بر اطلال و دمن، وصف دلدار، فخر، گفت و گو با حسود، امثال و پند و اندرز، مدح شعر، مدح سلطان، ستایش از ارجوزهٔ خویش. نیمهٔ اول شعر که شامل حکم و امثال و وصایاست، مشحون از الفاظ غریب بیابانی است. در نیمهٔ دوم آن، شاعر خواسته است که روش ابن دُرید را در *المقصوره* تقلید کند و در این راه آنچنان پیچیده سخن گفته است که بدون شرح و تفسیر چیزی از کلام او فهمیده نمی‌شود (همان، ۱۱). تنها فایده‌ای که از این ارجوزه برمی‌آید، آن است که نشان می‌دهد شاعر در لغت عرب و ایام و اخبار تبحر داشته و از این جهت می‌توان آن را یک اثر تعلیمی تلقی کرد و بی‌گمان سبب شهرت وسیع ارجوزه نیز همین بوده است (نک: ابن سوده، ۴۷۸؛ کنون، همانجا؛ EI²). با اینهمه برخی از ادبای مغرب در تمجید وی مبالغه کرده‌اند، مثلاً ابن سوده (همانجا) آن را مایهٔ افتخار و نمونهٔ ارزندهٔ شعر مغربی انگاشته است.

این ارجوزه جداگانه ضمن مجموعه‌ای از متون علمی در فاس به سال ۱۳۱۵ ق چاپ سنگی شده است و بر آن شروح بسیاری نوشته‌اند که از آن جمله است: ۱. *زهر الافنان من حدیقة ابن الونّان*، از ابوالعباس احمدبن خالد ناصری، فاس، ۱۳۱۴ ق / ۱۸۹۶ م؛ ۲. *اقتطاف زهرة الافنان من دوحة قافیة ابن الونّان*، از ابوحامد محمد مکی بن محمد بِطاوری، فاس، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵ م؛ ۳. *شرح الشمقمقیة*، از عبدالله کنون حسنی که بارها از جمله در ۱۹۷۹ م در قاهره به چاپ رسیده است. شروح دیگری نیز برآن نوشته شده که نسخ خطی آنها در مراکش و مکناس موجود است (نک: ابن سوده، ۴۷۹-۴۸۰).

مآخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰ م؛ بستانی؛ زرکلی، *اعلام*؛ کنون، عبدالله، *شرح الشمقمقیة*، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ همو، *النبوغ المغربی*، بیروت، مکتبة المدرسة ودارالکتاب اللبنانی؛ ناصری، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۶ م؛ نیز: EI.²

سیمین محقق

اِبْنِ وَهّاس، نک: خزرجی، علی بن حسن.

اِبْنِ وَهْب، ابوالحسین اسحاق، نویسندهٔ آغاز سدهٔ ۴ ق. از این نویسنده کتابی ارجمند بر جای مانده، اما از احوال خود او، هیچ نمی‌دانیم، حتی نام و کتاب او نیز در همین دهه‌های اخیر کشف شده است.

به قطع می‌توان گفت که ابن وهب به همان خاندان معروفی که از زمان یزید بن ابی سفیان (در شام) تا اواخر سدهٔ ۳ ق (در بغداد) به کار کتابت مشغول بوده‌اند، تعلق دارد. بنابراین، سلسله نسب او چنین است: اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب بن سعید بن عمرو بن حصین بن قیس بن قَبّال (ابن خلکان، ۴۱۵/۲: فنال؛ ابن ندیم، ۱۳۶: قنان). پیشهٔ این افراد، به اختصار، چنین بوده است: قَبّال کاتب یزید بن

ابی سفیان و معاویه و یزید؛ قیس، کاتب یزید و مروان و عبدالملک و هشام؛ حصین کاتبِ هشام و مروان و یزید بن عمرو بن هبیره و منصور و مهدی؛ عمرو کاتبِ مهدی و خالد برمکی؛ سعید کاتبِ برمکیان؛ وهب کاتبِ جعفر برمکی و فضل و حسن پسران سهل، نیز والی کرمان و فارس؛ سلیمان، وزیر مهتدی و معتمد؛ امّا دربارهٔ ابراهیم پدر اسحاق که تا ۲۶۴ ق زنده بود، این اندازه می‌دانیم که معتمد، اموال او و برادرش وهب را با اموال پدرشان سلیمان مصادره کرد (شرف، ۲۵ ـ ۲۷). اسحاق عموی دیگری به نام احمد داشت که شاعر بود و در ۲۸۵ ق درگذشت، اما عموی سوم او عبیدالله از مشاهیر و نیز ممدوح بزرگانی چون ابن رومی (هـ م) بود و در دربار معتضد خدمت می‌کرد. فرزند این عبیدالله که قاسم نام داشت، نیز چندی به جای پدر نشست (نک: مطلوب، ۳۷ ـ ۴۰؛ شرف، ۳۰ ـ ۳۱).

اینک ملاحظه می‌شود که اسحاق با آنکه از خاندانی اهل فضل و ادب و نسبتاً مشهور برخاسته و خود بی‌گمان در ادب صاحب‌نظر بوده، کسی به احوال او اشاره‌ای نکرده است. وی در کتاب خویش بارها به اعضای خاندان خود، خاصه کسانی که احتمالاً از نزدیک دیده یا از محضرشان سودی برده، اشاره کرده است (نک: مطلوب، ۳۹)، اما مهم‌ترین اشارهٔ او آنجاست که می‌گوید: «شیخ خود علی بن عیسی رحمه‌الله را دیدم که...» (*البرهان*، چ شرف، ۲۸۱؛ نک: شرف، ۱۱). از آنجا که وزیر علی بن عیسی در ۳۳۵ ق درگذشته، ناچار مؤلف، کتاب خود را پس از این تاریخ نوشته است. حفنی محمد شرف بر اساس مجموعهٔ روایات کتاب، حدس می‌زند که اسحاق در اواخر سدهٔ ۴ ق در گذشته و بیشتر عمر را نیز در بغداد گذرانده است (ص ۳۳ ـ ۳۴).

اسحاق بی‌گمان شیعی مذهب بود. اشارات او به تقیه، عصمت، ظاهر و باطن، تأویل، رموز قرآن، کتمان و بداء (نک: EI², S) بر این امر دلالت دارد و تقریباً همهٔ محققان چون طه حسین (ص ۱۹)، علی حسن عبدالقادر (ص ۷۹) نیز بر آن تصریح کرده‌اند، به خصوص که مؤلف پیوسته از امامان شیعه (ع) نقل قول نموده و از آنان با نامهای ائمه علیهم‌السلام، ائمهٔ صادقین یا الصادق علیه‌السلام یاد کرده است (همانجا). با اینهمه شرف (ص ۴۰ ـ ۴۴) ضمن بحثی مفصل می‌کوشد وی را دوستدار شیعه، نه پیرو آن مذهب، قلمداد کند.

اسحاق، علاوه بر کتابی که اینک مورد بررسی قرار خواهیم داد، گویا ۴ کتاب دیگر داشته که اثری از آنها بر جای نمانده و اگر او خود در *البرهان* به آنها اشاره نکرده بود، البته از نام آنها هم بی‌خبر می‌ماندیم. این کتابها عبارتند از: ۱. *اسرار القرآن* (*البرهان*، چ شرف، ۱۱۳)؛ ۲. *الحجة*؛ ۳. *الایضاح* (همان، ۷۷)؛ ۴. *التعبد* (همان، ۱۸۶).

کتاب *البرهان* خود چندی دستخوش ابهام و سرگردانی بود: نخست با نام *البرهان فی وجوه البیان* در ۱۹۳۰ م انتشار یافت (شرف، ۱) و در ۱۹۳۸ م طه حسین و عبدالحمید عبادی که بر قطعه‌ای از آن در کتابخانهٔ اسکوریال دست یافته بودند، آن را با نام *نقد النثر* تألیف قدامة بن جعفر به چاپ رساندند. اما جالب آنکه نظر این دو محقق دربارهٔ انتساب کتاب به قدامه یکی نیست. مقدمهٔ طه حسین در واقع همان سخنرانیی است که او در ۱۹۳۱ م در کنگرهٔ خاورشناسان (در لیدن) به زبان فرانسه ایراد کرده بود. در این گفتار، وی صراحتاً در تعلق کتاب به قدامه تردید کرده، می‌گوید: «... خوانندهٔ مطلع در می‌یابد که این کتاب ممکن نیست از آنِ قدامه باشد، بلکه به ظن غالب، از آنِ نویسنده‌ای شیعی مذهب است» (همانجا). سپس نظر بروکلمان را نقل می‌کند که کتاب را از آنِ شاگرد قدامه می‌پنداشته است (ص ۴۲). در عوض، عبادی به چند دلیل تاریخی و پس از مقایسه میان این کتاب و *الخراج* قدامه، با آنکه می‌داند در ورقهٔ اول نسخه، عنوان «البیان» نوشته شده، باز گمان برده است که این اثر همان *نقد النثر* قدامه است. چندی بعد در ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م علی حسن عبدالقادر، طی مقاله‌ای که در مجلهٔ *المجمع العلمی العربی* (ص ۷۳ ـ ۸۱) به چاپ رسانید، توضیح داد که نسخهٔ تازه‌ای از این کتاب را در کتابخانهٔ چستربیتی یافته است. این نسخه ثابت می‌کند که آنچه به نام *نقد النثر* چاپ شده، در حقیقت چیزی جز یک سوم *البرهان فی وجوه البیان* نیست.

دیگر آنکه مؤلف، نام خود را در آغاز «بیان» چهارم کتاب خود (*البرهان*، چ شرف، ۲۵۴) ذکر کرده است. علاوه بر این عبدالقادر به رد دلایل دو محقق نخست پرداخته و از جمله منکر هرگونه تشابه میان این کتاب و آثار قدامه گردیده و اشاره کرده است که هیچ کس چنین کتابی را به قدامه نسبت نداده (ص ۷۶ ـ ۷۷) و این کتاب اثری شیعی است و قدامه شیعی مذهب نبوده است (ص ۷۹). پس از عبدالقادر، محققان دیگری نیز به تأیید یا تکمیل این بحث پرداختند که از آن جمله‌اند: عبدالمنعم خفاجی، شوقی ضیف و بدوی طبانه (نک: شرف، ۱۴ ـ ۱۸؛ مطلوب، ۱۵ ـ ۱۹).

سرانجام در ۱۹۶۷ م کتاب *البرهان*، توسط احمد مطلوب و با همکاری خدیجه حدیثی از روی نسخهٔ چستربیتی انتشار یافت. مقدمهٔ کتاب شامل است بر: بحث مفصلی از سرگذشت کتاب، اشاره به ناقدان *نقد النثر*، دلایل فراوانی در رد انتساب آن به قدامه و دلایل صحت انتساب آن به ابن وهب. خود کتاب نیز به شیوه‌ای پسندیده همراه با فهارس ــ هر چند، گاه بسیار ناقص ــ به چاپ رسیده است. با اینهمه ۲ سال بعد، در قاهره حفنی محمد شرف، ظاهراً بی‌آنکه از چاپ نخست اطلاع داشته باشد، بر اساس همان نسخهٔ چستربیتی به چاپ دیگری اقدام کرد. این چاپ هیچ مزیتی بر چاپ نخست ندارد، علاوه بر آن، نحوهٔ گزارش ماجرای کتاب، طرز برداشت و استدلال محقق و حتی مجموعهٔ اطلاعات وی در مقدمه، شباهت سؤال‌انگیزی با چاپ احمد مطلوب دارد.

البرهان فی وجوه البیان، یکی از نخستین و مهم‌ترین آثار دربارهٔ «بیان» است. بیان نیز در آغاز امر، یعنی طی سدهٔ ۳ و ابتدای سدهٔ ۴ ق در معنایی بسیار گسترده‌تر از آنچه امروزه در کتب متأخرتر علوم بلاغت می‌یابیم، مورد بحث قرار می‌گرفته است. حقیقت و مجاز و تشبیه و استعاره و کنایه که نزد متأخران پایه‌های اصلی مبحث بیان را

تشکیل می‌دهند، در *البرهان* ابن وهب گویی در درجهٔ دوم اهمیت نشسته است.

موضوعات بیان را نخستین بار جاحظ عرضه کرد. وی انواع «دلالت بر معنی» را در ۵ امر منحصر می‌داند: ۱. لفظ (زبان یا گفتار: ۵۶/۱)؛ ۲. اشاره (تعبیر از چیزی به وسیلهٔ اشاره: ۵۶/۱ ـ ۵۷)؛ ۳. حساب (یا «عقد»: ۵۸/۱ ـ ۵۹)؛ ۴. خط (بیان از راه نگارش، در مقابل لفظ یا بیان شفاهی: ۵۸/۱)؛ ۵. حال یا نِصبه (حالت هر موجود خود گویای حال مخلوق و یا بیان خلق و قدرت خالق است: ۵۹/۱).

از نظر ابن وهب نیز اساس بیان، با اندکی اختلاف، همان است که جاحظ نقل کرده و تأثیر جاحظ بر او کاملاً آشکار است. او خود نیز به گونه‌ای غیر مستقیم بر این امر اعتراف می‌کند: یک بار می‌نویسد (چ شرف، ۵۱) که او نسبت به آثار گذشتگان چیز تازه‌ای نیاورده، بلکه گفته‌های آنان را نظام بخشیده و شرح داده است. همچنین در آغاز کتاب (همان، ۴۹) از قول مخاطب خود چنین می‌آورد که: کتاب *البیان* جاحظ شامل اخبار و گفته‌های گزیده است، اما در باب بیان، حق مطلب را ادا نکرده و انواع و اقسام آن را نیاورده است. سپس می‌افزاید: از من خواستی که مختصری در باب اقسام بیان بنویسم و بیشتر اصول و فصول آن را، به اختصار، آنچنانکه مبتدی نیز دریابد، بیاورم.

بیان در نظر ابن‌وهب بر ۴ اصل استوار است: ۱. «اعتبار» یا بیان خود به خودی اشیاء (چ شرف، ۵۶، ۶۵ به بعد). این بیان دوگونه است: ظاهر و باطن. باطن نیز بر قیاس و خبر استوار است. این «اعتبار» همان است که نزد جاحظ حال یا نِصبه خوانده می‌شد (همانجا)؛ ۲. «اعتقاد» و آن معرفت و علمی است که برای انسان، از حقایق موجودات حاصل می‌شود. این علم بر سه گونه است: حق، مشتبه و باطل. این دو نوع از انواع بیان ثابتند و برحسب افراد تغییر نمی‌کنند (همان، ۵۸، ۸۶ به بعد)؛ ۳. «عبارت» یا قول و زبان و یا گفتار (برابر با «لفظ» نزد جاحظ). این باب البته مفصل‌ترین و عمده‌ترین بابهای کتاب است (همان، ۹۲ ـ ۲۵۳) و شامل اقسام بسیار متعددی می‌شود، چون: خبر، تشبیه، استعاره، شعر و اقسام آن، نثر، خطابه، جدل و... بدیهی است که بخش اعظم این باب بر نوشتار هم منطبق می‌شود؛ ۴. «کتاب» (همان، ۲۵۴ به بعد) همان است که نزد جاحظ «خط» خوانده شده، اما ابن‌وهب در این باب نسبتاً مفصل، به موضوعاتی بس شگفت پرداخته که نه تنها در علم بیان، بلکه در بسیاری زمینه‌های دیگر بسیار سودمند است. وی پس از شرح خط و اهمیت و اعتبار آن و ویژگیهایی که خط نگار باید داشته باشد و نیز اصطلاحات خاص خط، به اموری که معمولاً کاتب دیوان باید بداند، نیز پرداخته است. در اینجاست که علم نحو و صَرف و لغت، وظایف بسیاری از دبیران دیوانهای دولتی حتی وظایف «صاحب شرطه» و «صاحب سرّ» و «صاحب خبر» و «حاجب» و نیز «وجوه اموال»، مالیاتهای گوناگون، حکم زمینهایی که به جنگ یا به صُلح فتح می‌شوند، احکام خراج و مسائل دیگری از این قبیل در کتاب آمده است. حال آنکه این معانی را معمولاً باید در کتابهای «ادب الکاتب» یا گاه در کتابهای خراج باز یافت.

آنچه در این کتاب نظر طه حسین و محققان پس از او را جلب کرده، همانا تأثیر مستقیم ارسطو بر مطالب آن است. طه حسین (ص ۲۳) این اثر را «بیانی» کاملاً نو می‌پندارد که مواد اصلی خود را نه تنها از ادب عربی و شعر و خطابهٔ ارسطو اخذ کرده، بلکه بیشتر بر آنالوتیکا (تحلیل و قیاس) و توپیکای (جدل) او عنایت داشته و بدین سان خواسته است که نخست فکر را در نویسنده و شاعر عرب سازمان دهد و سپس نطق و نحوهٔ بیان را. ضیف (ص ۱۰۱ ـ ۱۰۲) نظر طه حسین را تأیید می‌کند و می‌افزاید که ابن‌وهب آنچه را از ارسطو گرفته، با عقاید شیعی خود و مباحث متکلمان و فقها درآمیخته، اما در این کار چندان موفق نبوده و نتوانسته است برخلاف قدامه آن را به نحو شایسته‌ای بر زبان عربی منطبق سازد. به همین جهت است که اهل بلاغت اصطلاحات قدامه و ابن‌معتز را به کار بردند و از اصطلاحاتی که ابن‌وهب وضع کرده، روی گرداندند. علت شکست او نیز بی‌گمان افراط در وام‌گیری از تفکر یونانی از یک سو و ناهنجاری و پیچیدگی گفتار او از سوی دیگر است.

مآخذ: ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابن‌وهب، اسحاق بن ابراهیم، *البرهان فی وجوه البیان*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ همو، همان، به کوشش احمد مطلوب و خدیجة الحدیثی، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان والتبیین*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ حسین، طه، مقدمه و حاشیهٔ *نقد النثر* قدامة بن جعفر، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ شرف، حفنی محمد، مقدمه و حاشیهٔ *البرهان* (نک‍: هم، ابن‌وهب)؛ ضیف، شوقی، *البلاغة، تطور و تاریخ*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ عبدالقادر، علی حسن، «کتاب البرهان فی وجوه البیان»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م، ج (۱) ۲۴؛ مطلوب، احمد و خدیجة الحدیثی، مقدمه و حاشیهٔ *البرهان*، (نک‍: هم، ابن‌وهب)؛ نیز:
EI², S.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ وَهْب، ابومحمد عبدالله بن وهب بن مسلم فِهری قرشی (۱۲۵ ـ ۱۹۷ ق/۷۴۳ ـ ۸۱۳ م)، فقیه و محدث مالکی مصر. انتساب او به فهر به سبب ولاء با این قبیله است (بخاری، ۳(۱)/۲۱۸). ولادت او را در ۱۲۴ ق و وفاتش را در ۱۹۶ یا ۱۹۸ ق نیز نوشته‌اند (قاضی عیاض، *ترتیب*، ۴۳۲/۲؛ قس: ابن خلکان، ۳۶/۳). او در مصر چشم به جهان گشود و درحدود ۱۷ سالگی به تحصیل علم پرداخت. در مدینه به خدمت مالک بن انس رسید و مدت ۲۰ سال در صحبت وی بود و از او فقه آموخت. گفته‌اند وی نخستین بار (۱۴۴ ق) در مراسم حج با مالک دیدار کرد (ابن عدی، ۱۵۲۰/۴؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۵۰؛ قاضی عیاض، همان، ۴۲۲/۲). ابن وهب پیش از معاصر هموطن خود ابن قاسم (ﻫ م) عتقی نزد مالک تحصیل کرد و همین امر موجب تفاخر او بود (همان، ۴۲۷/۲). وی از محضر فقیهان دیگری چون لیث بن سعد و ابن دینار نیز فقه آموخت (ابواسحاق شیرازی، همانجا). علاوه بر روایت از استادان یاد شده، از محدثانی چون ابن جریج، ابن عیینه، ابن لهیعه، حمید بن زیاد، سفیان ثوری و عبدالرحمن بن زیاد افریقی نیز

حدیث شنید (ذهبی، ۲۲۳/۹ ـ ۲۲۴؛ ابن حجر، ۷۱/۶). از جملهٔ کسانی که از او حدیث شنیده‌اند، می‌توان ابن مدینی، ابومصعب زهری، ابوصالح کاتب اللیث، ربیع بن سلیمان مرادی، سحنون بن سعید، عبدالرحمن بن مهدی، محمد بن عبدالله بن عبدالحکم، یحیی بن عبدالله بن بکیر، یحیی بن یحیی لیثی و برادرزاده‌اش احمد بن عبدالرحمن بن وهب را نام برد (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۱۸۹؛ قاضی عیاض، همان، ۴۲۱/۲؛ ذهبی، ۲۲۴/۹؛ ابن حجر، ۷۱/۶ ـ ۷۲). ازنظر اعتبار در نقل حدیث، رجال شناسانی چون ابن سعد (۵۱۸/۷)، عجلی (ص ۲۸۳)، یحیی بن معین و ابوزرعه (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۱۹۰) او را ثقه دانسته‌اند، با اینهمه در منابع گاه از تساهل او در نقل سخن رفته است (نک: بسوی، ۱۸۳/۲؛ ابن عدی، ۱۵۱۸/۴). این درحالی است که تصریح شده، وی از نخستین کسانی بوده که بین «حدّثنی» و «حدّثنا» و بین «اخبرنا» و «حدّثنا» فرق می‌نهاده و در روایت نحوهٔ اخذ خود از شیوخ را با دقت بیان می‌کرده است (نک: ترمذی، ۷۵۲/۵؛ قاضی عیاض، همان، ۴۳۰/۲؛ قس: ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۱۸۹).

منابع بر کثیر الحدیث بودن او تأکید نموده و یادآور شده‌اند که وی ۱۰۰٬۰۰۰ حدیث روایت کرده بوده است (همانجا؛ ابن خلاد، ۶۲۲؛ قاضی عیاض، همان، ۴۲۴/۲). بخش قابل توجهی از این احادیث هم‌اکنون در جای جای کتب گوناگون حدیث ضبط شده و شماری از آنها را می‌توان حتی در صحاح سته باز یافت (نک: ابن حجر، ۷۱/۶). برخی از روایات وی نیز که جنبهٔ تاریخی دارد، در منابع مهمی چون سیرهٔ ابن هشام (۶/۱، جم) ــ که به طور مستقیم از او نقل کرده ــ ، فتوح مصر ابن عبدالحکم (ص ۲، ۳، جم)، *انساب الاشراف* بلاذری (۱۲/۱، جم)، *تاریخ* ابوزرعهٔ دمشقی (۱۴۶/۱، جم)، *اخبار القضاة* وکیع (۱۴۳/۱، جم) و منابع متأخرتر نقل شده است.

ابن وهب در قرائت نیز دستی داشت و قرائت نافع را به طریق عرض از او فرا گرفته بود. ابوطاهر ابن سرح، اسماعیل بن ابی اویس و یونس بن عبدالاعلی علاوه بر حدیث، در قرائت نیز از او روایت کرده اند (ابن جزری، ۴۶۳/۱).

در شرح احوال ابن وهب از زهد او بسیار گفت‌وگو شده و ابونعیم اصفهانی در *حلیة الاولیاء* فصلی را بدو اختصاص داده است. دربارهٔ شدت زهد او گفته شده که چون قضای مصر از سوی خلیفه به وی پیشنهاد شد، از پذیرفتن آن سرباز زد و در توضیح علت امتناع خود، یادآور شد که عالمان با پیامبران و قضات با سلاطین محشور خواهند شد (نک: ابونعیم، ۳۲۴/۸ به بعد؛ قاضی عیاض، همان، ۴۳۱/۲؛ ابن خلکان، ۳۷/۳). در داستانی که دربارهٔ وفات او نقل کرده‌اند، مرگش را براثر شنیدن هول و هراس روز رستاخیز دانسته‌اند (همانجاها).

ابن وهب در ۷۲ سالگی در مصر از دنیا رفت و عبّاد، والی مصر، بر پیکر او نماز خواند (قاضی عیاض، همان، ۴۳۲/۲). ابن خلکان (۳۶/۳) از قول قضاعی آورده است که در مجرّ بنی مسکین قبری کوچک و فرسوده و کهن معروف به قبر عبدالله وجود داشته که وی احتمال می‌داده، قبر ابن وهب بوده باشد. به هر روی هم‌اکنون در قرافهٔ قاهره مقبره‌ای به نام ابن وهب وجود دارد (EI^2).

آثار: قاضی عیاض ضمن اشاره به کثرت و اهمیت تألیفات ابن وهب، شماری از آنها را نام برده است (همان، ۴۳۲/۲ ـ ۴۳۳). آثار بازماندهٔ او اینهاست: ۱. *الجامع*، در حدیث که بخشی از آن بر روی پاپیروس باقی مانده و داوید ویل[1] این نسخه را در سالهای ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۸ م با برخی حواشی در قاهره به چاپ رسانده است. *الجامع* مشتمل بر این مباحث است: کتاب انساب، کتاب سکوت، کتاب خاتم، احادیث مربوط به جنگ حنین و دعایی از ابن عباس (درمورد بخشهای دیگر این کتاب، نک: EI^2؛ برای اسناد روایت آن، نک: قاضی عیاض، *الغنیة*، ۱۶۳)؛ ۲. *مسند ابن وهب*، که بخشی از آن به صورت خطی در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق نگهداری می‌شود (*فهرس*، ۲۱۱)؛ ۳. نسخه‌ای مشتمل بر احادیث ابن وهب به روایت ابوصالح عبدالله ابن‌صالح که در دارالکتب مصر موجود است (GAS, I/466). همچنین باید روایت ابن وهب از *موطأ* مالک را یاد کرد که در طی قرون متمادی رواج داشته است (نک: ابن عطیه، ۱۲۹ ـ ۱۳۰؛ قاضی عیاض، *ترتیب*، ۴۳۳/۲؛ رعینی، ۴۳؛ ابن غازی، ۱۲۹؛ رودانی، ۳۹؛ زرقانی، ۵/۱؛ قس: طبری، ۲۴، جم) و نیز گفته شده که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های قیروان و فیض‌الله استانبول نگهداری می‌شود (نک: GAS, I/460؛ عبدالباقی، «ای»؛ قس: GAL, S, I/298). ابن وهب تفسیری نیز داشته که ثعلبی در *الکشف والبیان* از آن یاد کرده است (نک: GAS, I/466؛ حاجی خلیفه، ۴۴۰/۱). همچنین کتابی از ابن بشکوال در دست است که در آن از استادانی یاد شده که ابن وهب از آنان روایت کرده است و نسخهٔ خطی آن در یک کتابخانهٔ شخصی در رباط دیده شده است (GAS، همانجا؛ زرکلی، ۱۴۴/۴).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلاد رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن، *المحدث الفاصل*، به کوشش محمد عجاج خطیب، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله، *فتوح مصر*، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۳۰ م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن غازی، محمد بن محمد، *فهرس*، به کوشش محمد زاهی، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به کوشش شکرالله قوچانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ترمذی، محمدبن عیسی، *الجامع الصحیح*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ حاجی

---

1. J. David – Weill

خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ رعینی، علی بن محمد، *برنامج*، به کوشش ابراهیم شبوح، دمشق، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زرقانی، محمد، *شرح الزرقانی علی موطأ مالک*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ طبری، محمد بن جریر، *اختلاف الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، مقدمه بر موطأ مالک، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵م؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق /۱۹۸۴ م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ همو، *الغنیة*، به کوشش ماهر زهیر جرار، بیروت، ۱۴۰۲ق /۱۹۸۲ م؛ وکیع، محمد بن خلف، *اخبار القضاة*، به کوشش عبدالعزیز مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ نیز: EI[2]; GAL, S; GAS.

جعفر شعار

اِبْنِ وَهْبون، ابومحمد عبدالجلیل بن وهبون مُرسی (مق ح ۴۸۳ ق/ ۱۰۹۰ م)، ادیب و شاعر دورهٔ ملوک الطوایف در اندلس که احتمالاً به سبب بزرگی سر، به وی لقب عامیانهٔ دُمَّغة داده بوده‌اند (ابن بسام، ۱(۲)/۴۷۹؛ عباس، حاشیهٔ *الذخیرة*، ۱(۲)/۴۷۹).

ابن وهبون ظاهراً در مُرسیه متولد شد، سپس برای فراگیری‌دانش به اشبیلیه رفت و نزد ابوالحجاج اعلم شَنْتَمری دانش آموخت و در ادب چیرگی یافت. شهرت وی با سرودن قصیدهٔ بائیه‌ای در جواب بائیهٔ ابن سراج، رقیب اعلم، در مدح معتمد بن عباد آغاز شد. گویند اعلم که قصیدهٔ ابن سراج را تعریضی بر خود تلقی کرده بود، شاگردش ابن وهبون را به پاسخ‌گویی واداشت. شاعر به زودی مورد توجه ابن عمار (ه م)، وزیر معتمد، قرار گرفت و سپس در زمرهٔ مدیحه‌سرایان وی درآمد و از آن پس همواره در خدمت امیر بود (ابن بسام، ۱(۲)/۴۷۴ ـ ۴۷۵). زمانی هم که معتمد به علتی نامعلوم بر وی خشم گرفت و او را از خود راند، شاعر که به المریه رفته بود، همچنان به وی وفادار ماند و حتی دعوت ابن صمادح، امیر المریه را برای پیوستن به بارگاه او نپذیرفت تا سرانجام توانست موجبات خشنودی معتمد را فراهم آورد و نزد او باز گردد (فتح بن خاقان، ۲۴۲؛ عمادالدین، ۱۰۲/۲).

ابن وهبون در مدح ابن عمار نیز اشعاری سروده است (ابن بسام، ۱(۲)/۴۹۴ ـ ۴۹۵). پس از کشته شدن او به دست معتمد نیز دلیری کرد و قصیده‌ای در رثای او سرود (عمادالدین، ۹۶/۲) که بیتی از آن سخت مشهور است (ابن بسام، ۱(۲)/۴۳۱؛ عمادالدین، همانجا).

از اشعار ابن وهبون قصاید و قطعه‌هایی برجای مانده که موضوع غالب آنها مدح، وصف و تغزل است. از مهم‌ترین سروده‌های موجود او یکی مرثیه‌ای است در سوگ استادش اعلم شنتمری (ابن بسام، ۱(۲)/۴۷۸ ـ ۴۷۹، ۴۸۳ ـ ۴۸۵) و دیگر قصیده‌ای در وصف کاخ معتمد (همو، ۱(۲)/۵۰۸ ـ ۵۱۱) و نیز آنچه شاعر دربارهٔ نبرد زلاقه و همچنین سفر دریایی معتمد به مغرب برای دیدار یوسف بن تاشفین سروده است (همو، ۱(۲)/۴۹۱ ـ ۴۹۲، ۵۰۳ ـ ۵۰۵؛ فتح بن خاقان، ۱۳ ـ ۱۴؛ عمادالدین، ۹۸/۲ ـ ۱۰۲). سروده‌های تغزلی او که گرایش شاعر به غلام‌بارگی در آنها مشهود است، نمودار زندگی آسوده و بی‌بندوبار او و همتایان درباری اوست.

ابن وهبون در وصف، چیره‌دست بود. قصیدهٔ وی در رثای اعلم نیز حاکی از باریک‌بینیهای فلسفی او در مسائلی چون مرگ و زندگی و سرنوشت انسان است. از این‌رو، منتقدان در سروده‌های وی نشانه‌هایی آشکار از تأثیر متنبی و ابوالعلاء معری (ه م م) دیده‌اند (ابن بسام، ۱(۲)/۴۸۰؛ ضیف، ۱۲۲ ـ ۱۲۶؛ عباس، *تاریخ*، ۱۱۲ ـ ۱۱۳، ۱۲۷ ـ ۱۲۸؛ EI[2]). در منابع اشاره‌ای به *دیوان* ابن وهبون نشده است، اما ابن بسام اشعار وی را در مجموعه‌ای با عنوان کتاب *الاکلیل المشتمل علی شعر عبدالجلیل* گرد آورده بوده (ابن بسام، ۱(۲)/۴۷۷) که اکنون نشانی از آن در دست نیست.

ابن وهبون در آستانهٔ سقوط حکومت اشبیلیه، هنگامی که همراه ابن خفاجه (ه م) به سوی مرسیه می‌رفت، در حملهٔ غافلگیرانهٔ گروهی از سواران مسیحی کشته شد (همو، ۱(۲)/۴۷۵، ۲(۳)/۶۴۸ ـ ۶۴۹؛ ضبی، ۳۸۸).

مآخذ: ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، ج ۱، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م، ج ۲، لیبی/تونس، ۱۹۸۱ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ ضیف، احمد، *بلاغة العرب فی الاندلس*، مصر، ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴ م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی*، بیروت، دارالثقافة؛ همو، *حاشیهٔ الذخیرة* (نک‍ : هم، ابن بسام)؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر و جریدة العصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱ م؛ فتح بن خاقان، *قلائدالعقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ نیز: EI[2]

سیمین محقق

اِبْنِ هانی، ابوالحسن (ابوالقاسم) محمدبن هانیٔ بن محمد (د ۳۶۲ ق / ۹۷۳ م)، شاعر اسماعیلی اواخر دورهٔ امویان در اندلس و عصر فاطمیان در مغرب. به رغم شهرت ادبی و سیاسی او و آگاهیهای فراوانی که از احوال و عقاید وی دردست است، نکاتی از زندگی و شخصیت او هنوز در پردهٔ ابهام است. مثلاً با آنکه بخش اعظم زندگی وی در زادگاهش اندلس گذشته است، منابع جز اطلاعاتی کلی و مختصر از احوال او در این دوره به دست نداده‌اند و عجیب‌تر اینکه نه از اشعار اندلسی او و اکنون اثری دردست است و نه در اشعار موجود وی اشاره‌ای به اندلس و نحوهٔ زندگی و فعالیت شاعر در آن سرزمین دیده می‌شود (یعلاوی، ۷، ۴۶ـ۴۷، نیز نک‍ : ۶۸ـ۷۳، فهرست دقیقی که از مشخصات قصاید ابن هانی، از جمله زمان و مکان سرودن آنها به دست داده است). به علاوه، از زمان و چگونگی آشنایی شاعر با «دعوت» فاطمیان نیز جز حدس و گمان برخی معاصران دربارهٔ ارتباط پدر وی با آنان اطلاعی دردست نیست (برای تفصیل، نک‍ : همو، ۱۰۸ـ۱۰۹، ۱۲۴ـ۱۳۱، ۲۳۹ـ۲۴۰). این ابهامها احتمالاً با بی‌توجهی و احیاناً بی‌مهری برخی منابع کهن مغربی و اندلسی نسبت به او بی‌ارتباط نیست، چه ظاهراً عقاید اسماعیلی شاعر و پیوندهایش با فاطمیان سبب شده که شرح حال نویسان مزبور که عموماً سنیانی متعصب بوده‌اند، اغلب جز به اختصار از او سخن نگویند و در این میان *دیوان* وی نیز از جهت اعتقادی و سیاسی، گاه مورد بی‌اعتنایی یا

دستخوش به گزینی گردد (همو، ۷ـ۸، ۱۲ـ۱۳).

نسب شاعر به مُهَلَّب بن ابی صُفره (د ۸۳ ق / ۷۰۲ م)، سردار اموی می‌رسید (یاقوت، ۹۲/۱۹؛ ابن ابار، ۳۶۸/۱؛ یعلاوی، ۱۰۹ـ۱۱۰). شهرت اَزْدی و مهلّبی وی از همین‌جاست، هر چند که ظاهراً مهلب خود ایرانی نژاد بوده، نه ازدی (نک: آذرنوش، ۲۵۰). پدر او هانی که اهل یکی از آبادیهای اطراف المهدیه در افریقیه (ابن ابار، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۲۱/۴؛ قس: یعلاوی، ۱۰۸) و گویا از داعیان اسماعیلی بود (EI²؛ یعلاوی، ۱۰۸ـ۱۰۹)، به اندلس مهاجرت کرده و در اشبیلیه و سپس قرطبه والبیره اقامت گزیده بود (ابن‌ابار، ابن‌خلکان، همانجاها؛ علی، مقدمه، ۲۰؛ یعلاوی، ۱۰۹). شاعر ظاهراً در اشبیلیه زاده شده و همانجا پرورش یافته است (ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، ۱۳۲/۱۶؛ علی، همانجا؛ قس: ابن خطیب، ۲۸۸/۲، که زادگاه او را قریهٔ سکون از توابع اشبیلیه نوشته است)، گرچه برخی نیز البیره را زادگاه او دانسته‌اند (ابن ابار، همانجا؛ ابن سعید، ۹۷/۲؛ دربارهٔ روایتهای مختلف مربوط به زادگاه شاعر، نک: یعلاوی، ۱۰۷ـ۱۰۸). در تاریخ تولد او نیز اختلاف است. یعلاوی با توجه به پاره‌ای قراین، از جمله تاریخ وفات شاعر، سن وی هنگام مرگ و تاریخ پیوستن او به جوهر، سردار فاطمی، تاریخ تولد او را ۳۲۰ ق / ۹۳۲ م دانسته است (ص ۱۱۰ـ۱۱۲).

از محیط تربیتی و استادان وی اطلاعی دردست نیست، اما منابع از تبحر وی در شعر و ادب سخن گفته‌اند (یاقوت، ابن خلکان، ابن سعید، ذهبی، همانجاها؛ ابن خطیب، ۲۸۹/۲، که شاعر را در حل معما نیز چیره‌دست خوانده است؛ قس: یعلاوی، ۱۱۲ـ۱۱۳). اشعار او نیز حاکی از آگاهی وسیع وی از فرهنگ و ادب عربی و اسلامی است (علی، همانجا؛ فروخ، ۲۶۷/۴؛ یعلاوی، ۱۱۳ـ۱۱۴؛ دربارهٔ مضامین اعتقادی اشعار ابن هانی، نک: ادامهٔ مقاله).

تنها آگاهی دیگری که از زندگی شاعر در اندلس داریم، پیوستن او به بارگاه امیر اشبیلیه و دوستی صمیمانهٔ شاعر با او و سپس گریختن وی از اندلس است. جزئیات این رویدادها به درستی دانسته نیست. حتی نمی‌دانیم آن امیر اندلسی که بوده است؛ تنها می‌دانیم که عقاید یا رفتار بی‌پروای شاعر مایهٔ بدگمانی و خشم مردم اشبیلیه نسبت به او شده بود، تا آنجا که وی به توصیهٔ امیر اشبیلیه که غیبت موقت شاعر را برای آرام شدن اوضاع لازم می‌شمرد، در ۲۷ سالگی، اشبیلیه و اندلس را ترک گفت و به مغرب رفت (فتح بن خاقان، ۳۲۲ـ۳۲۳؛ یاقوت، ابن خلکان، ذهبی، علی، همانجاها). نکتهٔ درخور توجه در این باره، اینکه غالب منابع کهن از هوسرانیهای شاعر و عقاید فلسفی وی که قاعدتاً مراد از آن همان باورهای شیعی و اسماعیلی اوست، یکجا و در کنار هم یاد کرده‌اند و به درستی روشن نیست که آیا این اشاره‌ها حاکی از واقعیت امر است، یا تمایلی به مخدوش کردن چهرهٔ شاعر و مخدومان فاطمیش و یا هر دو (در این باره، نک: یافعی، ۳۷۶/۲؛ صفدی، ۳۵۲/۱؛ دلجی، ۱۰۲؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ علل خروج شاعر از اندلس، نک: هیکل، ۲۳۲ـ۲۳۴؛ یعلاوی، ۱۱۴ـ۱۱۷). در مغرب، وی نخست به مدح جوهر صقلی، سردار فاطمی که در این هنگام سرگرم فتوحات بزرگ خود در مغرب اقصی بود، پرداخت (ابن هانی، ۱۶۲ـ۱۸۲، ۳۹۷ـ۴۱۲؛ یاقوت، ۹۲/۱۹ـ۹۳؛ ابن خلکان، همانجا؛ یعلاوی، ۱۱۷ـ۱۱۸؛ دربارهٔ جوهر صقلی، نک: همو، ۸۸ـ۹۲)، اما چون مهری از او ندید (ابن خطیب، علی، همانجاها؛ قس: کرو، ۸۸)، رو به سوی امیر جعفر بن علی بن حمدون آورد و به مدح وی و برادرش یحیی پرداخت (ابن هانی، جم؛ فتح بن خاقان، ۳۲۳؛ یاقوت، ۹۳/۱۹؛ ابن خلکان، همانجا؛ قس: ابن خطیب، همانجا؛ نیز نک: یعلاوی، ۱۱۸ـ۱۱۹). جعفر که والی المعزلدین الله، خلیفهٔ فاطمی، برمَسیله، مرکز ولایت زاب در مغرب میانه بود (همو، ۸۳ـ۸۴)، بارگاهی پررونق داشت که توجه بسیاری از شاعران و ادیبان از جمله ابن هانی را به خود جلب کرده بود (ابن دواداری، ۲۴۲/۶؛ ابن خلدون، ۴(۱)/۱۷۶؛ یعلاوی، ۱۲۰ـ۱۲۱).

ورود شاعر به مسیله درهای کامیابی را به روی او گشود. وی به زودی در بارگاه جعفر مقامی بلند یافت و در زمرهٔ دوستان نزدیک وی درآمد (فتح‌بن‌خاقان، یاقوت، ابن‌خلکان، همانجاها؛ ابن سعید، ۹۷/۲ـ۹۸؛ ابن خطیب، یعلاوی، همانجاها؛ دربارهٔ حکایت ابن سعید، نک: یعلاوی، ۱۵)، چنانکه حتی بعدها که جعفر از معز وفاطمیان گسست، شاعر با آنکه خود اینک مدیحه سرای معز شده بود، از جعفر به بدی یاد نکرد (همو، ۸۷ـ۸۸). چند سال بعد، معز که آوازهٔ ابن هانی را شنیده و چه بسا از قصایدی که شاعر احتمالاً از مسیله برای وی می‌فرستاد، خشنود شده بود، او را از جعفر طلب کرد. جعفر نیز شاعر را با هدایایی به قیروان نزد خلیفه فرستاد (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۲۱/۴ـ۴۲۲؛ ابن سعید، ۹۸/۲؛ ابن خطیب، علی، همانجاها؛ دربارهٔ قصایدی که شاعر احتمالاً از مسیله برای خلیفهٔ فاطمی فرستاده است، نک: یعلاوی، ۴۹، ۱۲۲).

با سفر ابن هانی به قیروان که گویا چندان بی‌خطر و تهی از برخی سختیها نیز نبوده است (نک: علی، مقدمه، ۲۰ـ۲۱)، مرحلهٔ دیگری از زندگی شاعر آغاز شد که گرچه نسبتاً کوتاه بود، به ویژه از لحاظ ادبی، پربارترین مرحلهٔ زندگی وی به شمار می‌رود. مدیحه‌های بلند و خیره کنندهٔ شاعر در این دوره که مبالغه‌آمیز بودن آنها همواره مورد نکوهش منابع کهن بوده (حمیدی، ۱۵۶/۱؛ ابن دحیه، ۱۹۲؛ ابن ابار، ذهبی، همانجاها؛ نیز منابع دیگر؛ دربارهٔ غلو در اشعار او، نک: ادامهٔ مقاله)، به زودی موجب عنایت و دلبستگی عمیق خلیفه به وی گردید، چنانکه به گفتهٔ خود ابن هانی هیچ شاعر و ادیبی پیش از او به چنین منزلتی نزد ممدوح خود نرسیده بود (ص ۶۱۲، بیت ۳؛ علی، مقدمه، ۲۱). مهم‌ترین مدیحه‌های اعتقادی و سیاسی ابن هانی نیز در همین دورهٔ اقامت وی در بارگاه خلافت سروده شده است (دربارهٔ نحوهٔ زندگی وی در پایتخت فاطمیان، نک: یعلاوی، ۱۲۲ـ۱۲۳، که با توجه به فقدان هرگونه خبر یا قرینه در اشعار ابن هانی، حتی به حضور مستمر او در آنجا تردید کرده است).

این کامیابیهای شاعر که نوید آینده‌ای درخشان برای او می‌داد، چندان نپایید، چه وی هنگام انتقال پایتخت به قاهره، زمانی که خلیفه در حال حرکت به سوی مصر بود، به گونه‌ای نامنتظر کشته شد. علل و چگونگی مرگ ابن هانی خود از نکات تاریک زندگی اوست. به روایت منابع، شاعر هنگامی که معز، افریقیه (تقریباً تونس امروزی) را به قصد مصر ترک می‌گفت، تا مسافتی از راه (ظاهراً پس از برقه) در رکاب وی بود و آنگاه که پس از بدرقهٔ او، برای آوردن خانوادهٔ خود، به سوی مغرب بازمی‌گشته، در برقه چند روزی در خانهٔ یکی از اعیان شهر اقامت کرد. در همین شهر، در بامداد شبی که با باده‌نوشی و احیاناً کشمکشهایی همراه بوده، پیکر بی‌جان او را که با پاره‌ای از جامه‌اش خفه شده بود، در باغی یافتند (یاقوت، همانجا؛ نک‍: ابن خلکان، ۴۲۲/۴، که دو روایت دیگر نیز در این باره نقل کرده: در یکی، مرگ شاعر در نتیجهٔ حملهٔ عده‌ای به وی روی داده و در دیگری، در نتیجهٔ مستیِ شبانه و خوابیدن در راه؛ به علاوه، همو روایت دیگری نیز از ابن شداد نقل می‌کند که به موجب آن مرگ شاعر در زمان مصاحبت او با خلیفه روی داده، نه پس از جدایی از وی و در بازگشت به مغرب؛ قس: علی، مقدمه، ۲۲). برخی قتل او را با شرابخواری و هوسرانیهای او مربوط دانسته‌اند (یاقوت، ابن خلکان، همانجاها؛ ابن سعید، ۹۸/۲ ـ ۹۹؛ ابن دواداری، ۲۵۴/۶؛ ابن خطیب، ۲۹۳/۲، که مرگ شاعر را در نتیجهٔ مستی و برهنه خوابیدن در سرمای شدید دانسته است). برخی نیز حسادتها و خصومتهای شخصی یا سیاسی را در این امر دخیل شمرده‌اند (ابن دواداری، همانجا، که به احتمال حسادت تمیم، پسر و ولیعهد معز، نسبت به ابن هانی اشاره کرده؛ علی، همانجا، که او نیز احتمال دست داشتن امویان را در قتل شاعر بعید ندانسته است؛ نیز مونرو، 9 ؛ برای تفصیل چگونگی و علل مرگ ابن هانی و روایات مربوط به آن، نک‍: یعلاوی، ۱۳۲ ـ ۱۳۹).

با آنکه شاید هیچ یک از این روایتها نتواند گره از راز مرگ ابن هانی بگشاید، هیچ یک نیز با جنبه‌ای از شخصیت و رفتار او بی‌ارتباط نیست، چه هم گرایشهای سیاسی و اعتقادی ابن هانی و هم رفتار و امیال شخصی او زمینهٔ گسترده‌ای برای دشمنیها و خطرات گوناگون فراهم آورده بود.

مرگ ابن هانی، بر معز نیز گران آمد، چه او امید داشت که با داشتن شاعر بزرگی چون وی، از لحاظ ادبی نیز خلافت بغداد را به مبارزه بطلبد و هر چه بیشتر بر رونق ادبی و سیاسی بارگاه خود بیفزاید (یاقوت، ابن خلکان، ابن خطیب، مونرو، همانجاها).

روایتهای مختلفی که در بارهٔ نحوهٔ زندگی و مرگ ابن هانی، در دست است، از جهت دیگری نیز اهمیت می‌یابند وآن همانا تصویر متضادی است که با توجه به این روایتها از شخصیت ابن هانی در مقام شاعری مؤمن و مبارزه جو به دست می‌آید. با آنکه میل به باده‌نوشی و هوسرانی، آن هم در میان شاعران اندلسی، به هیچ روی غریب نیست، وجود برخی گرایشهای افراطی از این دست که در رفتار و گاه در قالب اشعار غنایی و تغزلی جلوه‌گر می‌شود، نزد شاعری چون ابن هانیْ که فعالیت ادبی خود را وقف مبارزهٔ اعتقادی و سیاسی فاطمیان کرده است، اگر غیرعادی نباشد، دست کم نشان می‌دهد که چگونه نویسندگان و ناقدان، با گذشت زمان، تصویر شاعران مؤمن و آرمان‌خواه خویش را، پاکیزه می‌گردانند و هر گونه آلایش را از آن می‌زدایند.

ابن هانی، به رغم زندگی کوتاهش، در میان شاعران اندلس آوازه‌ای بلند یافته است، گر چه شهرت وی در واقع پس از مهاجرتش از اندلس آغاز شد (حمیدی، همانجا). به همین سبب نیز، چنانکه ابن حزم اشاره کرده، او را به سرزمینی که منزلگاه بعدی او بود، یعنی مغرب، منسوب داشته‌اند (مقری، ۱۶۴/۳؛ یعلاوی، ۳۵۶). آوازهٔ وی تا آنجا رسید که او را هم سنگ متنبی (ه‍ م) شمردند (ابن ابار، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۲۴/۴). این مقایسه که البته خود حاکی از رقابت شاعران غرب جهان اسلام با شرقیان و نموداری از استقلال‌طلبی ایشان در برابر شرق است (یعلاوی، ۳۳۳؛ دیوهرست، 642؛ قس: پرس، 46) و حتی مایهٔ افسانه پردازیهایی نیز در بارهٔ ملاقات میان دو شاعر شده است (یافعی، ۳۷۷/۲ ـ ۳۷۹؛ ابن عماد، ۴۲/۳ ـ ۴۳؛ یعلاوی، ۳۳۳، ۳۶۳)، گر چه بی‌شک مبالغه‌آمیز است، حقیقتی را در خود نهفته دارد که همانا شباهت برخی مضامین و اسلوبها و حتی عبارتها در شعر این دو شاعر نامدار است (فروخ، ۲۶۸/۴؛ یعلاوی، ۳۳۷ ـ ۳۳۸؛ فون کرمر، 483). این شباهتها که داوریهای موافق و مخالف منتقدان را به دنبال آورده است (نک‍: کیلانی، ۱۲۷ ـ ۱۷۷، بحث انتقادی که ابن هانی را چه از لحاظ شعر و چه از لحاظ شخصیت، بسی حقیرتر از متنبی شمرده است؛ قس: علی، مقدمه، ۳۱ ـ ۳۳؛ کرو، ۸۷ ـ ۹۱، که از اصالت شعر و شخصیت ابن هانی دفاع کرده است؛ نیز نک‍: یعلاوی، ۳۳۲ ـ ۳۳۶؛ ضیف، ۴۲۱ ـ ۴۲۴؛ فاخوری، ۵۹۶ ـ ۵۹۷؛ رکابی، ۹۰؛ وات، ۸۵ ـ ۸۷)، گذشته از تواناییهای ذاتی این دو تن، حاصل دلبستگی ابن هانی به متنبی و ممارست وی در سبک و مضمون اشعار اوست (نک‍: قصیده‌ای که در آن ابن هانی از شب زنده‌داریهای خود در هنگام مطالعهٔ *دیوان* متنبی سخن گفته است، ۳۳۰ ـ ۳۳۳؛ هیکل، ۲۳۵، ۲۴۴ ـ ۲۴۵؛ یعلاوی، ۱۱۳، ۳۳۴ ـ ۳۳۸).

سبک شعر ابن هانی همچون سبک شعر متنبی نوکلاسیک است. اکثر قریب به اتفاق قصاید موجود او را مدح تشکیل می‌دهد و در این میان بیشترین مدیحه‌ها درستایش جعفر و یحیی، امیران مسیله و سپس معز، خلیفهٔ فاطمی است. ساختمان قصاید ابن هانی که اغلب بسیار بلند و بیشتر در وزنهای طویل، کامل و بسیط است (هیکل، ۲۴۱ ـ ۲۴۲؛ یعلاوی، ۳۱۱ ـ ۳۱۲)، کاملاً بر الگوی سنتی قصاید عرب استوار است و شاعر در آنجا جز در مواردی اندک از چارچوب رایج این قصاید خارج نشده است (همو، ۲۰۳ ـ ۲۳۷، ۳۰۵ ـ ۳۳۲). قوت بیان، فراوانی تصاویر و قلت تصنع، یعنی همان عواملی که شعر او را در نظر محققان به شعر متنبی شبیه ساخته، از ویژگیهای بارز شعر

اوست (علی، مقدمه، ۲۸ ـ ۲۹؛ هیکل، ۲۳۶ ـ ۲۴۱؛ فون کرمر، همانجا). با اینهمه، گرایشی نیز به واژگان دشوار و پرطنین و تعابیر غریب در اشعار وی دیده می‌شود که از دیرباز مایهٔ خرده‌گیری بر شعر او بوده است (ابن رشیق، ۱۲۴ ـ ۱۲۵؛ ابن شرف، ۳۶؛ حمیدی، همانجا؛ ابن دحیه، ۱۹۵؛ علی، مقدمه، ۳۰؛ هیکل، ۲۳۹ ـ ۲۴۰؛ فروخ، ۲۶۷/۴ ـ ۲۶۸؛ یعلاوی، ۳۲۷ ـ ۳۲۹، ۳۴۸ ـ ۳۵۰؛ نک: علی، مقدمه، ۲۵ ـ ۲۶، که به انتقاد ابن رشیق پاسخ گفته است)؛ چنانکه گویند منتقد برجسته‌ای چون ابوالعلاء معری (ﻫ م) چون اشعار ابن هانی را شنید، طنین گوش‌خراش آنها را به ریشخند گرفت (نک: ابن خلکان، همانجا، که پس از نقل سخن ابوالعلاء رأی او را ناعادلانه و ناشی از دلبستگی مفرط وی به متنبی دانسته است؛ نیز هیکل، ۲۴۰؛ مونرو، همانجا).

در اشعار ابن‌هانی، بسیاری از امور شخصی و رویدادهای تاریخی از جمله جنگهای فاطمیان با دشمنان مسلمان و مسیحیشان بازتاب یافته‌اند (یعلاوی، ۱۴۱ ـ ۲۰۲)، اما احتمالاً شاخص‌ترین ویژگی شعر ابن‌هانی که از او شاعری بحث‌انگیز ساخته، همانا درون‌مایهٔ اعتقادی و سیاسی اشعار اوست و همین ویژگی است که از دیرباز سبب شده که داوریهای ادبی و فنی منتقدان دربارهٔ وی از حب و بغضهای مذهبی و سیاسی بر کنار نماند (مثلاً نک: ابن‌خلکان، همانجا، که می‌گوید اگر مدیحه‌های کفرآمیز ابن‌هانی نبود، *دیوان* وی از بهترین دیوانهای شعر بود).

مدیحه‌هایی که ابن‌هانی در ستایش معز سروده اغلب آکنده از مفاهیم و باورهای مذهبی و کلامی اسماعیلی است. مفاهیمی چون امامت، عصمت امام، جایگاه امام در خلقت و سایر باورهای بنیادی اسماعیلیان به ویژه دربارهٔ امامت که همه در قالب مدح و خطاب به معز، امام و ممدوح شاعر به نظم آمده، در بسیاری از قصاید او به چشم می‌خورد (یعلاوی، ۲۴۶ ـ ۲۶۹). در برخی از این قصاید که طبعاً برای خوانندهٔ ناآشنا با باورهای اسماعیلیان غریب می‌نماید، شاعر گاه چنان صفتهای بزرگی (مثلاً واحد، قهار، علةالدنیا) به ممدوح خود نسبت می‌دهد که جز با تفسیرهای پیچیدهٔ کلامی نمی‌توان از تضاد آنها با باورهای متعارف اهل سنت کاست (مثلاً نک: تفسیرهای علی از برخی از این اشعار، مقدمه، ۵۲ ـ ۵۸؛ نیز *بستانی*). همین امر سبب شده که به استثنای شیعیان امامی که البته نسبت به او نظر مساعد داشته‌اند (ابن شهرآشوب، ۱۴۸؛ حر عاملی، ۳۱۱/۲؛ صدر، ۲۰۶ ـ ۲۰۷؛ آقابزرگ، ۹(۱)/۳۳)، تقریباً تمامی منابع دیگر او را به غلو یا کفرگویی متهم کنند و آنان نیز که خواسته‌اند توضیحی برای این امر بیابند، یا مانند ابن شدّاد قیروانی خلیفه معز را متهم ساخته‌اند که شعرای خود را وادار به چنین غلوهایی کرده است (یعلاوی، ۲۴۱، ۳۴۵) و یا اصولاً در صداقت ابن هانی شک کرده و مدیحه‌های شاعر را تنها وسیله‌ای برای تملق و دست‌یابی به عطایای بیشتر قلمداد کرده‌اند (کیلانی، ۱۷۶ ـ ۱۷۷؛ حسن، ۴۴۱؛ فروخ، ۲۶۸/۴ ـ ۲۶۹)؛ حال آنکه، با توجه به قراین تاریخی و ادبی، دلیلی برای تردید در صداقت ابن‌هانی در دست نیست (برای تفصیل، نک: یعلاوی، ۲۴۰ ـ ۲۴۱، ۳۴۵ ـ ۳۴۸) و آنچه غلو و در نتیجه کفرگویی ابن‌هانی خوانده شده، در واقع چیزی نیست جز تجلّی منظوم عقاید نحله‌هایی که صرف ظهور تاریخیشان، در نظر عامهٔ اهل سنت، حاکی از نوعی فراتر رفتن از حد متعارف زندگی و باورهای مسلمانان بوده است. *دیوان* ابن‌هانی که دست کم از نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق / ۱۱م شهرت و رواج داشته (مقری، ۴۰۷/۳؛ یعلاوی، ۳۵۳)، نخستین بار در ۱۲۷۴ ق / ۱۸۵۷م در بولاق به چاپ رسید و سپس بارها در بیروت انتشار یافت. اما کامل‌ترین پژوهش *دیوان* تاکنون، از آنِ زاهد علی، پژوهشگر اسماعیلی هند است که با استفاده از چاپهای یاد شده و نسخه‌های خطی متعدد، تصحیحی انتقادی از متن *دیوان* فراهم آورده و سپس به شرح اشعار پرداخته و این همه را، با مقدمه‌ای تحقیقی و البته جانبدارانه در احوال و عقاید و شعر ابن‌هانی، در حدود ۹۰۰ صفحه با عنوان *تبیین المعانی فی شرح دیوان ابن‌هانیٔ* در قاهره (۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م) به چاپ رسانده است (دربارهٔ نسخه‌ها و چاپهای *دیوان*، به ویژه تصحیح و شرح زاهد علی و امتیازها و نقایص آن، نک: یعلاوی، ۳۱ ـ ۴۶؛ GAS, II/654 - 655). حاجی خلیفه تاریخی نیز به ابن‌هانی نسبت داده (۲۸۰/۱) که جز اشارهٔ بروکلمان (GAL, S, I/147)، اطلاعی از آن در دست نیست.

شاعر دیگری نیز به نام ابن‌هانی شناخته شده که به روایت منابع از نوادگان ابن‌هانیٔ معروف است. وی که محمدبن ابراهیم‌بن مفضل ازدی نام دارد، در سدهٔ ۶ ق / ۱۲م در مصر می‌زیسته و در اواخر دورهٔ وزارت صالح‌بن رُزّیک (پیش از ۵۶۰ ق / ۱۱۶۵م) در گذشته است. عمادالدین کاتب اشعار بسیاری از او نقل کرده است (۲۴۸/۱ ـ ۲۸۱؛ دربارهٔ این شاعر و دیگر نوادگان ابن‌هانی، نک: یعلاوی، ۳۵۸ ـ ۳۶۱).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنز الدرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن‌سعید مغربی، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن‌شرف قیروانی، محمدبن ابی‌سعید، *رسائل الانتقاد*، به کوشش حسن حسینی عبدالوهاب، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن‌هانی، محمد، «*دیوان*»(نک: همه علی)؛ *بستانی*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حرّ عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ حسن، ابراهیم، *تاریخ الدولة الفاطمیة*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ حمیدی، محمدبن ابی‌نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ دلجی، احمدبن علی، *الفلاکة والمفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش اکرم‌بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، شرکة النشر و الطباعة العراقیة المحدودة؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ ضیف، شوقی، *الفن ومذاهبه فی الشعر العربی*، قاهره، دارالمعارف؛ علی، زاهد، *تبیین المعانی فی شرح دیوان ابن‌هانیٔ*، قاهره، ۱۳۵۲ ق

/ ۱۹۳۳م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر وجریدة العصر*، (قسم شعراء مصر)، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فتح‌بن خاقان، *مطمح الانفس*، به کوشش محمدعلی شوابکة، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ کرو، ابوالقاسم محمد، «مقارنات خفیفة بین متنبی المشرق و متنبی المغرب»، *مجلة اللسان العربی*، ۱۹۶۶م، شم ۴؛ کیلانی، کامل، *نظرات فی تاریخ الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۴م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ وات، مونتگمری، *اسپانیای اسلامی*، ترجمهٔ محمدعلی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ هیکل، احمد، *الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ یعلاوی، محمد، *ابن هانئ المغربی الاندلسی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ نیز:

Dewhurst, R. P., "Abu Tammam and Ibn Hani", JRAS, Part IV, 1926; EI²; GAL, S; GAS; Monroe, James T., *Hispano-Arabic Poetry*, Berkeley, 1974; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953; Von Kremer, A.,"Über den shî'itischen Dichter Abu-lḳâsim Moḥammed Ibn Hâni' ", ZDMG, Leipzig, 1870, vol. XXIV.

مهران ارزنده

اِبْنِ هانی، ابوعبدالله محمدبن علی بن هانی لخمی سبتی (د ذیقعدهٔ ۷۳۳ / ژوئیهٔ ۱۳۳۳)، شاعر، ادیب و نحوی معاصر نصریان غرناطه. اصل او از اشبیلیه است (ابن خطیب، ۱۴۳/۳؛ سیوطی، ۱۹۲/۱)، اما وی درسبته پرورش یافت و زادگاه او نیز ظاهراً همین شهر بوده است. ابن هانی در سبته نزد مشاهیر علم و ادب به تحصیل پرداخت. قرائات و نحو را از ابواسحاق غافقی، ابوعبدالله بن حریث و ابوبکر بن عبیده فرا گرفت (ابن خطیب، ۱۴۴/۳؛ ابن جزری، ۲۱۱/۲ ـ ۲۱۲؛ سیوطی، همانجا؛ پالنثیا، ۳۰۲) و چون شهرت یافت، به کار تدریس و تألیف مشغول شد. از شاگردان او ابوالقاسم محمدبن احمد معروف به شریف حسنی و محمدبن قاسم بن احمد انصاری را می‌توان نام برد (نک: ابن خطیب، ۱۹۹/۳؛ کنون، ۲۲/۱). منابع کهن مقام علمی او را بسیار ستوده‌اند (نک: ابن خطیب، ۱۴۳/۳ ـ ۱۴۴؛ ابن حجر، ۹۱/۴). ابن هانی شعر نیز می‌سرود و بین او و شاگردش ابوالقاسم حسنی اشعاری مبادله شده است (نک: ابن خطیب، ۱۴۵/۳ ـ ۱۴۸). ابن خطیب (۱۴۳/۳) شعر او را متوسط ارزیابی کرده و حدود ۶۰ بیت از اشعار او را آورده است (۱۴۵/۳ ـ ۱۴۸؛ نیز نک: مقری، ۲۴۶/۶ ـ ۲۴۸).

ابن هانی در جنگی که محمدبن اسماعیل ششمین پادشاه بنی نصر (حک ۷۲۵ ـ ۷۳۳ ق / ۱۳۲۵ ـ ۱۳۳۳م) برای بازپس گیری جبل الطارق (یا جبل الفتح) آغاز کرده بود، داوطلبانه شرکت جست و براثر اصابت سنگ منجنیق کشته شد (ابن خطیب، ۱۵۲/۳؛ ابن حجر، ۹۱/۴؛ قس: عنان، ۱۲۲ ـ ۱۲۴). ابن جزری (۲۱۲/۲) این واقعه را در ۷۳۴ ق دانسته است. ابوبکر بن شبرین و ابوالقاسم حسنی او را رثا گفته‌اند (مقری، ۲۵۱/۶ ـ ۲۵۳).

ابن هانی آثاری نیز داشته که چیزی از آنها برجای نمانده است، بدین قرار: ۱. *ارجوزة فی الفرائض* (ابن حجر، همانجا)؛ ۲. *انشاد الضوّال وارشاد السوّال فی لحن العامة*؛ ۳. *بغیة المستطرف و غنیة المتطرف*، که مجموعهٔ مدونی بوده است از نوشته‌های ابومطرف ابن عمیرة (ابن خطیب، ۱۸۴/۱، ۱۴۵/۳)؛ ۴. *شرح التسهیل*؛ ۵. *الغرة الطالعة فی شعراء المائة السابعة*؛ ۶. *قوت المقیم* (ابن خطیب، ابن حجر، همانجاها؛ ابن سوده، ۳۱۶). ابن خطیب (۱۴۸/۳ ـ ۱۵۲) قطعه‌ای مسجع از نثر او را که خطاب به شاگردش ابوالقاسم حسنی نوشته، آورده است.

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایةالنهایة فی طبقات القراء*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدر رالکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، مراکش، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۵۰م؛ پالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ عنان، محمدعبدالله، *نهایة الاندلس و تاریخ العرب المتنصرین*، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ کنون، عبدالله، *النبوغ المغربی*، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ هائِم، ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن محمد بن عماد بن علی مقدسی (۷۵۳ یا ۷۵۶ ـ ۸۱۵ ق / ۱۳۵۲ یا ۱۳۵۵ ـ ۱۴۱۲ م)، ریاضی‌دان، فقیه، نحوی و ادیب مصری. سبب شهرت وی به‌مقدسی، اقامت طولانی او در بیت‌المقدس بوده است (ابن قاضی شهبه، ۱۷/۳). وی در قاهره زاده شد و مراحل نخست پرورش خود را در همان دیار گذراند و از کسانی چون تقی‌الدین ابن حاتم، جمال‌الدین اسیوطی، زین‌الدین عراقی و علی بن عبدالصمد جلایری مالکی علم آموخت. در فراگیری فقه و ادبیات عرب بسیار کوشید و به‌ویژه در باب مواریث متبحر گردید (سخاوی، ۱۵۷/۲؛ شوکانی، ۱۱۷/۱؛ طوقان، ۴۳۹ ـ ۴۴۰). او را در علوم دیگر نیز صاحب نظر دانسته‌اند (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۲۱/۱۴).

زمانی که کار تدریس در مدرسهٔ صلاحیهٔ بیت‌المقدس به‌زین‌الدین ابوبکر قِمَّنی واگذار شد، وی ابن هائم را به‌عنوان نایب خویش برگزید و او را به‌قدس فرا خواند. نیابت ابن هائم تا حدود سال ۸۱۰ ق ادامه داشت و ظاهراً پس از این تاریخ به‌طور مستقل به‌تدریس پرداخت. در ۸۱۴ ق امیر نوروز حافظی حاکم شام، شیخ شمس‌الدین هروی را به‌جای ابن هائم به‌این مقام برگزید، اما ابن هائم با برخورداری از پشتیبانی مردم شهر توانست در این منصب با هروی شریک شود (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن حجر، ۸۱/۷؛ مجیرالدین، ۱۱۰/۲ ـ ۱۱۱؛ ابن عماد، ۱۰۹/۷).

ابن هائم در بیشتر تألیفات ریاضی خود-از آثار سنان حاسب (از ریاضی‌دانان سدهٔ ۳ ق) استفاده می‌جست و خود بارها از این نکته یاد کرده است (دفاع، ۱۹۱).

ابن حجر و ابن حمزهٔ مغربی در شمارشاگردان ابن هائم بوده‌اند و ابن حمزه در نظرات خویش در علم اعداد از وی بهره‌ور شده است (طوقان، ۴۷۰؛ ابن عماد، همانجا). وی در دیانت استوار و به‌امر

بهمعروف و نهی از منکر پای بند بود و کلامش بر دلها می‌نشست (ابن قاضی شهبه، ۱۸/۳).

ابن هائم در بیت‌المقدس درگذشت و در گورستان «مأمن اللّه» در همان شهر دفن شد (همانجا؛ مقریزی، ۴(۱)/۲۵۴؛ مجیرالدین، همانجا؛ طوقان، ۴۳۹). ابن هائم فرزندی به‌نام محب‌الدین داشت که از نوادر روزگار بود، اما پیش از پدر در رجب ۸۰۰ درگذشت (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ مجیرالدین، ۱۱۱/۲).

آثار چاپی: از ابن هائم دو اثر زیر به‌چاپ رسیده است:
۱. *جدول المیراث*، در احکام تقسیم ارث (قاهره، ۱۹۷۲ م)؛
۲. *اللمع فی الحساب* (بولاق، ۱۲۴۱ ق / ۱۸۲۶ م).

آثار خطی: آثار چاپ نشدهٔ وی بدین قرار است:

الف ـ در ریاضیات و جبر: ۱. *تحفة الحُسّاب*، که نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا موجود است (نک‍: GAL, S,II/155)؛ ۲. *الحاوی فی الحساب*، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (سید، خطی، ۲۷۴/۱) و آمبروزیانا (*آمبروزیانا*، 1/98) موجود است؛ ۳. *الدر الثمین فی شرح ارجوزة ابن الیاسمین*. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب قاهره (سید، همان، ۳۰۴/۱؛ خدیویه، ۲۱۲/۵)، ازهریه (ازهریه، ۱۶۸/۶)، ظاهریه (ظاهریه، ریاضیات، ۵۶ ـ ۵۷)، استانبول (کوپریلی، ۴۸۱/۱؛ TS, III/731-732)، پاریس، آصفیه و کتابخانهٔ اسکوریال (نک‍: GAL, I / 621; GAL, S, I/858) موجود است (نک‍: *مجلة معهد المخطوطات*، ۱۸(۱) / ۲۷)؛ ۴. *رسالة فی علم الحساب*، که نسخه‌ای از آن در دانشگاه کلمبیا (بخیت، ۱۲۴/۳) موجود است؛ ۵. *شرح المرشد فی الحساب*. نسخه‌ای ناقص از آن در موصل (احمد، ۱۸۱/۳) موجود است؛ ۶. *الضوابط الحسان فیما یتقوم به اللسان*، که نسخه‌ای از آن در سوهاج موجود است (سید، فهرس، ۳۹۱/۱)؛ ۷. *غایة السول فی اقرار بالدین المجهول*. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب قاهره (خدیویه، ۲۱۲/۵، ۵۴/۷)، ظاهریه (ظاهریه، ریاضیات، ۲۹، مجامیع، ۱۸۱/۲)، بانکیپور (مولوی عبدالحمید، ۹۶/۱) و چستربیتی (*آربری*، V/136) موجود است؛ ۸. *مجموعة جبر و مقابلة*. نسخه‌ای از آن در آصفیه موجود است (نک‍: GAL, S,II/155)؛ ۹. *مختصر وجیز فی علم الحساب*. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب قاهره (خدیویه، ۱۵۰/۹، ۲۱۵) و برلین موجود است (GAL, S، همانجا)؛ ۱۰. *مرشد الطالب الی اسنی المطالب*، در علم حساب. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملک (ملک، ۴۰۴/۶، ۴۱۵)، موصل (احمد، ۱۷۶/۳)، دارالکتب قاهره (سید، خطی، ۴۷/۳)، ازهریه (ازهریه، ۱۵۴/۶ ـ ۱۵۵)، ظاهریه (ظاهریه، ریاضیات، ۳۹ ـ ۴۰، مجامیع، ۱۸۰/۲)، منچستر (مینگانا، 563, 565)، بیرمنگام (هاپوود، IV/175)، برلین (*آلوارت*، V/335)، لایپزیک (فولرس، 267, 315, 317)، نیز در اسکندریه، بیروت و دانشگاه پرینستون موجود است (GAL, II/153; GAL, S, II/154)؛ ۱۱. *المعونة فی علم الحساب*. نسخه‌هایی از آن در ازهریه (ازهریه، ۱۵۵/۶)، دارالکتب قاهره (خدیویه، ۱۹۰/۵)، ظاهریه (ظاهریه، ریاضیات، ۴۱ ـ ۴۴)، برلین (*آلوارت*، V/339)، آمبروزیانا (*آمبروزیانا*، همانجا) و چند نسخه در بریل، فلورانس، لاورنزیانا و رامپور موجود است (نک‍: GAL, S, II/155)؛ ۱۲. *المقنع فی الجبر والمقابلة*، قصیده‌ای است لامیه در بحر طویل (سخاوی، ۱۵۷/۲)، شامل ۵۹ بیت که نسخه‌هایی از آن در ظاهریه (ظاهریه، همان، ۶۶) وچستربیتی (*آربری*، IV/33) نگهداری می‌شود. خود ابن هائم شرحی با عنوان *الممتع فی شرح المقنع* بر این قصیده نوشته که نسخه‌هایی از آن در ازهریه (ازهریه، ۱۷۳/۶)، مدینه (کحاله، ۹۰)، ظاهریه (ظاهریه، همان، ۶۷)، چستربیتی (*آربری*، IV/46) و اردن (بخیت، همانجا) موجود است. مؤلف خود، این شرح را با عنوان *المسرع* مختصر کرده است که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملک (ملک، ۴۱۵/۶)، دارالکتب قاهره (سید، همان، ۵۹/۳)، ازهریه (ازهریه، ۱۷۲/۶)، ظاهریه (ظاهریه، همان، ۶۵ ـ ۶۶، مجامیع، ۲۴/۱)، برلین (*آلوارت*، V/342) و اردن (بخیت، همانجا) نگهداری می‌شود؛ ۱۳. *نزهة الاحباب فی تعریف الحساب* یا *نزهة النظار فی علم (قلم) الغبار*. این کتاب خلاصهٔ *مرشد الطالب* است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ سپهسالار (دانش پژوه، ۷۰۹/۵، ۷۱۰)، کتابخانهٔ ملک (ملک، ۳۸۴/۶)، اوقاف بغداد (طلس، ۲۵۱)، موصل (احمد، ۲۹۲/۷)، ازهریه (ازهریه، ۱۴۲/۶، ۱۵۶)، دارالکتب قاهره (خدیویه، ۱۹۱/۵، ۷ (۱)/۲۷۴)، ظاهریه (ظاهریه، ریاضیات، ۴۷ ـ ۵۴، مجامیع، ۱۸۲/۲)، برلین (*آلوارت*، V/336)، لیدن (ویتکام، III/247) و وین (لوبنشتاین، 168-169) موجود است؛ ۱۴. *الوسیلة*، در علم حساب که مختصری از کتاب *المعونة فی علم الحساب* خود اوست. نسخه‌هایی از آن در ازهریه (ازهریه، ۱۵۸/۶)، دارالکتب قاهره (خدیویه، ۱۹۲/۵)، ظاهریه (ظاهریه، ریاضیات، ۵۴ ـ ۵۵)، برلین (*آلوارت*، V/340)، چستربیتی (*آربری*، II/48) و پاریس (بلوشه، 5) موجود است؛ ۱۵. *رسالة فی اسطرلاب*. نسخه‌ای از آن در دانشگاه کلمبیا، مجموعهٔ پلمبتون موجود است (نک‍: بخیت، همانجا).

ب ـ در فقه و فرائض (علم تقسیم ارث): ۱. *ابراز الخفایا فی فن الوصایا*. نسخه‌ای از آن در چستربیتی (*آربری*، V/135) موجود است؛ ۲. *التحفة القدسیة فی اختصار الرحبیة*، رساله‌ای منظوم در تقسیم ارث که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب قاهره (سید، همان، ۱۳۸/۱)، ظاهریه (ظاهریه، مجامیع، ۲۳۰/۱، ۱۸۰/۲)، چستربیتی (*آربری*، II/76) و گوتا (پرچ، II/325) موجود است؛ ۳. *ترغیب الرائض فی علم الفرائض*. نسخه‌هایی از آن در بیرمنگام (هاپوود، IV/176)، لیدن (هوتسما، 91)، برلین (*آلوارت*، IV/203) و پرینستون (حتی، 558) موجود است؛ ۴. *شرح الکفایة فی الفرائض*. نسخه‌ای از آن در گوتا (پرچ، II/327) موجود است؛ ۵. *فائدة مفیدة*، کتابی است در بیان بعضی از فروع ارث و نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (سید، همان، ۱۵۹/۲) موجود است؛ ۶. *الفصول المهمة فی علم میراث الامة*، که آن را زکریا بن محمد انصاری و سبط ماردینی شرح کرده‌اند (حاجی خلیفه، ۱۲۶۵/۲ ـ ۱۲۶۶؛ *آلوارت*، IV/203-205). نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره

(سید، همان، ۱۸۲/۲) موجود است؛ ۷. *کتاب فی الفرائض*. نسخه‌ای از آن در خزانهٔ سعید دیوه‌جی موجود است (نک: *مجلة معهد المخطوطات*، ۹ (۲)/۲۰۵)؛ ۸. *کفایة الحفاظ فی علم الفرائض*. این کتاب منظومه‌ای است در ۱۰۹۶ بیت، در تقسیم ارث که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب قاهره (سید، همان، ۲۶۱/۲)، منچستر (مینگانا، 315)، گوتا (پرچ، II/326) و تونس موجود است (نک: *مجلة معهد المخطوطات*، ۱۸ (۱)/۱۱)، ۹. *نزهة النفوس فی بیان حکم التعامل بالفلوس*. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (سید، همان، ۱۵۹/۳) موجود است.

ج ـ در ادب و نحو: ۱. *تحفة الطلاب*. این کتاب روایت منظوم *قواعد الاعراب* ابن هشام است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ صبیحیه (حجی، ۳۳۹) و دانشگاه ییل (نموی، 25) موجود است. در فهرست کتابخانهٔ مرکزی تهران (مرکزی، ۷/۸) به کتابی در نحو اشاره شده که احتمال دارد همان *تحفة الطلاب* باشد؛ ۲. *مقاصد الاعراب*. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (GAL,S، همانجا). از آنجا که نسخه‌ای از این کتاب با نام *مقاصد الاعراب او تحفة الطلاب* در کتابخانهٔ ملی (ملی، ۱۶۹/۱۰) موجود است، به نظر می‌رسد دو کتاب اخیر یکی باشند.

د ـ در سایر علوم: ۱. *تعالیق علی الخصائص النبویة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خالدیه (منجد، ۲۶) موجود است؛ ۲. *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (سید، همان، ۱۲۴/۱) موجود است.

افزون براینها سخاوی (۱۵۷/۲، ۱۵۸) کتابهای دیگری نیز به او نسبت داده است، از جمله: ۱. *العجالة فی حکم استحقاق الفقهاء ایام البطالة*؛ ۲. *المغرب عن استحباب رکعتین قبل المغرب*؛ ۳. *جزء فی صیام‌ست شوال*؛ ۴. *التحریر لدلالة نجاسة الخنزیر*؛ ۵. *رفع الملام عن القائل باستحباب القیام*؛ ۶. *اللمع فی الحث علی اجتناب البدع*؛ ۷. *تحقیق المنقول و المعقول فی نفی الحکم الشرعی عن الافعال قبل بعثة الرسول*؛ ۸. *مختصر اللمع للشیخ ابی اسحاق*؛ ۹. *القصیدة المیمیة*، در ۳۵۰ بیت در بحر بسیط؛ ۱۰. *خلاصة الخلاصة فی النحو*؛ ۱۱. *العقد النضید فی تحقیق کلمة التوحید*؛ ۱۲. *تحریر القواعد العلائیة و تمهید المسالک الفقهیة*؛ ۱۳. *البحر العجاج فی شرح المنهاج*.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ ازهریه، خطی؛ بخیت، محمد عدنان و دیگران، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمان، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ دانش پژوه، محمدتقی و علینقی منزوی، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ دفاع، علی عبدالله، *تاریخ الریاضیات عند العرب و المسلمین*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس مخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدرالطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ طوقان، قدری حافظ، *تراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلک*، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ ظاهریه، خطی؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ کوپریلی، خطی؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، جامعة الدول العربیة، ج ۹، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م، ج ۱۸، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ مجیرالدین حنبلی، ابوالیمن، *الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل*، عمّان، ۱۹۷۳م؛ مرکزی، خطی؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ملک، خطی؛ ملی، خطی؛ منجد، صلاح‌الدین، *المخطوطات العربیة فی فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ مولوی عبدالحمید، *مفتاح الکنوزالخفیة*، پاتنه، ۱۹۱۸م؛ نیز:

Ahlwardt; *Ambrosiana*; *Arberry*; *Blochet*; GAL; GAL, S; Hitti, Ph.K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Hopwood, D., *Catalog of the Mingana Collection of Manuscripts*, Birmingham, 1963; Houtsma, M. Th., *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs*, Leiden, 1886; Loebenstein, Helene, *Katalog der arabischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Wien, 1970; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, Manchester, 1934; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956; *Pertsch*; TS; Vollers, V., *Islamischen christlich-orientalischen jüdischen und samaritanischen Handschriften*, Leipzig, 1975; Witkam, J.J., *Catalogue of Arabic Manuscripts*, Leiden, 1985.

محسن ناجی نصرآبادی

اِبْنِ هَبّاریّه، ابویعلی‌محمد، ملقب به‌نظام‌الدین (ح ۴۱۴-۵۰۹ق / ۱۰۲۳-۱۱۱۵ م)، شاعر هجو سرای عرب در عهد سلجوقیان. هبار نام جد مادری او بوده است (ابن خلکان، ۴۵۷/۴).

مآخذ موجود همه گزارشهایی یکسان را که غالباً از عمادالدین کاتب گرفته‌اند، دربارهٔ او تکرار کرده‌اند. از این گزارشها چنین برمی‌آید که وی در بغداد زاده شده (ابن اثیر، ۳۸۱/۳؛ ابن خلکان، ۴۵۳/۴؛ ابن شاکر، ۵۴/۱۲؛ سمعانی، ۳۸۲/۱۳). ابن حجر که منبع اطلاعات او را دربارهٔ ابن هباریه نمی‌دانیم، آگاهی بیشتری دربارهٔ وی به دست داده است، اما وی زادگاه ابن هباریه را آذربایجان دانسته (۳۶۷/۵) که البته صحت آن بسیار بعید می‌نماید، اگر چه این نظر را برخی از پژوهشگران معاصر پذیرفته‌اند (نک: کحاله، ۲۲۵/۱۱)، درست‌تر آن است که آذربایجان را تصحیف درزیجان، روستایی از توابع بغداد بدانیم (نک: طاهر، ۱۵۶).

ابن هباریه چندی در بغداد با اهل علم نشست و برخاست کرد و در مجلس تنی چند از آنان، از جمله مالک بانیاسی و ابوجعفر مسلمه شرکت جست و سرانجام در نقد شعر و علم انساب چیره دست شد (ابن حجر، طاهر، همانجاها؛ عباس، ۳۳۲/۷)، اما ملازمت اهل علم او را از میگساری در میخانه‌های قُطْرُبُّل باز نداشت (شیزری، ۵۰۷-۵۰۸؛ EI[2]؛ قس: طاهر، ۱۵۸). وی که به شهادت کتابهایش هرگز جانب علم را فرونگذاشت، از آنجا که ذوق و پسند عامه را مایل به هزل یافت (ابن حجر، عباس، همانجاها؛ نیز نک: قطعه‌ای از سروده‌های او که ابن شاکر نقل کرده است: ۵۹/۱۲)، چندی نگذشت که شعر خویش را به سُخف و مجون درآمیخت و ابن حجاج (ه‍ م) را که استاد اشعار سخیف بود، به پیشوایی برگزید و اگر چه هرگز به پای او نرسید (ابن خلکان، همانجا؛ صفدی، *الوافی*، ۱۳۲/۱)، در مقام شایسته‌ترینْ جانشین وی، ادامه

دهندهٔ یکی از دو گرایش مهم ادب عربی در عهد سلجوقی گردید (نک‍: طاهر، ۹۹-۱۰۰).

اگر چه سروده‌های سُخف آمیز ابن هباریه برای روشن ساختن گوشه‌هایی از زندگی اجتماعی و ذوق و سلیقهٔ مردم روزگار وی به کار می‌آید و از دست رفتن *دیوان* وی که به ۳ یا ۴ مجلد می‌رسیده است (ابن خلکان، ۴۵۶/۴؛ صفدی، همانجا)، از این دیدگاه تأسف بار است (طاهر، ۱۷۳-۱۷۴)، احتمالاً این جنبهٔ شعر او از تازگی و اهمیت چندانی برخوردار نبوده و اگر همهٔ *دیوان* وی نیز که غالب آن اشعار سخیف بوده است (نک‍: صفدی، همانجا؛ ابن عماد، ۲۴/۴، به نقل از عمادالدین کاتب)، برجای می‌ماند، چه بسا، تنها فایدهٔ آن این بود که ابن حجاج دیگری در ادب عرب پدید می‌آمد.

اما جنبهٔ با اهمیت‌تر شعر ابن هباریه، هجاهای اوست که با توجه به آنچه از آنها در دست است و نیز گزارش منابع موجود، همه دربارهٔ قدرتمندان و فرمانروایان بوده است (برای نمونه، نک‍: ابن جوزی، ۸(۱)/۵۸؛ ابن تغری بردی، ۲۱۰/۵). وی در آغاز به ستایش آنان پرداخت، اما چون ظاهراً از این ستایشها طرفی نبست (شیزری، ۵۰۷؛ صفدی، همان، ۱۳۰/۱؛ طاهر، ۱۵۹)، به هجا روی آورد و این هجاها گاه به گونه‌ای باج خواهی تبدیل می‌شد. نخستین قربانیان اینگونه اشعار وی، خاندان جهیری، احتمالاً نخستین ممدوحان او بودند که نمونهٔ جالب توجه آن را برخی مآخذ گزارش کرده‌اند (ابن خلکان، ۱۳۲/۵؛ ابن طقطقی، ۳۹۹-۴۰۰)، اما وی دامنهٔ هرزه گوییهای خود را به این خاندان منحصر نساخت و قدرتمندان دیگر را نیز چندان به ریشخند گرفت تا خون وی را مباح دانستند. آنگاه از بیم جان بغداد را ترک کرد. چندی در شهرهای گوناگون عراق سرگردان بود و سپس به اصفهان رفت (ابن حجر، ۳۶۷/۵-۳۶۸).

در اصفهان گویا با مساعدت ابوالفرج یحیی بن تلمیذ (نک‍: ه‍ د، ابن تلمیذ) مورد حمایت خواجه نظام‌الملک قرار گرفت (نک‍: طاهر، ۱۶۰) و به ستایش وی پرداخت (ابن حجر، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۵۳/۴). گرچه اطرافیان وزیر با او بر سر مهر نبودند، وی از عنایت خواجه نظام‌الملک برخوردار بود و در نعمت و آسایش می‌زیست (همو، ۴۵۳/۴، ۴۵۴). این نیکبختی دیری نپایید و ابن هباریه قربانی رقابت میان خواجه نظام الملک و ابن دارست گردید، بدین‌سان که براثر تحریک ابن دارست به هجو ولی نعمت خویش پرداخت. نظام الملک ظاهراً از این گناه وی درگذشت و حتی براکرام خویش نسبت به او بیفزود،تا آنجا که به گزارش ابن جوزی ۵۰۰ دینار نیز به وی صله پرداخت، اما او بار دیگر نظام الملک را هجو کرد (ابن خلکان، صفدی، همانجاها؛ ابن شاکر، ۵۴/۱۲-۵۵؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۵۸-۵۹). این بار وزیر به کشتن او فرمان داد و ابن هباریه به محمد بن ثابت خجندی پناه برد. خجندی در مجلس مناظره‌ای که با حضور فقیهان در برابر نظام الملک تشکیل می‌شد، به شفاعت از وی پرداخت و وزیر بار دیگر از گناه وی درگذشت (همو، ۸(۱)/۵۹-۶۰) و ابن هباریه ظاهراً، برای جبران آنچه گذشته بود، قصیده‌ای را که در ستایش وی سروده بود، بخواند، اما تملّق کفرآمیز وی بار دیگر خشم ممدوح را برانگیخت (ابن حجر، ۳۶۸/۵). از این پس وی چندی از عمر خویش را در سرگردانی، ناامنی و تنگدستی در جست‌وجوی پناهگاهی تازه گذراند (طاهر، ۱۶۴).

خلیفهٔ بغداد بی‌خردتر از آن بود که شاعر بدو پناه برد. ابن‌دارست نیز که به سبب دوستی با ابن هباریه از عنایت خواجه محروم مانده بود، چندان گشاده دست نبود که نیازهای شاعر را برآورده سازد. از همه مهم‌تر، شاعر به بددینی و بدزبانی شهرت یافته بود. از این رو در قصیدهٔ سینیّه‌ای همهٔ قدرتمندان روزگار خویش را به باد ناسزا گرفت و سپس از اصفهان قصد کرمان کرد (همو، ۱۶۳-۱۶۵، ۲۷۷؛ ابن حجر، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۵۷/۴). در کرمان به ستایش ایرانشاه سلجوقی و مکرم بن علاء وزیر پرداخت (طاهر، ۱۶۵؛ EI²).

اقامت او در کرمان اگر چه مصادف با سالهای پایان عمر وی بود، چندان پربار است که از وی چهره‌ای تازه ارائه می‌دهد، بهترین آثار وی که همهٔ اهمیت او مرهون آنهاست، در کرمان و در همین سالها پدید آمدند (نک‍: صفدی، *نصرة*، ۳۸۶). ابن هباریه در این آثار، دیگر آن شاعر هرزه درای بدزبان نیست که پوشیده‌ترین و شرم آورترین معانی را در شعر خویش می‌گنجانید (طاهر، ۴۱۳؛ برای نمونه‌ای از این سروده‌ها، نک‍: ابن شاکر، ۵۸/۱۲، ۵۹)، بلکه در کسوت خردمندی که دل نگران ارزشهای اخلاقی روزگار خویش است، ظاهر می‌گردد (طاهر، ۱۷۴). از این روی آثار این دوره از زندگی وی مشحون از اندرزهای اخلاقی است (همو، ۴۲۸، ۴۵۱-۴۵۴).

زبان شعر ابن هباریه استوار، روشن و غالباً به دور از هرگونه پیچیدگی است. در آثار وی، آنچه در دست داریم، گرایشی به کلام عامیانه دیده نمی‌شود و کلمات فارسی این آثار که برخی در دوران عباسی به عربی راه یافته، هیچ کدام نوظهور نیستند. کلمات این بیت جالب توجه (نک‍: سمعانی، ۳۸۲/۱۳؛ ابن شاکر، ۵۶/۱۲) از آن جمله‌اند:

واذاالبیاذق فی‌الدسوت تفرزنت　　　فالرأی ان یتبیذق الفرزان

واژه‌های مصراع نخست به ترتیب، معّرب این واژه‌های فارسیند: پیاده، دست، فرزین؛ دو فعل «تفرزن»: وزیر شدن پیاده و «تبیذق»: پیاده گردیدن وزیر، جالب توجهند.

شاید بتوان گفت که ابن هباریه به رغم شهرت به فساد اخلاق (نک‍: EI²)، ستایشهای اغراق آمیز از قدرتمندان (نک‍: ابن حجر، همانجا، ستایش نظام‌الملک) و نیز بدزبانی، نشانه‌هایی از آزادگی و خردمندی را نیز در وجود خویش داشته است. وی در یکی از اشعار خود از اینکه ناگزیر بوده است، آبرو و نیز ظرافت هنر خویش را دست مایهٔ معیشت سازد، نالیده است (ابن خلکان، ۴۵۴/۴). همچنین در روزگار اقامت در بغداد از اینکه می‌دیده است شهر بغداد با همهٔ زیباییهایش مسکن توانگران بی‌خردی است که همهٔ اسباب خوشگذرانی خود را در آن

می‌یابند، اما از جوانمردی و انسانیت در آن خبری نیست، شکوه کرده است (نک: ابن شاکر، ۵۷/۱۲، ۵۸). این چهرهٔ وی در یکی از آثار او نیز که تاریخ تألیف آن روشن نیست، آشکار است (نک: قطعه‌ای از *فلک‌المعالی* در مرآة ابن جوزی، ۸(۱)/۶۰؛ نیز نک: ابن ایدمر، ۲۴۱/۱-۲۴۲). در هجا نیز وی را بیشتر می‌توان با ابن عنین (ه م) دریک صف نهاد تا ابن معذل (ه م) که به هجو مردم عادی می‌پرداخته‌است.

گزارش مآخذ دربارهٔ خبث لسان وی و هجو همهٔ مردم حتی پدر و مادر خویش (ابن خلکان، ۴۵۳/۴؛ سمعانی، ابن حجر ، همانجاها) را باید در شمار گزارشهای سنتی و داوریهای رایج دربارهٔ اینگونه شاعران دانست. احتمالاً قصیدهٔ سینیّهٔ وی در هجو نظام الملک، ملکشاه، ابوالغنائم، خلیفه مقتدی و دیگر قدرتمندان (نک: طاهر، ۱۶۳-۱۶۴) موجب چنین شهرتی گردیده است. حتی شعر رکیک وی خطاب به بارع دبّاس را نیز که برخی نقل همهٔ آن را دور از شرم پنداشته‌اند، باید نوعی شوخی بین دو دوست صاحب ذوق دانست، چنانکه بارع نیز پاسخی درخور به آن داده است، اما همین شعر نیز هنگامی سروده شده که بارع در کسوت صاحب مقامی، از دیدار با وی تن زد و یا ابن هباریه به سبب اشتغال بارع به مهمات شغل خود، از دیدار وی محروم گردید (نک: ابن خلکان، ۱۸۱/۲-۱۸۳؛ یاقوت، ۱۴۹/۱۰-۱۵۳؛ ابن شاکر، ۲۱۱/۱۲-۲۱۴).

مآخذ کهن دربارهٔ مذهب ابن‌هباریه سکوت اختیار کرده‌اند. تنها ابن‌جوزی به رثای وی دربارهٔ امام حسین (ع) اشاره کرده است (۸(۱)/۶۲)، اما قمی (*الکنی*،۴۴۷، ۴۴۸، *الفوائد*، ۶۲۰، *نفس المهموم*، ۴۹۹-۵۰۱) وی را شیعه دانسته و گزارشی از حضور وی بر تربت امام حسین (ع) و گریستن وی بر خاندان علی‌بن ابی‌طالب (ع) و نیز مرثیه‌های او به دست داده است که قابل تأمل است.

دربارهٔ تاریخ مرگ ابن‌هباریه نیز میان مآخذ کهن اختلاف بسیار است، چنانکه مرگ وی را در سالهای پس از ۴۹۰ و پیش از ۵۰۴ و ۵۰۹ ق دانسته (نک: صفدی، *الوافی*، ۱۳۲/۱؛ ابن خلکان، ۴۵۷/۴؛ ابن‌اثیر، ۳۸۱/۳؛ ابن‌جوزی، همانجا)، اما بیشتر آنها ۵۰۹ ق را صحیح دانسته‌اند. از سوی دیگر ابن‌حجر (همانجا) تنها مأخذی است که به طور دقیق، به طول عمر و نیز وفات وی اشاره کرده و ۵۰۹ ق را برگزیده است.

آثار: از مهم‌ترین آثار ابن‌هباریه کتابی است با عنوان *نتائج الفطنة فی نظم کلیلة ودمنة* که یکی از نمونه‌های شاخص شعر تعلیمی در این دوره به شمار می‌آید (نک: طاهر، ۴۴۵). این کتاب که به ادعای خود وی تنها در ۱۰ روز به نظم در آمده (همو، ۱۷۰)، برای اهدا به مجدالملک (مق ۴۹۲ ق) وزیر برکیارق سروده شده و توسط دوست و حامی شاعر، ابوالفرج یحیی‌بن تلمید، روز عیدنوروز به وی تقدیم شده است (همو، ۱۶۵ - ۱۶۶، ۴۴۵). با آنکه سبب اهدای کتاب و نام مجدالملک در مقدمهٔ منظومه آمده است (همو، ۴۴۶ - ۴۴۷)، به گفتهٔ طاهر (ص ۴۴۷، براساس یکی از نسخه‌های خطی موجود) شاعر ادعا کرده است که در روزگار خویش هیچ‌کس را شایستهٔ آن نیافته که کتاب خود را به وی اهدا کند و از این‌رو تنها انگیزهٔ او در سرودن آن، جاودانه ساختن یادِ خویش بوده است. ممکن است این تغییر پس از مرگ مجدالملک انجام شده باشد و یا اینکه ابن‌هباریه به پاداشی که از وی چشم داشته است، نرسیده و از این روی نام وی را از مقدمهٔ کتاب برداشته است (همو، ۴۴۷ - ۴۴۹)، چه ابن‌هباریه ظاهراً چشمداشت مادی خویش را از ا شعارش پنهان نکرده است (همو، ۳۶۴؛ نیز نک: شعری از وی که ابن‌شاکر نقل کرده است: ۴/۱۲، ۵).

اثر دیگر وی منظومه‌ای است در ۲۰۰۰ بیت با عنوان *الصادح والباغم* شامل حکایتهای اخلاقی که به شیوهٔ *کلیله* و *دمنه* از زبان جانوران نقل شده و ابن‌هباریه هنر قصه‌پردازی خویش را در آن نشان داده و به گفتهٔ خود وی ۱۰ سال از عمر خویش را بر سر سرودن آن نهاده است (ابن‌خلکان، ۴۵۶/۴؛ صفدی، همانجا). جنبهٔ اخلاقی این کتاب که شاعر در آن اندیشه‌ها و تجربه‌های خویش را در قالب حکایتهای گوناگون به نظم کشیده، بسیار بیشتر از اثر پیشین است، به گونه‌ای که گاه به صورت پند و اندرزهای خشک و تکراری در می‌آید (برای بررسی این کتاب، نک: طاهر، ۴۵۱ - ۴۵۵). با این حال، کتاب از دو دیدگاه دارای اهمیت است، نخست آنکه رفتار اجتماعی و ضعفهای اخلاقی مردم هم روزگار وی در آن بازتاب یافته است، دیگر آنکه کتاب بیانگر اخلاق سیاسی حاکم بر جامعهٔ آن روز است. موضوع اخیر در دو فصل کتاب با عنوانهای «فی صحبة السلطان» و «فی واجبات السلطان» قابل بررسی است (همو، ۳۴۱ - ۳۴۴).

نسخه‌های متعددی که از *الصادح والباغم* موجود است (نک: GAL,S, I/447) و نیز چاپهای مکرر آن، نشانهٔ آن است که این کتاب همواره مورد علاقهٔ مردم بوده است. برخی از ادیبان نیز به آن توجه نشان داده‌اند، از جمله ابن‌حجّهٔ حموی آن را با عنوان *تغریدات الصباح* (که احتمالاً همان *تغرید الصادح* است، نک: ه د، ابن‌حجه) مختصر کرده و ابن‌حلوانی با اقتباس از آن، اثر دیگری با عنوان *الناغم من الصادح والباغم* فراهم آورده است (نک: طاهر، ۱۷۰ - ۱۷۲، نیز برای چاپهای مختلف این دو اثر، نک: همانجا).

مهم‌ترین اثر ابن‌هباریه که احتمالاً آن نیز در همین دوره سروده شده، نظم رسالهٔ فلسفی و عرفانی *حی بن یقظان* ابن‌سیناست. این منظومه گاه به خود ابن‌سینا نسبت داده شده است (نک: زریاب، ۱۸۳؛ دانش‌پژوه، ۴۰۷)، اما در آغاز نسخه‌ای از این اثر که در استانبول موجود است (همو، ۴۰۷، ۴۰۸)، اشاره شده است که از ابن‌هباریه درخواست شد تا رسالهٔ *حی‌بن یقظان* ابن‌سینا را به نظم درآورد و او به سبب ناآشنایی به معانی آن از این درخواست سرباز زد، اما سرانجام بر سبیل آزمایش به نظم رساله همّت گماشت. این منظومه در ۱۵۴ بیت است (نک: همو، ۴۰۸ - ۴۱۵) که تقریباً با رسالهٔ منثور ابن‌سینا مطابق است (زریاب، همانجا). اگر بتوان به مقدمهٔ نسخهٔ استانبول اعتماد

کرد، ناچار باید پنداشت که درخواست کنندگان، دیگر به چشم سرایندهٔ اشعار سخف و هجا در ابن‌هباریه نمی‌نگریسته‌اند.

افزون بر آثاری که یاد شد، کتابهای زیر نیز در شمار آثار ابن‌هباریه است:

الف ـ خطی: *فلک المعالی*، کتابی است شامل پند و اندرز، در قالب حکایتهای منظوم و منثور. این کتاب در ۱۲ فصل تنظیم شده و نسخه‌ای از آن در ایاصوفیه موجود است (نک: مرکزی، ۳۶۱ ـ ۳۶۲؛ GAL, S، همانجا؛ EI²).

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *دیوان*؛ ۲. *ذکر الذکر وفضل الشعر*؛ ۳. کتابی در رد ابومحمد الغندجانی؛ ۴. *زجر النابح*، در دفاع از ابوالعلاء و تأیید *سقط الزند* (عباس، ۳۳۲/۷)؛ ۵. *کتاب اللقائط* (یاقوت، ۱۶۳/۱۷؛ ابن‌حجر، همانجا)؛ ۶. *مجانین العقلاء*؛ ۷. *المجدی*، که گفته‌اند آن را برای مجدالملک تألیف کرده است (عباس، همانجا)؛ ۸. *نزهة الاحباء*، که منظومه‌ای ادبی بوده است (بغدادی، ۷۹/۲) و نیز ارجوزه‌ای در ذم مدارس و خانقاهها (عباس، همانجا).

مآخذ: ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن ایدمر، محمد، *کتاب الدر الفرید وبیت القصید*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ ابن‌طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، به کوشش هارتویگ درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ بغدادی، *هدیه*؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «نظم ابن‌الهباریه از حی‌بن یقظان»، *دانش*، تهران، ۱۳۳۳ ش، شم ۷؛ زریاب، عباس، «قصیده‌ای از ابن‌سینا»، *یغما*، تهران، ۱۳۲۹ ش، شم ۳؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ شیزری، مسلم‌بن محمود، *جمهرة الاسلام*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *نصرة الثائر علی المثل السائر*، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ۱۹۶۱م؛ طاهر، علی جواد، *الشعر العربی فی العراق وبلاد العجم*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ عباس، احسان، تعلیقات بر *وفیات الاعیان* (نک: هم، ابن خلکان)؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ همو، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ همو، *نفس المهموم*، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI²; GAL, S.

سید محمد سیدی

اِبْنِ هَبَل، ابوالحسن مهذب الدین علی بن احمد بن علی بن عبدالمنعم بغدادی (۲۳ ذیقعدهٔ ۵۱۵ ـ ۱۳ محرم ۶۱۰ ق / ۲ فوریهٔ ۱۱۲۲ ـ ۳ ژوئن ۱۲۱۳ م)، ادیب، حکیم و پزشک. وی در بغداد زاده شد و به سبب اقامت در موصل و خلاط (اَخلاط) به موصلی و خلاطی نیز شهرت یافته است (قفطی، *انباه*، ۲۳۱/۲؛ منذری، ۲۶۶/۲؛ ابن کثیر، ۷۳/۱۳).

ابن هبل در بغداد پرورش یافت و به آموختن حدیث، ادب و طب پرداخت و در پزشکی مهارت یافت (قفطی، ابن کثیر، همانجاها؛ صفدی، ۲۰۵). او ظاهراً در نظامیهٔ بغداد نیز تحصیل کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۵/۱). استادان او در حدیث و علوم دینی ابوالقاسم اسماعیل بن احمدبن سمرقندی و محمدبن احمد عاقولی بودند (ذهبی، ۲۹۹؛ صفدی، همانجا). وی در نحو شاگرد عبدالله بن احمدبن خشّاب نحوی (ابن ابی اصیبعه، همانجا) و در ادب شاگرد شریف شجری بود (صفدی، همانجا). برخی ابوالقاسم اسماعیل بن احمد سمرقندی (لکلرک، II/141؛ نجم‌آبادی، ۷۱۳) و برخی دیگر ابوالبرکات هبة الله ابن‌ملکا پزشک یهودی را استاد او در طب شمرده‌اند (خلیلی، ۸/۲).

ابن هبل پس از پایان تحصیل به موصل رفت و پس از مدتی روانهٔ آذربایجان شد (قفطی، همانجا) و از آنجا به خلاط در ارمنستان رفت و در خدمت شاه ارمن به طبابت پرداخت (همانجا). وی در خلاط مال فراوان اندوخت و مبلغ هنگفتی به موصل فرستاد (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۴/۱؛ صفدی، همانجا)، اما با وجود جاذبه‌های مالی خلاط، ابن هبل ظاهراً به علت احساس خطر از جانب پادشاه ارمنستان (قفطی، *تاریخ*، ۲۳۹)، ناگزیر شد، پس از مدتی آنجا را ترک کند (همو، *انباه*، همانجا) و بار دیگر راه موصل را در پیش گیرد، اما پیش از اقامت نهایی در موصل، ظاهراً مدتی را نیز در ماردین گذرانده است (ابن ابی اصیبعه، همانجا). به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه، ابن هبل در ماردین نزد بدرالدین لؤلؤ و نظام الدین ماند، تا آن دو به دست فرمانروای ماردین به قتل رسیدند (همانجا). این واقعه به گفتهٔ ابن اثیر (۵۰۸/۱۱ ـ ۵۰۹) در ۶۰۱ ق / ۱۲۰۵م روی داده است. به گفتهٔ منذری، ابن هبل در ۵۹۶ ق / ۱۲۰۰ م از موصل برای او اجازه فرستاده است (۲۶۷/۲). شاید بتوان گفت ابن هبل در ضمن اشتغال در ماردین یا خلاط، سفرهایی کوتاه به موصل داشته است. وی اواخر عمر را با نابینایی و ناتوانی در موصل گذراند و با این حال از تعلیم باز نماند و در خانه‌اش به تدریس ادامه داد (قفطی، *تاریخ*، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا). پس از مرگ جسدش را در موصل دفن کردند (همو، ۳۰۵/۱؛ قفطی، همانجا).

ابن هبل را معاصرانش به نیکوکاری و هوشیاری ستوده‌اند (ابن اثیر، ۳۰۲/۱۲؛ ذهبی، همانجا). وی اشعاری نیز سروده و در برخی از آنها از اشتیاق خود به دیدار وطنش عراق سخن گفته است (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۵/۱ ـ ۳۰۶).

از شاگردان او جز چند تن شناخته نیستند: یوسف بن خلیل دمشقی، زکی بِرزالی و نجیب عبداللطیف از او روایت کرده‌اند (ذهبی، همانجا). چنانکه گذشت، منذری نیز از او اجازهٔ کتبی داشت.

آثار:

الف ـ چاپی: *المختار*، در ۴ مجلد و مشتمل برطب نظری و عملی (قفطی، *انباه*، همانجا؛ ابن عبری، ۲۴۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۰۶/۱). این کتاب از نمونه‌های خوب آثار طبی (فیلسوف الدوله، ۸۹/۱) و از کتب معتبر در تمدن اسلامی بوده است (نجم آبادی، همانجا). این اثر شامل اصول کلی طب و تشریح اعضا (کتاب اول)، داروهای ساده (کتاب دوم) و مرکب (کتاب سوم) و بیماریها، نشانهها و درمان آنها (کتاب چهارم) است (فاضل، ۸۱۵/۲). این اثر با نامهای دیگر مانند *المختار فی الطب* (ابن ابی صیبعه، همانجا)، *مختارات* (حاجی خلیفه،

۱۶۲۴/۲) و *المختارات فی الطب* (نک: مشار، ۸۱۵) نیز شناخته شده است. ابن ابی اصیبعه، تاریخ تألیف آن را ۵۶۰ ق نوشته است (همانجا). *المختار* در حیدرآباد دکن (۱۳۶۲ ـ ۱۳۶۳ ق) در ۴ مجلد چاپ شده و قسمتی از آن دربارهٔ سنگ کلیه و مثانه به وسیلهٔ دوکنینگ[1] به فرانسوی ترجمه و در لیدن (۱۸۹۶م) چاپ شده است (اسکندر، 149).

ب ـ خطی: ۱. *الآراء و المشاورات*، در ۲۱ فصل در منطق، نسخه‌ای از آن در پاریس موجود است (دوسلان، 411)؛ ۲. *فی النار الفارسیة واسبابها و علاماتها و علاجاتها*، فصلی است از *المختار* که نسخه‌ای از آن در توبینگن موجود است (GAL,S,I/895)؛ ۳. *مقالات*، نسخه‌ای از آن در آصفیه موجود است (همانجا).

آثار یافت نشده: *الطب الجمالی* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، که مؤلف آن را به نام جمال‌الدین محمد، وزیر اتابکان موصل، معروف به جواد پرداخته است. از سخن حاجی خلیفه در مورد *المختار فی الطب* و تألیف آن به نام وزیر مذکور چنین برمی‌آید که *المختار* همان *الطب الجمالی* است (۱۶۲۲/۲). بعضی فهرست نویسان نیز *المختار* را گزینه‌ای از *الطب الجمالی* می‌دانند (فاضل، همانجا)، اما در میان نسخه‌های خطی پزشکی تألیفی از ابن هبل با عنوان مستقل *الطب الجمالی* شناخته نیست.

تیس[2] در رساله‌ای نظریات ابن هبل را در مورد بعضی اعضای بدن مانند قلب، کبد و جزآن مورد بررسی قرار داده است (لینگز، I/498).

ابن هبل پسری به نام شمس الدین ابوالعباس احمد داشت که او نیز مانند پدر طبابت پیشه کرد، به آسیای صغیر رفت و در دربار کیکاوس بن کیخسرو (دوم) به گرمی پذیرفته شد و همانجا در گذشت و جنازه‌اش را به موصل بردند (ابن ابی اصیبعه، همانجا). از شمس‌الدین دو پسر دانشمند باقی ماند که به هنگام تألیف *عیون الانباء* در موصل بودند (همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصرالدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمدابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خلیلی، محمد، *معجم ادباء الاطباء*، نجف، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱م؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گوهرشاد مشهد*، مشهد، ۱۳۶۵ ش؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ همو، *تاریخ الحکما*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:

De Slane; GAL,S; Iskandar, A.Z., *A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science*, London, 1967; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1893; Lings, M. and Y. H. Safadi, *Third Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Library*, London, 1977.

یوسف رحیم لو

اِبْنِ هُبَیْره، ابوالمظفر عون الدین یحیی بن محمد بن هبیرهٔ شیبانی (۴۹۹ ـ ۵۶۰ ق / ۱۱۰۶ ـ ۱۱۶۵ م)، ادیب، محدث، فقیه حنبلی و وزیر دو تن از خلفای عباسی. اگرچه در تبارنامهٔ مفصلی نسب او را به‌بنی بکر بن وائل، از اعراب عدنانی، رسانده‌اند، اما نویسندگان بعدی غالباً آن را بر ساختهٔ دوران وزارت وی دانسته‌اند (عمادالدین، *خریدة*، القسم العراقی، ۹۶/۱، ۹۷؛ ابن جوزی، یوسف، ۸(۱) / ۲۵۶؛ ابن خلکان، ۲۳۰/۶).

ابن هبیره در روستایی به‌نام «دور بنی اوقر» (که بعدها به «دورالوزیر عون الدین» شهرت یافت)، از توابع دُجیل عراق، زاده شد (همانجا؛ یاقوت، ۶۱۵/۲). پدرش که کشاورز (ابن طقطقی، ۳۱۲) و به‌روایتی مردی سپاهی بود (ابن خلکان، همانجا)، او را در کودکی برای تحصیل به‌بغداد فرستاد و گویا اندکی بعد که هنوز ابن هبیره کودک بود، درگذشت و پس از آن ابن هبیره روزگار را با سختی و تنگدستی می‌گذرانید و به‌کارهای مختلف می‌پرداخت (ابن طقطقی، همانجا). با اینهمه به‌تحصیل علم همت گماشت. فقه را نزد کسانی چون ابوبکر دینوری و ابوالحسین محمد فرّاء فرا گرفت، از ابومنصور جوالیقی ادب آموخت و نزد ابوعثمان اسماعیل بن محمد بن قیلهٔ اصفهانی و ابوالقاسم هبة الله بن محمد بن حسین کاتب حدیث خواند و مدتی نیز مصاحبت ابوعبدالله محمد بن یحیی بن علی زبیدی واعظ را برگزید (ابن خلکان، ۲۳۱/۶؛ ابن ایبک، ۲۶۱). همچنین از کسانی چون ابوغالب بن بنا، ابوبکر محمد بن عبدالباقی انصاری، عبدالوهاب انماطی، ابوعثمان ابن مله و ابن زاغونی حدیث شنید (همانجا؛ ابن رجب، ۲۵۱/۱) و به‌روایتی از ابوطالب علوی محمد بن محمد حسنی، نقیب طالبیان بصره، بخشهایی از *السنن* ابی داوود را فرا گرفت و با اجازهٔ او آن را روایت کرد (ذهبی، ۳۴/۳).

اولین منصب او از مشاغل دولتی، نظارت امور مالیاتی مناطق غربی خلافت بود. از آن پس مشاغل مهم و متعددی را عهده‌دار شد و به‌سبب تدبیری که در دفع شرارت و بی‌حرمتی مسعود بلالی، شحنهٔ بغداد از سوی مسعود سلجوقی، نسبت به‌خلیفه و نیز ممانعت از هجوم ابن القش مسعودی و ایلدگز سلطانی به‌بغداد نشان داد، کارش بالا گرفت و در ۵۴۴ ق از سوی خلیفه المقتفی، به‌جای ابن صدقه به‌وزارت منصوب شد و عون الدین لقب گرفت (عمادالدین، *تاریخ دولة*، ۲۰۵؛ ابن عمرانی، ۲۲۵؛ ابن خلکان، ۲۳۱/۶ ـ ۲۳۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۴۶/۱۱). به‌گفتهٔ ذهبی در ۵۴۹ ق که مسعود بلالی و ابن‌القش با جلب رضایت سلطان محمد سلجوقی به‌بغداد تاختند، عون‌الدین آنان را درهم شکست و لقب «سلطان العراق ملک الجیوش» یافت (۸/۳).

1. P.de Koning, *Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie. Hubal über Herz, Lung, Gallenblase und Milz*, Bonn, 1968.

2. D.Thies, *Die Lehren der arabischen Mediziner Tabarī und Ibn*

در ۵۵۳ ق سلطان محمد به‌تنِ خویش بغداد را به‌محاصره گرفت، اما به‌سبب تدبیرهای عون الدین، شهر دستخوش قحطی و گرانی نشد و سلطان محمد چندی بعد از آنجا برخاست (ابن اثیر، *التاریخ*، ۱۱۳، ۱۱۴).

ابن هبیره پس از مرگ المقتفی، به‌روزگار خلافت المستنجد نیز در وزارت ابقا شد. در دوران این خلیفه، بر اثر تلاشهای ابن هبیره، در مصر که از قلمرو خلافت عباسی خارج بود، خطبه به‌نام خلیفهٔ بغداد خوانده شد (ابن رجب، ۲۵۸/۱). ابن هبیره سرانجام در بغداد بر اثر بیماری درگذشت و احتمالاً وی را مسموم کردند (ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۲۱۶/۱۰) و در مدرسه‌ای که خود برای حنبلیان بنیاد نهاده بود، دفن شد (ابن اثیر، *الکامل*، ۳۲۱/۱۱).

با اینکه روزگار طولانی عباسیان وزیران معتبر و مقتدر بسیاری دیده است، اما برخی (ابن عمرانی، همانجا) بر این عقیده‌اند که هیچ وزیری در اقتدار و درایت و سیاستمداری به‌ابن هبیره نمی‌رسد. در روزگار وزارت او، سلجوقیان تقریباً نفوذ خود را از دست دادند، تا آنجا که پس از مرگ سلطان مسعود، املاک او به‌فرمان ابن هبیره به‌صورت اقطاع درآمد و بین هواداران خلیفه تقسیم شد (کلوزنر، ۴۵). وی برای بقای خلافت از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کرد (ابن جوزی، عبدالرحمن، همان، ۲۱۴/۱۰؛ ابن طقطقی، ۳۱۴)، چنانکه ظاهراً مسموم کردن ملکشاه سلجوقی در ۵۵۵ ق در اصفهان به‌تحریک او بوده است (ابن کثیر، ۲۴۲/۱۲). با اینهمه او را بسیار متشرع، متقی، پارسا و بی‌اعتنا به‌ظواهر دنیا دانسته‌اند. از نظر اخلاقی نیز اهل تساهل و گذشت و مدارا بود و او را مردی دادگر دانسته و گفته‌اند که در رفع ستم از مردم کوشش می‌کرد. چنانکه از زندگی او برمی‌آید، وی از نظر اخلاقی سخت تحت تأثیر استادش زبیدی واعظ بود که در جوانی از او بهره برده بود (ابن رجب، ۲۵۱/۱).

ابن هبیره مردی دانشمند بود و در فقه و حدیث و لغت مهارت داشت. سخنان حکمت‌آموز و لطیفی که از او در دست است (نک: همو، ۲۷۴/۱ ـ ۲۷۶)، دقت نظر و نکته‌سنجی او را معلوم می‌دارد. با اینکه خود حنبلی بود، علمای مذاهب دیگر نیز در مجلس درس او حضور می‌یافتند (ابوشامه، ۱۴۱/۲)، بدین سان در زمان او محیطی علمی و فرهنگی پدیدار شد و انجمنهای متعدد انعقاد یافت و بحث و تحقیق علمی شایع گردید (کلوزنر، ۸۸). بسیاری از همان عالمان و فقیهانی که با ابن هبیره دوستی داشتند و گاه نیز در مسائل سیاسی و اجتماعی مورد مشورت او قرار می‌گرفتند، از جملهٔ ستایشگران او به‌شمار می‌آیند که پس از مرگش نیز در رثای او شعرها سرودند (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۲۶۱، ۴۲۱، ۸ (۲) / ۵۰۴، ۵۰۵؛ عمادالدین، خریدة، ۱ (۴) / ۱۰ ـ ۱۵، ۴۶، ۲ (۴) / ۵۰۶؛ ابن تعاویذی، ۳۴۴ ـ ۳۴۷؛ حیص بیص، ۴۱۰/۳ ـ ۴۱۱). حتی خلیفه مستنجد نیز او را در شعری ستوده است (ابن رجب، ۲۶۰/۱). با اینهمه شاعری نیز او را هجو کرده است (هندوشاه، ۳۱۳).

عالمان و فقیهان متعددی از ابن هبیره فقه و حدیث و ادب آموخته‌اند که مشهورترین اینان ابوالفرج عبدالرحمن ابن جوزی است که از وی با عنوان «شیخ» خود یاد کرده است (*مشیخة*، ۱۹۳). ابن جوزی یکی از نخستین گزارشگران زندگی ابن هبیره است و روایات او در این باب معتبرترین مأخذ احوال وزیر به‌شمار می‌رود و نویسندگان و محققان بعدی عمدتاً از روایات ابن جوزی استفاده کرده‌اند. افزون بر وی، ابن مارستانیه نیز در شرح حال این وزیر عباسی، اثری با عنوان *سیرة الوزیر ابن هبیرة* تألیف کرده است و به‌نظر می‌رسد که ابن رجب (۲۵۱/۱، ۲۵۳) و ابن خلکان (۲۳۲/۶) در شرح زندگانی ابن هبیره از آن سود برده باشند (نک: هـ د، ۵۶۲/۴). ابن جوزی همچنین بهره‌هایی علمی را که از ابن هبیره برگرفته، در کتاب *المقتبس فی الفوائد العونیة* خود منعکس کرده است. وی گزیده‌ای از مطالب *الافصاح* استاد را در کتاب *محض المحض* آورده است (ابن رجب، ۲۵۳/۱). او و چندان به‌استاد نزدیک بوده که چون ابن هبیره درگذشت، این شاگرد وفادار عهده‌دار غسل او شد (ابن جوزی، عبدالرحمن، منتظم، ۲۱۶/۱۰).

از ابن هبیره دو پسر به‌نامهای عزالدین ابوعبدالله محمد که مقام نیابت وزارت پدر را داشت، و شرف‌الدین ابوالولید مظفر بازماند (ابن خلکان، ۲۴۲/۶)، اما پس از درگذشت ابن هبیره، به‌فرمان خلیفه مستنجد، فرزندان وی‌را دستگیر و اموالشان‌را مصادره کردند. ازاین‌رو خاندان ابن هبیره به‌تهیدستی افتادند، تا آنجا که مجبور شدند کتابخانهٔ وقفی وزیر را بفروشند (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۲۶۲)، اما به‌گفتهٔ ابن طقطقی (ص ۳۱۶) عزالدین پس از پدر به‌وزارت برگزیده شد، ولی زود برکنار و زندانی گردید.

مآخذ: در پایان مقاله. حسن یوسفی اشکوری

بحثی در اعتقادات ابن هبیره: ابن هبیره با شیعیان که به‌ویژه در بغداد بخش قابل ملاحظه‌ای از جمعیت را تشکیل می‌دادند، رابطهٔ چندان خوبی نداشته و در زمان وزارت وی با آنان به‌سختی رفتار می‌شده است (نک: هـ د، ۲۶۴/۳ ـ ۲۶۵). در این بین مستنجد خلیفه هم برخی عملکردهای خود را به‌ابن هبیره منسوب داشته و بدین ترتیب به ناخرسندی شیعیان از ابن هبیره دامن می‌زده است و کار بدان جا رسید که ابن هبیره را در مشاهد مقدسه لعن می‌کردند (ابن طقطقی، همانجا). شاید همین عوامل باعث شده است که نام این شخصیت، به‌عنوان پوشانندهٔ فضایل اهل بیت (ع) در قصهٔ مملکت فرزندان امام مهدی(ع) به‌چشم آید. چنانکه در متن داستان به‌نقل کمال‌الدین احمد بن محمد انباری آمده است، شخصیت اصلی قصه مشاهدات خویش را در مجلس وزیر ابن هبیره بازگو نموده و در پایان مجلس، ابن هبیره همگان را از فاش کردن آن داستان برحذر داشته است (نک: جزایری، ۵۹/۲، ۶۴؛ بحرانی، ۱۳۲/۱، ۱۳۷؛ نوری، ۲۱۴، ۲۲۰). از بخش پایانی این قصه و هشدار ابن هبیره، می‌توان نتیجه گرفت که برای پردازندهٔ داستان، این تلقی وجود داشته است که از نام این وزیر

می‌توان با عنوان شخصی بی‌مهر به‌اهل بیت (ع) سود جست.

آثـار: *الافصاح عن معانی الصحاح*. این اثر که ابن خلکان (۲۳۳/۶) آن را مشتمل بر ۱۹ بخش دانسته، در اصل شرح و تفسیری بر *صحیح* بخاری و *صحیح* مسلم بوده است. چنانکه از منابع متقدم و فهارس نسخ خطی برمی‌آید، مؤلف با توجه به‌گسترهٔ آگاهی و نیز علایقش، هنگام برخورد با موضوعات جالب توجه، از هدف اصلی تألیف کتاب عدول کرده و فصولی مجزا را به‌آن موضوعات فرعی اختصاص داده است، چنانکه بخشی از آن را تفسیر *قرآن* (علیمی، ۳۵۴/۲) و علم قرائت (دوسلان، I/140) تشکیل می‌دهد و از آنجا که احادیث صحاح را عمده‌ترین منبع استنباط فروع فقه می‌دانست، بخشی را هم به‌فقه تطبیقی مختص گردانید (ابن هبیره، ۵۰۱/۲).

تألیف این کتاب ــ دست کم بخش مربوط به فقه تطبیقی آن ــ در زمان وزارت وی بوده است (ابن رجب، ۲۵۲/۱). آن قسمت از *الافصاح* که بیشتر مورد توجه قرار گرفته، همین بخش اخیر است. دربارهٔ جایگاه این بخش در مجموعهٔ *الافصاح* باید گفت که ابن هبیره با رسیدن به حدیث «من یردالله به خیراً یفقهه فی الدین» به ذکر مسائل فقهی مورد اتفاق و نیز مورد اختلاف در میان علما و فقهای مذاهب اربعه پرداخته است (۴۸/۱؛ ابن رجب، همانجا). او با هزینه‌ای هنگفت، بسیاری از علما را از شرق و غرب گردهم آورد و پس از ترتیب دادن مجالس بحث و گفت و گو به تألیف این کتاب دست یازید (ابن رجب، همانجا). شاید ابن هبیره برای برپا کردن اینگونه محافل، بجز انگیزهٔ علمی‌ـفرهنگی، انگیزهٔ سیاسی نیز داشته است (قس: EI²)، ولی باید اذعان داشت که کاستی منابع دربارهٔ هویّت کسانی که در آن نشستها حضور داشته‌اند، راه تحقیق دربارهٔ هدف برپایی این محافل را سد می‌کند و در این مورد تنها از نام چند تن از حاضران مجلس، چون ابن جوزی، ابن شافع حنبلی، ابن خشّاب نحوی، ابومحمد اشتری مالکی و احتمالاً ابن مارستانیه و ابوحامد احمد بن محمد حنبلی آگاهی داریم (فخار، ۳۶۵ـ۳۶۶؛ ابن رجب،۲۵۴/۱، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۳؛ دربارهٔ ابن مارستانیه، نک: همو، ۲۵۱/۱، قس: ۲۶۲/۱).

مؤلف در تبویب کتاب تقریباً سنت مؤلفان پیشین را در ترتیب بخشهای عبادات و معاملات و غیره رعایت کرده است. وی در برخی موارد به آراء فقیهانی که خود صاحب مذهب بوده‌اند، همچون ابن منذر و ابوعبید قاسم بن سلام نیز نظر داشته است (برای نمونه، نک: ابن هبیره، ۸۳/۱، ۱۳۳) و در پاره‌ای مسائل آراء خود را هم مطرح کرده است. با یک نگاه به نظرهای شخصی مؤلف در کتاب *الافصاح*، چنین برمی‌آید که ابن هبیره بیشتر در مباحث عبادات اظهارنظر می‌کرده است. او در دیدگاههای خود در مسائل مورد اختلاف فقهی، به جانب احتیاط می‌رفته است (نک: ابن رجب، ۲۵۹/۱) و گاه خلاف اجماع عامه و خلاف نظر پیشوایش احمد بن حنبل حکم کرده است. چنانکه در مورد صلوات بر پیامبر (ص) در تشهد اول نماز، وی به نظر جدید شافعی نزدیک شده و صلوات را اولیٰ دانسته است (ابن هبیره، ۹۵/۱). همچنین در مواردی حکم غیر مشهور بین حنبلیان را مبنا قرار داده است. برای مثال وی روایتی از احمد بن حنبل را که در آن مُنشِئ سفر (نه کسی که عبوری به جایی رسیده باشد) را که از موارد ابن سبیل دانسته شده است، صحیح می‌داند، حال آنکه مشهور بین حنبلیان، عدم الحاق آن به مصادیق ابن سبیل است (همو، ۱۵۳/۱؛ قس: هـ د، ۶۶۵/۳).

باری این اثر به عنوان منبعی کهن و پرمایه در فقه تطبیقی بسیار حایز اهمیت است. این بخش از *الافصاح* که در نسخ خطی با نامهای *الاشراف علی مذاهب الاشراف* و *اختلاف الائمة العلماء* از آن یاد شده (سید، ۲۷/۱؛ *خالدوف*، شم 3847؛ نیز قس: GAL,S,I/688)، در حلب (۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷م) توسط محمد راغب طباخ انتشار یافته است. بخشهای دیگر آن به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است. قسمتهای اصلی آن که منحصراً شرح بر احادیث صحاح است، در کتابخانه‌های محمودیه (کحاله، ۱۲۷)، توپکاپی (TS، شم 2629-2624)، انستیتوی خاورشناسی لنینگراد (*خالدوف*، شم 707، 708) و کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، شم 1192) نگهداری می‌شود. همچنین نسخه‌ای از بخشی که در علم قرائت است و با سورهٔ نساء آغاز و به سورهٔ رحمٰن ختم شده است، در کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شم 607) یافت می‌شود. همچنین در فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نسخه‌ای با عنوان *القوافی*، در ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۶۱۲ به نام وی ثبت شده است (مرکزی، ۶۲۰).

آثار دیگری نیز به او نسبت داده شده که نسخهٔ آنها یافت نشده است، از آن جمله اند: *العبادات الخمس*، در فقه حنبلی؛ *مختصر اصلاح المنطق* ابن سکیت؛ *المقتصد*، در نحو که ابن خشاب آن را در ۴ مجلد شرح کرده و این خود نشانی از توانایی ابن هبیره در علم نحو است؛ دو ارجوزه، یکی در مقصور و ممدود و دیگری در خط و نیز اشعار دیگری که در کتب مختلف باقی مانده است (عمادالدین، *خریدة*، القسم العراقی، ۹۸/۱ ـ ۱۰۰؛ ابن رجب، ۲۵۲/۱)).

مآخذ: ابن اثیر، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن ایبک، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن تعاریذی، محمدبن عبیدالله، *دیوان*، به کوشش د. س. مارگلیوث، قاهره، ۱۳۲۱ ق/ ۱۹۰۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *مشیخة*، به‌کوشش محمد محفوظ، بیروت، دارالعرب الاسلامی؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب الدین، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ ابن عمرانی، محمد، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم سامرائی، لیدن، ۱۹۷۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن هبیره، یحیی بن محمد، *الافصاح عن معانی الصحاح*، به کوشش احمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷م؛ ابوشامه، عبدالرحمن، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، قاهره، ۱۳۷۷ ق؛ بحرانی، یوسف، *الکشکول*، نجف، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵م؛ جزایری، نعمت‌الله، *الانوار النعمانیة*، تبریز، مطبعهٔ شرکت چاپ؛ حیص بیص، سعد بن محمد، *دیوان*، به کوشش مکی سید جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی؛ بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ سید، خطی؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد*، به کوشش محمد

محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *تاریخ دولة آل سلجوق*، اختصار بنداری اصفهانی، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ همو، *خریدة القصر و جریدة العصر*، به کوشش محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۹۷۳م؛ همو، همان، القسم العراقی، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ فخاربن معد موسوی، *ایمان ابی طالب*، به کوشش محمدبحرالعلوم، قم، انتشارات سیدالشهداء؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ کلوزنر، کارلا، *دیوانسالاری در عهد سلجوقی*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ نوری، حسین، «جنة المأوی»، همراه *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ج ۵۲؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: *De Slane*; EI[2]; GAL,S; *Khalidov*; TS.

فرامرز حاج منوچهری

اِبْنِ هُبَیْرهٔ فَزاری، شهرت چند تن از امیران عرب در روزگار امویان. نیای آنان مُعَیَّه یا معاویةبن سُکَین (بلاذری، *فتوح*، ۴۰۲؛ ذهبی، ۵۶۲/۴) و نیای مادری آنان کعب‌بن حسان‌بن شهاب رئیس بنی عَدی در روزگار خود بود (ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۴۰۸). اینان از بنی فزاره (از اعراب عدنانی) بودند و در بیابانهای شمال جزیرة العرب و شامات می‌زیستند، پس از امارت یافتن عمر (نخستین فرد نامور این خاندان) در عراق، فرزندان و نوادگان وی در این سرزمین و از جمله در بصره ماندگار شدند (ابن‌حزم، ۲۵۵). مشهورترین امیران این خاندان اینانند:

۱. **ابوالمثنّی عمر بن هبیره** (د ح ۱۱۰ق/۷۲۸م) که برای تمایز وی از فرزندش او را ابن‌هبیرهٔ اکبر نیز گفته‌اند (نک: بحشل، ۱۰۷؛ یافعی، ۲۵۷/۱ ـ ۲۵۸). ذهبی (همانجا) درگذشت او را حدود ۱۰۷ق ذکر کرده است. از تاریخ تولد ونیمهٔ اول زندگی او اطلاعی در دست نیست. وی در روزگار امارت حجاج‌بن یوسف، به خدمت او درآمد و بلند آوازه شد. در ۷۷ق/۶۹۶م مطرّف‌بن مغیرة بن شعبه، عامل مداین را که بر عبدالملک‌بن مروان و حجاج شوریده بود، به قتل رساند و سرش را برای حجاج فرستاد (ابن‌اثیر، ۴۳۳/۴ ـ ۴۳۶، ۹۹/۵). در ۹۷ق/۷۱۶م با رومیان در دریا نبرد کرد و آنان را پراکنده ساخت (مسعودی، ۱۴۱/۱؛ ابن‌اثیر، ۲۶/۵). در ۱۰۰ق از طرف عمربن عبدالعزیز والی جزیره (شمال بین‌النهرین) شد (همو، ۵۵/۵) و در همین سمت بود که در ۱۰۲ق از ناحیهٔ ارمنستان بر رومیان تاخت و آنان را شکست داد و گروه بسیاری (به روایتی ۷۰۰ تن) از آنان را اسیر کرد (طبری، ۶۱۶/۶؛ ابن‌اثیر، ۱۰۱/۵). در همین سال یزیدبن عبدالملک وی را به فرمانروایی عراق و خراسان گمارد (گردیزی، ۱۱۴؛ طبری، ۶۱۷/۶). اما وقتی که هشام‌بن عبدالملک به خلافت رسید (۱۰۵ق/۷۲۴م)، ابن‌هبیره را از امارت عراق و خراسان عزل کرد و خالدبن عبدالله قسری را به جای او گماشت. خالد به فرمان هشام، وی را بازداشت کرد و به شکنجهٔ او پرداخت (*العیون*، ۸۳)، اما ابن‌هبیره پس از چندی به کمک یارانش از زندان گریخت و به شام رفت و از هشام تقاضای عفو کرد. خلیفه نیز به وساطت مسلمةبن عبدالملک او را بخشود. از آن پس تا هنگام مرگ در شام می‌زیست (تنوخی، ۱۶۵/۲ ـ ۱۶۷).

ابن‌هبیره را به خشونت و سنگدلی وصف کرده‌اند (همو، ۲۱۶/۳). نمونه‌ای از سنگدلی وی شکنجه‌هایی است که بر سعیدبن عمرو حَرَشی اعمال کرد (حافظ، *الحیوان*، ۳۳/۴؛ *العیون*، ۸۴). داستان گزیدن عقرب شانهٔ او را در محضر خلیفه و تحمل سوزش نیشهای پی در پی آن (تنوخی، همانجا)، حکایت از قدرت شکیبایی بسیار او دارد. همچنین او را به داشتن تجربه، استواری و درستی رأی و قدرت استدلال ستوده‌اند (عبدالسلام، ۲۶). او که خود از اعراب شمالی بود، در ستیز دائمی میان اعراب شمالی و جنوبی، همواره جانب شمالیان را می‌گرفت و بدین ستیزه‌ها دامن می‌زد (*دائرة المعارف الاسلامیة*، ۴۰۷/۱). احتمالاً به سبب خشونتهای ابن‌هبیره بود که فرزدق شاعر او را هجو کرد (ابن‌قتیبه، همانجا)، هرچند زمانی که ابن‌هبیره به وسیلهٔ خالد زندانی شد، فرزدق او را ستود و ابن‌هبیره نیز گفت شریف‌تر از فرزدق ندیدم، چه او در روزگاری که امیر بودم، مرا هجو کرد و اکنون که اسیرم مرا می‌ستاید (مبرد، ۹۹۰ ـ ۹۹۱). ابن‌هبیره بی‌سواد بود و چون نوشته‌ای به دستش می‌رسید، آن را می‌گشود و تظاهر به خواندن می‌کرد و هنگامی که به خانه می‌رفت، کنیزکی با سواد را فرا می‌خواند تا نامه‌ها را برای او بخواند، امّا یک‌بار که نامه‌ای واژگونه به دستش دادند، رازش فاش شد (ابوحیان، *البصائر*، ۲(۱)/۱۲۳). به رغم بی‌سوادی، سخنان حکیمانه‌ای از وی بر جای مانده است (مثلاً نک: ابن‌قتیبه، عیون، ۳۱/۱، ۲۹۵؛ ابوحیان، *الامتاع*، ۳۹/۳) و با عالمان وفقیهانی چون ابن‌سیرین، شعبی و حسن بصری ارتباط داشت و یک‌بار از آنان در مورد اجرای فرمان ناصوابی که خلیفه به او داده بود، نظر خواست و حسن با سخنان تند و شجاعانه‌ای وی را از معصیت و نافرمانی خداوند بیم داد (ابن‌قتیبه، همان، ۳۴۳/۲). برخی از فقیهان نیز از همکاری با ابن‌هبیره سرباز می‌زدند، چنانکه مسیب‌بن رافع (د ۱۰۵ق) و ابوحنیفه را به سمت قضا فرا خواند، ولی آنان نپذیرفتند (ابن‌سعد، ۲۹۳/۶؛ قزوینی، ۲۵۲؛ نیز نک: بسوی، ۵۹۳/۲).

از کارهای برجستهٔ ابن‌هبیره مساحی سواد عراق است که در ۱۰۵ق/۷۲۳م به فرمان یزیدبن عبدالملک صورت گرفت. او برای این‌کار نخست باغستانهای عراق را مساحت کرد و براساس آن بر درخت خرما و درختان دیگر مالیات مقرر ساخت و بر دهقانان نیز خراج نهاد و بیگاری و اخذ هدایا را که به مناسبتهایی چون جشن نوروز و مهرگان از مردم گرفته می‌شد و در زمان عمربن عبدالعزیز ملغی گردیده بود، دوباره برقرار کرد و تا مدتها بعد، مالیات و خراج عراق براساس مقررات ابن‌هبیره ستانده می‌شد (یعقوبی، ۳۱۳/۲). از کارهای دیگر او، افزایش عیار مسکوکات و سعی در بهبود نظام پولی خلافت بود (ابن‌اثیر، ۴۱۷/۴). به همین جهت سکهٔ هبیریه از نیکوترین سکه‌های اموی به شمار می‌آمده است (ابن خلدون، ۱۰۰/۳). از ابن‌هبیره سه فرزند با نامهای یزید، سفیان و عبدالواحد بازماند (ابن‌قتیبه، *المعارف*، همانجا).

۲. **ابوخالد یزیدبن عمر** (۸۷ ـ ۱۳۲ق/۷۰۶ ـ ۷۵۰م). از زندگی

یزید پیش از رسیدن به امارت اطلاعی در دست نیست. وی در دوران ولیدبن یزید (خلافت: ۱۲۵ ـ ۱۲۶ق) به امارت قِنَّسرین برگزیده شد (ابن‌خلکان، ۳۱۳/۶). از یک روایت برمی‌آید که ابو خالد در ۱۲۶ق/۷۴۴م، در روزگار خلافت ابراهیم بن ولید، به امارت عراق منصوب شده است (دینوری، ۳۵۰). اگر این روایت درست باشد، احتمالاً او برای تصدی امارت یا اصلاً به عراق نیامده، یا مدت استقرارش در عراق بسیارکوتاه بوده است، زیرا خلافت ابراهیم بیش از ۷۰ روز نپایید. یزید در هنگام غلبهٔ مروان‌بن محمد (مروان حمار، آخرین خلیفهٔ اموی) بر شام همراه او بود (ابن‌خلکان، همانجا) و در ۱۲۸ق از طرف او به فرمانروایی عراق گماشته شد (یعقوبی، ۳۳۹/۲). وی به قصد سرکوب ضحاک‌بن قیس شیبانی پیشوای خوارج عراق و استقرار در مقر حکومت با ۶۰٬۰۰۰ تن (*العیون*، ۱۶۴) آهنگ عراق کرد و به شهر هیت (در غرب فرات و بالای انبار) درآمد. چون مثنی ابن‌عمران‌عائذی که از قریش و نمایندهٔ ضحاک در کوفه بود، از آمدن ابن‌هبیره آگاه شد، منصوربن جمهور را به سرکردگی گروهی از خوارج به سوی وی گسیل داشت. در غَمْر (زیر هیت و نزدیک فرات) نبرد درگرفت، منصور گریخت و به کوفه بازگشت و ابن‌هبیره به رَوحا (محلی در رحبه) درآمد. مثنی‌بن عمران به مقابله با ابن‌هبیره برخاست، اما او نیز شکست خورد و گروه بسیاری از سپاهیان و یارانش کشته شدند و بازماندهٔ سپاهش شبانه از کوفه گریختند. ابن‌هبیره به نُخَیله (نزدیک کوفه) فرود آمد و در نبردی ضحاک به قتل رسید و عبیدة‌بن سَوّار تَغلبی جانشین او شد. سپس در جنگی که میان او و ابن‌هبیره روی داد،عبیده و همهٔ خوارجی که با او بودند، از میان رفتند (خلیفة بن خیاط، ۵۷۹/۲، ۵۸۲؛ طبری، ۳۲۳/۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۴۹). آنگاه ابن‌هبیره وارد واسط شد و مخالفان خلیفه چون عبدالله‌بن عمر ابن‌عبدالعزیز (ابن‌قتیبه، همان، ۳۶۹)، شیبان‌بن عبدالعزیز یشکری (خلیفةبن خیاط، ۵۸۶/۲؛ طبری، ۳۷۳/۷ ـ ۳۷۴) و سلیمان‌بن مهلّب (خلیفةبن خیاط، ۵۸۵/۲ ـ ۵۸۶؛ بلاذری، *انساب* ۱۳۵/۳ ـ ۱۳۶) را سرکوب کرد و فتنهٔ بصره را خاموش ساخت (خلیفةبن خیاط، ۶۱۵/۲).

چون سیاه‌جامگان در خراسان به پا خاستند، نصربن سیار به ابن‌هبیره دربارهٔ قیام آنان هشدار داد (جاحظ، *البیان*، ۱۴۳/۱) و در ۱۳۰ق/۷۴۸م از وی تقاضای یاری کرد. ابن‌هبیره به این هشدار اعتنایی نکرد و حتی فرستادهٔ نصر را به زندان انداخت. نصر در این‌باره نامه‌ای شکایت‌آمیز به مروان نوشت. مروان به ابن‌هبیره فرمان داد که به یاری او بشتابد (ابن‌قتیبه، عیون، ۱۲۸/۲؛ طبری، ۴۰۱/۷). پس ابن‌هبیره سپاهی به فرماندهی پسر جوانش گسیل داشت، اما مروان بدو امر کرد تا عامربن ضَبّاره را به فرماندهی بگمارد (یعقوبی، ۳۴۱/۲). در همین سال، ابن‌هبیره نُباتةبن حنظله را برای پیوستن به نصر به خراسان فرستاد، اما نباته در گرگان به دست قَحطَبةبن شبیب کشته شد (طبری، ۳۹۱/۷). در ۱۳۱ق ابن‌هبیره، عامربن ضباره و پسر خویش، داوود را، از اصطخر به یاری نصربن سیار درخراسان و مقابله با قحطبه که از گرگان آهنگ عراق کرده بود، فرستاد. در جابلق (محلی در مغرب اصفهان) نبردی بین سپاه خراسان و عراق درگرفت که در آن عامر و بسیاری از سپاهیان عراق کشته شدند و داوود به عراق عقب نشست(خلیفةبن‌خیاط، ۶۰۰/۲؛ بلاذری، همان،۱۳۵/۳ ـ ۱۳۶، ۱۳۷).

نبردهای پی در پی سپاهیان ابن‌هبیره در مقابله با قحطبه، با آنکه به مرگ قحطبه انجامید، جز شکست برای او چیزی به بار نیاورد (نک‍: خلیفة بن خیاط، ۶۰۱/۲ ـ ۶۰۲، ۶۰۳؛ طبری، ۴۱۰/۷، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۵۱؛ یعقوبی، ۳۴۴/۲؛ ابن عبدربه، ۴۸۸/۴)، زیرا سرانجام کوفه به دست سیاه‌جامگان افتاد (طبری، ۴۱۷/۷). ابوسلمهٔ خلّال که آهنگ کوفه داشت، حسن بن قحطبه را برای نبرد با ابن هبیره به واسط فرستاد. سپاهیان حسن در آخر محرم در ماحوز (در سه فرسخی سامراء) فرود آمدند و جنگ بین دو سپاه آغاز شد (خلیفة بن خیاط، ۶۰۷/۲)، اما در این میان، ابوالعباس سفاح در کوفه به خلافت نشست و کار امویان به پایان آمد. از ابن هبیره و یارانش خواستند که تسلیم شوند، اما او همچنان مقاومت می‌کرد (همان، ۶۰۸/۲ ـ ۶۰۹)،تا آنکه خبر کشته شدن مروان بدو رسید. پس دست از مقاومت کشید و تقاضای صلح کرد. منصور، برادر سفاح که مأمور نبرد با او بود، تقاضایش را پذیرفت و به او و یارانش امان داد، اما پس از چندی سفاح، به اشارهٔ ابومسلم خراسانی، به برادرش منصور فرمان داد تا ابن هبیره را از میان بردارد. منصور با آنکه با این فرمان موافق نبود، ابن هبیره و حدود ۵۰ تن از یاران و سرداران او، از جمله فرزندش داوود را به دست خازم بن خزیمه کشت (ابن اعثم، ۲۰۳/۸ ـ ۲۰۴؛ بلاذری، همان، ۱۴۶/۳ ـ ۱۴۷؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۷۲). به روایتی جسد ابن هبیره را با نفت سوزاندند و شهر واسط، مقر فرمانروایی او را ویران ساختند (بلاذری، همان، ۱۵۳/۳). ابن هبیره آخرین کسی بود که امارت کوفه و بصره را هم زمان و با هم بر عهده داشت (ابن قتیبه، همان، ۵۷۱).

دو تن دیگر از خاندان ابن هبیره در عصر امویان به فرماندهی نظامی دست یافتند، اما شهرت چندانی نیافتند:

۱. عبدالواحد بن عمر بن هبیره. وی از طرف برادرش ابوخالد یزید والی اهواز بود. در پایان خلافت امویان و فروپاشی قدرت یزید در عراق، بسام بن ابراهیم برای سرکوب عبدالواحد به اهواز فرستاده شد، اما او گریخت و به سَلم بن قتیبه، والی بصره، پناهنده شد (همان، ۳۷۱). از پایان کارش اطلاعی در دست نیست.

۲. مثنی بن یزید. او از طرف پدر به امارت یمامه گمارده شد (ابن اثیر، ۳۰۱/۵) و در روزگار زوال قدرت پدر در همانجا به قتل رسید (بلاذری، همان، ۸۸/۳).

جز افراد یاد شده در برخی از منابع (مثلاً مقدسی، ۵۴/۶؛ *مجمل التواریخ*، ۳۰۹ ـ ۳۱۲) از شخصی به نام یوسف بن عمر بن هبیره سخن به میان آمده است که ارتباط او با این خاندان دقیقاً معلوم نیست.

برخی او را همان یزید بن عمر دانسته‌اند (*دانشنامه*، ۹۱۴/۶ـ۹۱۵)، ولی درست نیست، زیرا ابن یوسف در ۱۲۷ ق/ ۷۴۵ م در زندان کشته شده است (*مجمل التواریخ*، ۳۱۲). احتمالاً وی باید یوسف بن عمر ثقفی باشد که به اشتباه یوسف بن عمر بن هبیره خوانده شده است، زیرا روزگار فرمانروایی شخص مورد بحث در کوفه و نیز حوادث دوران امارتش با روزگار و رویدادهای یوسف بن عمر ثقفی تطبیق می‌کند. آنچه به طور قطع می‌توان گفت این است که او فرزند عمر بن هبیرهٔ فزاری نیست.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌اعثم کوفی، احمدبن علی، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقدالفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین، قاهره، ۱۳۶۴ ق/ ۱۹۴۴ م؛ همو، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ بحشل، اسلم بن سهل، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس الطباع و عمر انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ *دانشنامه*؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*، به کوشش ابراهیم زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۳۳ م؛ دینوری، احمد بن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالسلام رستم، *ابوجعفر منصور الخلیفة العباسی*، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ *العیون والحدائق*، بغداد، مکتبة المثنی؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد والی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مسعودی، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دارصعب؛ مقدسی، مطهربن‌طاهر، *البدء والتاریخ*، پاریس، ۱۹۱۹ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، به کوشش عبدالله جبوری، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ یعقوبی، محمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ هُذَیْل، ابوزکریا یحیی بن احمد (د ۲۵ ذیقعدهٔ ۷۵۳ ق / ۲ ژانویهٔ ۱۳۵۳ م)، فیلسوف، ریاضی‌دان، طبیب و ادیب اندلسی. بی‌گمان اگر بزرگی همچون ابن خطیب، شاگرد ابن هذیل نبود، هیچ‌گاه نامی از وی باقی نمی‌ماند. تقریباً تمام آگاهی ما از زندگانی او، منحصر به اطلاعاتی است که ابن خطیب نوشته و دیگران از وی نقل کرده‌اند.

وی از خاندانی ثروتمند و اصیل از مردم ارجدونه (ارشدونه[1]) بود (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۹۰/۴). از دوران جوانی وی اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که نزد استادان بنامی به فرا گرفتن دانش پرداخت: صرف و نحو و ادب عربی را نزد ابوبکر بن فخار، طب را نزد ابوعبدالله آرکُشی و ابوزکریا قصری، اصول را نزد ابوالقاسم بن شاط، علم حساب را نزد ابوالحسن بن راشد (همان، ۳۹۰/۴ـ ۳۹۱)، منطق و تصوف را نزد ابن خمیس (ابن حجر، ۱۸۰/۶) و هندسه، جبر و نجوم را نزد ابوعبدالله رقام فرا گرفت؛ نیز رسالهٔ امام فخر رازی معروف به *الآیات البینات* را نزد ابن جابر خواند (ابن خطیب، همانجا).

ابن خطیب در وصف استاد خود داد سخن داده و او را گوهر یکتایی دانسته است که مردم به درک عظمت وی نایل نیامده‌اند. وی شیوهٔ او را در تنظیم علوم سخت می‌ستاید و گفتارش را زینت بخش مجالس می‌داند. همچنین او را آخرین دانشمند در علوم عقلی و فنون طب و هندسه و هیأت و حساب و نیز اصول و ادب در اندلس دانسته است (همانجا). مقری نیز وی را در علوم اوائل اعجوبهٔ زمان می‌شمارد (۴۸۷/۵).

منابع در باب آراء و عقاید این حکیم سکوت کرده‌اند، تنها در نامه‌ای که نباهی خطاب به ابن خطیب نوشته، می‌توان به نکاتی دست یافت. وی در این نامه ابن خطیب را مورد سرزنش قرار می‌دهد که مبادا تحت تأثیر عقاید استادی قرار گرفته باشد که علما و مقدسات را خوار می‌شمارد و علم خدا به جزئیات را انکار می‌کند و به عدم قدرت پروردگار بر جمیع ممکنات قائل است (نک: همو، ۱۲۷/۵؛ قس: فروخ، ۴۶۵/۶ ـ ۴۶۶). می‌دانیم که اینگونه عقاید به ویژه در اندلس سخت مورد مخالفت بوده است (شجنه، 308- 307؛ فروخ، همانجا) و شاید بتوان یکی از دلایل مهجور ماندن ابن هذیل را همین امر دانست.

گویا وی سراسر حیات علمی خود را در مدرسهٔ غرناطه که سلطان ابوالحجاج یوسف (مق ۷۵۵ ق / ۱۳۵۴ م) پایه‌گذاری کرده بود، به تعلیم اصول و فرائض و طب پرداخت (ابن خطیب، همانجا؛ خطابی، ۳۰/۱). از میان کسانی که نزد ابن هذیل دانش آموخته‌اند، علاوه بر ابن خطیب که از شاگردان طراز اول وی به شمار است و نزد وی طب و «تعالیم» (هندسه، حساب و جبر) و جز آنها را آموخت و تا پایان عمر ملازم و هم‌صحبت خاص وی بود (ابن خلدون، ۷ (۳)/۶۸۹؛ مقری، ۷۵/۵)، می‌توان از احمد بن محمد انصاری، معروف به حبالی و محمد بن علی لخمی، معروف به شقوری نیز نام برد (ابن خطیب، همان، ۲۱۲/۱، ۱۷۸/۳).

ابن هذیل ظاهراً به سبب رفت و آمد با بزرگانی چون ابوعبدالله بن حکیم وزیر سومین امیر سلسلهٔ بنی نصر (وزارت: ۷۰۱ ـ ۷۰۸ ق/ ۱۳۰۲ ـ ۱۳۰۸ م)، توانست به دربار راه یابد (نک: همان، ۲۸۶/۱). تاریخ ورود وی به دربار را دقیقاً نمی‌دانیم، اما در ۷۲۴ ق، به هنگام بازگشت ابوالولید نصر از فتح اشکر[2]، ابن هذیل قصیده‌ای دالیه به وی تقدیم داشت و در آن، امیر را ستود و سلاح آتش‌افکنی (آلة النفط) را که وی در این جنگ به کار گرفته بود، وصف کرد (همان، ۳۹۶/۴ـ ۳۹۷؛ همو، *اللمحة*، ۸۵).

---

1. Archidona 2. Huescar

گویا وی به سبب شغلی که زمانی برعهده داشت، چندی در حبس به سر برد. فروخ (همانجا) علت زندانی شدن وی را عقاید اعتزالی او می‌داند. مؤید این نکته قصیده‌ای است که از وی بر جای مانده و در آن از سنگدلی کسانی که وی را به زندان افکنده‌اند، انتقاد کرده و سپس از دست روزگار گله سر داده است (همو، *الاحاطة*، ۳۹۷/۴). وی در اواخر عمر، پزشک سلطان ابوالحجاج یوسف گردید (همان، ۳۹۰/۴؛ ابن حجر، همانجا)، اما به سبب عارضهٔ فلج، خانه‌نشین شد و ابن خطیب از باب احترام استاد، وی را تا پایان عمر در سرای خویش نگاه داشت. هنگام مرگ، در شعری لطیف و پرسوز به ابن خطیب وصیت کرد که در کنار همسر به خاکش سپارند تا استخوانهایش با استخوانهای او در آمیزد (ابن خطیب، همان، ۴۰۰/۴).

تنها اثری که از وی بر جای مانده، اشعاری است که به صورت پراکنده در منابع آمده است. ابن خطیب (همان، ۳۹۲/۴ـ۴۰۰) شعر او را زیبا و سخت جذاب دانسته و نمونه‌هایی از آنها را از دیوان وی موسوم به *السلیمانیات و العربیات* (مقری، ۴۸۸/۵: *العزفیات*) آورده، ولی سبب نامگذاری دیوان را بیان نکرده است. شاید سلیمانیات اشاره به سلیمان، غلام شاعر بوده باشد (قس: فروخ، ۴۶۶/۶). ابن احمر (ص ۳۲۰ ـ ۳۲۲) نیز با الفاظ پرطمطراق خود، شعر او را سخت می‌ستاید. ابن‌هذیل علاوه براشعار تغزلی، به‌مناسبتهایی‌دیگر نیزشعر سروده است، مثلاً در باب هدیه‌ای که ابن خطیب از بادیه برای وی آورده، شعری در وزنی سبک و آهنگین سروده و در آن به وصف خروس پرداخته است و همین امر موجب مطایبه شده، یاران از وی خونبهای خروس را می‌طلبند (ابن خطیب، همان، ۳۹۸/۴ ـ ۳۹۹). وی در اشعار خویش از استعارات و تشبیهات متأخر اندلسی بهره می‌برد: شب را به زنی زنگی تشبیه می‌کند که گردن‌بندهای یاقوت بر گردن افکنده است (همان، ۳۹۵/۴)، یا رخ یار همچون ماه شب چهارده است که ستارگان چون گوشوار آذینش بسته‌اند (همان، ۳۹۳/۴).

شکر نیز اشعاری از کسی به نام ابن هذیل آورده (۳۴۲/۱ـ۳۴۳، جم) که همگی در وصف حیواناتی همچون کبوتر، قمری و... سروده شده است، اما دانسته نیست که آیا منظور همین ابن هذیل مورد بحث ماست،یا ابن هذیل دیگری (نک: ابن کتانی، ۳۱۴ ـ ۳۲۵، فهرست).

چنین به نظر می‌رسد که ابن هذیل غالباً از شاعران بزرگ شرق تقلید می‌کرده است (نک: ابن خطیب، همان، ۳۹۳/۴ ـ ۳۹۴: قطعه‌ای ۱۶ بیتی به تقلید از مهیار، *الکتیبة*، ۷۹ ـ ۸۰: قطعه‌ای ۱۶ بیتی به تقلید از ابونواس).

بجز دیوان، ابن خطیب (*الاحاطة*، ۳۹۱/۴) از ۳ اثر دیگر وی نیز یاد می‌کند: ۱. *الاختیار والاعتبار فی الطب* یا *الایجاز و الاعتبار فی الطب*؛ ۲. *التذکرة فی الطب*؛ ۳. شرح رسالهٔ فخرالدین رازی به نام *الآیات البینات* در منطق. وی به قول ابن خطیب در این اثر، شیوهٔ منطق‌شناسان متأخر و قدیم را در هم آمیخته است (قس: ابن حجر، همانجا).

مآخذ: ابن احمر، اسماعیل بن یوسف، *نثیر فرائد الجمان*، به کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدررالکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن خطیب، عبدالله بن محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ـ ۱۳۹۷ ق؛ همو، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ همو، *اللمحة البدریة فی الدولة النصریة*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن کتانی، محمد، کتاب *التشبیهات من اشعار اهل الاندلس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ خطابی، محمد عربی، *الطب و الاطباء فی الاندلس الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ شکر، شاکر هادی، *الحیوان فی الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Chejne, Anwar G., *Muslim Spain, its History and Culture*, Minneapolis, 1974.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ هُذَیْل، علی بن عبدالرحمن بن هذیل فزاری اندلسی، ادیب و نویسندهٔ سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م. آنچه دربارهٔ ابن هذیل می‌دانیم از دوران حکومت محمد پنجم، ابن یوسف بن اسماعیل نصری،معروف به الغنی بالله (۷۵۵ ـ ۷۶۰ و ۷۶۳ ـ ۷۹۳ ق) آغاز می‌شود و البته اگر کتابهای وی به دست ما نمی‌رسید، شاید این اندک اطلاع را نیز از او نمی‌داشتیم، چنانکه حتی ابن خطیب که خود در دربار محمد پنجم بوده است، در تألیف مشهور خود *الاحاطة* نامی از او نبرده است و این مسأله شاید بتواند نشانی از خردسالی وی در آن زمان باشد (سارتن، III/1635؛ کولن، 335). محمد پنجم همانند دیگر سلاطین بنی نصر درگیریهایی با شاهان عیسوی قشتاله داشته است. از این روی وی برای شورانیدن مردم بر دشمن از تألیف کتابی که روح جنگاوری را در ایشان برانگیزد، استقبال می‌کرده و ابن هذیل با نوشتن *تحفة الانفس*، نقش خود را در این زمینه به خوبی ایفا کرده است (نک: ابن هذیل، *تحفة*، ۱). وی کتاب دیگری نیز برای محمد پنجم، با عنوان *مقالات الادباء* نوشته است (نک: آثار). بعدها محمد هفتم،معروف به مستعین (حک ۷۹۷ ـ ۸۱۰ ق) از او خواست تا کتاب دیگری دربارهٔ جنگاوری بنویسد، اما این بار وی تنها به تلخیص اثر پیشین خود، *تحفة*، پرداخت و آن را *حلیة الفرسان* نامید (EI^2). از این زمان به بعد هیچ‌گونه اطلاعی از او در دست نداریم.

ابن هذیل در مقام یک ادیب با آثار شرق اسلامی و همچنین حکمت یونان آشنا بوده و در جای جای کتب خود، برای تأیید گفته‌های خویش به سخنان بزرگان استشهاد کرده است. دراین میان می‌توان از افرادی چون متنبی، عنتره، بحتری، ابن نُباته و نیز بقراط، افلاطون و ارسطو نام برد (ابن هذیل، *تحفة*، ۵۸، ۶۱، جم، *عین*، ۱۳، ۱۳۸، جم). استفادهٔ او از کتابهای قدما که عناوین برخی از آنها را خود در آغاز *تحفة* یاد کرده است و همچنین آثاری همچون *کامل* مبرد و *عیون المعارف* (شاید: *فنون المعارف*) مسعودی، که در جاهایی ازکتابهایش، از آنها بهره برده است، چیره‌دستی او را در علم و ادب نشان می‌دهد (نک: همو، *تحفة*، ۲۳/۳، *عین*، ۱۶۰). ابن هذیل همچنین در حدیث، دستی قوی داشته و در کتاب *عین الادب* ــ به ویژه در بخش نخست آن

ـــ علاوه بر شعر و حکمت، توانایی‌اش در حدیث نیز آشکار است. با درنظر گرفتن تمامی اوصافی که گذشت و با مدد گرفتن از متن کتابهایش همچون *تحفة* و *عین الادب*، زبردستی او را می‌توان در جمع‌آوری، کنار هم قرار دادن، استفادهٔ بجا و به عبارتی فراهم‌آوری نکات و ظرایف ادب و علوم دیگر چون حدیث دانست.

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *تحفة الانفس وشعار سکّان الاندلس*. وی دراین اثر که بسیار مورد توجه محققان قرار گرفته است، به‌آیات و روایات متعدد در باب جنگ و جنگاوری استشهاد کرده است. این کتاب توسط لویی مرسیه[1] در پاریس (۱۹۳۶ م) به چاپ رسیده و ترجمهٔ فرانسوی آن[2] توسط همو در همان سال منتشر شده است؛ ۲. *حلیة الفرسان و شعار الشجعان*. متن عربی این کتاب را نیز مرسیه در پاریس (۱۹۲۲ م) به چاپ رساند و ترجمهٔ فرانسوی آن[3] را با حواشی و ضمایم در ۱۹۲۴ م منتشر کرد. همچنین محمد عبدالغنی حسن در قاهره (۱۹۵۱م) بار دیگر این کتاب را به چاپ رسانید. شایان ذکر است که ریتر (ص 116) و کولن (ص 336) تألیف این اثر را در دورهٔ محمد ششم (۷۶۱ ـ ۷۶۳ ق) دانسته‌اند که به دلایلی که خواهد آمد، صحیح نمی‌نماید: ابن هذیل در *عین الادب*، نام کتابهای پیشین خود را آورده است و در آن میان نام *تحفة* به چشم می‌خورد، حال آنکه هیچ اشارتی به *حلیة* نشده است؛ از سوی دیگر براساس آنچه در *برنامج* قصیری آمده است، کتاب *تحفة* در دورهٔ دوم حکومت الغنی بالله، محمد پنجم نوشته شده است (نک: مرسیه، «ج»)؛ به این ترتیب *حلیة* نمی‌تواند پیش از این تاریخ تألیف شده باشد و زمان تألیف آن در دورهٔ حکومت محمد هفتم، مستعین (۷۹۷ ـ ۸۱۰ ق/ ۱۳۹۴ ـ ۱۴۰۷ م) خواهد بود. مرسیه نیز تاریخ اخیر را پذیرفته است (ص «ب»)؛ ۳. *تذکرة من اتّقی*. ابن هذیل در *عین الادب* (ص ۲۲۲) از این اثر خود یاد کرده و زرکلی آن را از آثار چاپی او شمرده است (۲۹۹/۴)؛ ۴. *عین الادب والسیاسة وزین الحسب والریاسة*، که بار نخست در مصر (۱۳۰۲ ق/ ۱۸۸۴ م) منتشر گردید و چاپ مجدد آن در بیروت (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م) صورت گرفت؛ ۵. *الفوائد المسطرة فی علم البیطرة*، که در مادرید (۱۹۳۵ م) به چاپ رسید. زرکلی با توجه به موضوع این اثر در انتساب آن به ابن هذیل تردید کرده و گفته است: شاید این کتاب تألیف ابن هذیل طبیب باشد.

ب ـ خطی: *مقالات الادباء ومناظرات النجباء*. این اثر که ابن هذیل آن را به نام الغنی بالله تألیف کرده، مشتمل است بر حکایات و امثال و اشعار، و نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا (ریو، شم 1144) موجود است.

شایان ذکر است که ابن هذیل در کتاب *عین الادب* به اثری با نام *کمال البغیة والنیل* اشاره دارد که با توجه به آنچه از این اثر نقل کرده، شاید بتوان گفت که موضوع آن ادب بوده است (ص ۱۰۶، ۱۲۵ به بعد). از این کتاب اکنون نشانی در دست نیست.

از شعر ابن هذیل تنها ۲ بیت که توسط مقری (۱۹/۴) نقل شده، به ما رسیده است.

مآخذ: ابن هذیل، علی بن عبدالرحمن، *تحفة الانفس*، به کوشش لویی مرسیه، پاریس، ۱۹۳۶ م؛ همو، *عین الادب والسیاسة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ مرسیه، لویی، مقدمه بر *تحفة* (نک: هم، ابن هذیل)؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Colin, G.S., "*Un Nouveau traité grenadin d'hippologie*", *Islamica*, Leipzig, 1934; EI[2]; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Ritter, H.,"La Parure des cavaliers und die Literatur über die ritterlichen Künste", *Der Islam*, 1929; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1948.

فرامرز حاج منوچهری

اِبْنِ هُرمُز، نک: اعرج.

اِبْنِ هَرْمه، ابواسحاق ابراهیم بن علی بن سَلَمة بن عامر بن هرمة قرشی (۹۰ـ۱۷۶ ق/۷۰۹ـ۷۹۲ م)، شاعر مدیحه‌سرای مدینه در عصر اموی و اوایل عصر عباسی. سلسلهٔ نسب او، با اندکی اختلاف در منابع کهن، به قبیلهٔ قیس بن حارث بن فِهر ختم می‌شد که نسبت قبیلهٔ قریش به او می‌رسد و انتساب وی به فهری و قرشی از همین جاست (ابن معتز، ۲۰؛ طبری، ۴۳۷/۷؛ ابوالفرج، ۳۶۷/۴؛ خطیب بغدادی، ۱۲۷/۶، ۱۲۸). نام دیگر قبیلهٔ قیس، خُلُج است که چون از قریش جدا شدند (اختلجوا ممن کانوا معه)، به این نام شهرت یافتند (ابن معتز، همانجا؛ ابوعبید بکری، ۳۹۸/۱؛ نیز نک: نفاع، ۱۱ـ۱۲). اجداد ابن هرمه در درهٔ بطحان نزدیک مدینه اقامت داشتند و ابن هرمه در سیّاله (قریه‌ای نزدیک بطحان) زاده شد (بغدادی، ۲۰۴/۱؛ نفاع، همانجا؛ کحاله، ۲۲). از زندگی او در میان قبیله‌اش، جز روایتی از ابوالفرج (۳۶۷/۴ـ۳۶۸) که به طرد شدن او از قبیله و قصیدهٔ هجائیهٔ وی برضدّ آن قبیله اشاره کرده‌است، اطلاعی در دست نیست.

در تاریخ ولادت و وفات ابن هرمه نیز اختلاف است. ابن شاکر (۳۵/۱) و صفدی (۶۰/۶) ولادت او را در ۷۰ ق حدس زده‌اند و ابوالفرج (۳۹۷/۴) در ۹۰ ق دانسته است، اما با توجه به مدیحه‌ای که ابن هرمه در ۱۴۰ ق سروده و خود را در آن هنگام ۵۰ ساله خوانده (همانجا)، سال ۹۰ ق درست‌تر می‌نماید. دربارهٔ وفاتش نیز بین سالهای ۱۵۰ ق (ابن شاکر، همانجا) و ۱۷۶ ق (ابن کثیر، ۱۷۶/۱۰) اختلاف است. اما اگر روایت اصمعی (نک: ابن جنی، ۱۱/۲) درست باشد، وی در خلافت هارون‌الرشید (حک ۱۷۰ـ۱۹۳ ق/ ۷۸۶ـ۸۰۹ م) زنده بوده و در این صورت ۱۷۶ ق صحیح می‌نماید (قس: سیوطی، *شرح شواهد*، ۶۸۲/۲).

آگاهی ما از زندگی ابن هرمه همانند بسیاری از معاصرانش، از شماری روایات ضد و نقیض به خصوص دربارهٔ بخل‌ورزی، افراط در میگساری و مدایحی که دربارهٔ فرزندان امام علی (ع) و خلفای اموی و

---

1. Louis Mercier
2. *L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'el-Andalus.*
3. *La Parure des cavaliers et l'insigne des preux.*

عباسی سروده، فراتر نمی‌رود. زبیر بن بکار و ابن ابی طاهر و صولی هریک کتابی به نام *اخبار ابن‌هرمه* در دست داشته‌اند (نک: ابن ندیم، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۵۹-۱۶۰، ۱۶۳-۱۶۴) که ازبین رفته است. منابع معاصر آنان یعنی اصمعی، معمر بن مثنی، جاحظ، ابن قتیبه و ابن معتز نیز جز یکی دو روایت کوتاه اطلاعی به دست نداده‌اند. تنها ابوالفرج اصفهانی در سدهٔ ۴ ق روایات مختلفی دربارهٔ او جمع‌آوری کرده که عمدهٔ آگاهی ما متکی بدان است. سلسلهٔ اسناد بیشتر روایات *الاغانی* بیانگر آن است که ابوالفرج اثر زبیربن بکار را دراختیار داشته است. پس از ابوالفرج، تنوخی، مرزبانی و حصری، به ویژه ابن عساکر در سدهٔ ۶ ق که گویا منابع بیشتری دراختیار داشته است، روایات اندکی بر آنها افزوده‌اند و از آن پس هرچه در منابع آمده، تقریباً تکرار سخنان گذشتگان است.

به گفتهٔ ابوالعباس ثعلب (۸۱/۱)، ابن هرمه در دیار بنی تمیم پرورش یافت، اما به گزارش دیگر منابع گویا وی در زادگاه خود سیّاله (در یک منزلی مدینه) پرورش یافته و در همانجا اشعار شعرای جاهلی و اسلامی و معاصرانش را فراگرفته و بیشترین دوران عمر خود را نیز در همانجا گذرانده است (ابوالفرج، ۳۷۲/۴، ۳۹۳، ۲۶۰/۵؛ ابن عساکر، ۲۴۰/۲).

دوستی وی با اهل بیت از یک سو و مدح امویان از سوی دیگر، همچنین پای‌بندی او به برخی فرایض چون نماز و از سوی دیگر افراط در شرابخواری و عیاشی (نک: خطیب تبریزی، ۷۴/۲؛ ابن معتز، ۲۰-۲۱؛ ابن عبدربه، ۳۵۱/۶-۳۵۲؛ ابوالفرج، ۳۸۷/۴-۳۸۸، ۳۹۶)، از وی چهره‌ای دوگانه و متناقض ساخته است. از این رو، بدون درنظر داشتن شرایط سیاسی واجتماعی آن روزگارنمی‌توان ازوی تصویری واقعی به دست داد.

در روزگار ابن هرمه، مرکز خلافت به شام منتقل شد و مردم شهرهای مکه و مدینه به صف مخالفان حکومت پیوستند و جریانهای سیاسی و احزاب مخالفی در این دو شهر به وجود آمد. از این رو بیشتر شاعران به طمع دستیابی به جایزه و پاداش (و کمتر از روی اعتقاد) به یکی از این احزاب روی آوردند. ابن هرمه متمایل به طالبیان، فرزندان علی بن ابی طالب (ع) بود و اشعاری که در مدح بنی هاشم، ازجمله عبدالله بن جعفر، عبدالله بن حسن، ابراهیم بن حسن و حسن بن زید سروده، در بیشتر منابع آمده است (نک: همو، ۳۷۲/۴، ۳۷۵-۳۷۷، ۲۲۶/۱۲؛ ابن معتز، همانجا). پس از آنکه امویان به تدریج مخالفان خود را در حجاز از میان برداشتند، ابن هرمه نیز همانند بسیاری از دیگر شاعران از بیم جان و یا به طمع جوایز آنان، از ممدوحان خود دست کشید و در شمار مداحان بنی امیه درآمد (نک: دنبالهٔ مقاله) و نخستین مدایح خود را در شام به ولید بن یزید (حک ۱۲۵-۱۲۶ ق/ ۷۴۳-۷۴۴ م) تقدیم کرد، اما چندان مورد توجه وی قرار نگرفت؛ از این رو به حجاز بازگشت و به مدح عبدالواحد بن سلیمان، والی مکه و مدینه (حک ۱۲۷-۱۳۰ ق/ ۷۴۵-۷۴۸ م) پرداخت و از هدایا و جوایز وی بهره‌مند شد. گویا در این زمان عبدالواحد تنها کسی بود که به هنگام تنگدستی به یاری وی می‌شتافت. یک بار، زمانی که وی از حکومت مدینه عزل شده بود و در شام به سر می‌برد، ابن هرمه نزد وی رفت و چون اظهار تنگدستی کرد، وی هرچه در خزانه داشت، به او بخشید (نک: ابن عساکر، ۲۳۴/۲ - ۲۳۵؛ تنوخی، ۱۶/۳ - ۱۸).

با اینهمه، روحیهٔ سودجویی و نفع‌پرستی وی سبب شده بود که او هرگز به ممدوحان خود وفادار نماند و از اینکه با اندکی کاستی و یا تأخیر در دادن پاداش، ممدوحان را رها سازد و به دشمنانشان بپیوندد، پروایی نداشت. عبدالواحد با اینکه بارها او را از فقر و بیچارگی رهانیده بود، باز همینکه از حکومت مدینه عزل شد، مورد بی‌مهری او قرار گرفت و شاعر به مدح جانشین او پرداخت و چون وی دوباره به حکومت رسید، به‌خدمتش شتافت و با تقدیم مدایحی از او طلب بخشش کرد (تنوخی، همانجا؛ نفاع، ۲۹-۳۰). هاشمیان را نیز به طمع پاداشهایشان می‌ستود و همینکه به اوکمتر توجه می‌کردند، به طعن و هجو آنان می‌پرداخت. عبدالله بن حسن از علویانی بود که بسیار به او توجه داشت و حقوقی ماهانه برای او تعیین کرده بود و حتی از او خواسته بود که خانواده‌اش را از سیاله به مدینه منتقل سازد تا بیشتر مورد حمایت او باشند و چون عبدالله نتوانست به‌موقع به او یاری رساند، از وی روی برتافت و نزد حسن بن زید رفت و به مدح او پرداخت و چون عبدالله مقرری وی را دوباره برقرار کرد، به او پیوست و حسن بن زید را به سختی هجو کرد (ابوالفرج، ۳۷۲/۴، ۳۷۵-۳۷۷).

با دگرگون شدن اوضاع و روی کار آمدن عباسیان، ابن هرمه ممدوحان پیشین را رها ساخت و چنانکه از گفتهٔ ضبّی (ص ۵۲۸) برمی‌آید، همچون برخی کارگزاران حکومت اموی به اندلس گریخت. اما گویی اقامت وی در اندلس چندان به طول نینجامید و دوباره به حجاز بازگشت. به استناد برخی روایات، وی در زمان حکومت سفاح (۱۳۲ - ۱۳۶ ق/۷۵۰ - ۷۵۳ م)، نخستین خلیفهٔ عباسی، در مدینه بوده و در همین زمان بود که زیاد بن عبیدالله (حک ۱۳۳ - ۱۳۶ ق)، والی مدینه، او را به جرم شرابخواری حد زد(نک: خطیب تبریزی، همانجا؛ ابن قتیبه، ۶۳۹/۲).

ابن هرمه که جز مدیحه‌سرایی وسیله‌ای برای امرار معاش خود نمی‌یافت و از طرفی به علت رابطه با علویان و نیز مدایحی که برای خلفا و کارگزاران اموی سروده بود، سخت مورد سوءظن بود و نمی‌توانست به سادگی خود را به دربار عباسیان نزدیک سازد، به مدح امرای ایشان، از جمله عبدالعزیز بن المطلب مخزومی والی مدینه و سریّ بن عبدالله والی مکه پرداخت و نزد آنان اعتباری یافت و از صلات آنان بهره‌مند شد (ابوالفرج، ۳۸۲/۴ - ۳۸۷، ۳۹۴ - ۳۹۵). در ۱۴۵ ق به هنگام قیام محمد بن عبدالله (از نوادگان علی بن ابی‌طالب (ع)) بر ضد منصور (نک: طبری، ۵۵۲/۷ به بعد)، ابن هرمه به رغم گرایشی که به علویان داشت، به طرفداری از منصور خلیفهٔ عباسی

برخاست و منکر ارتباط خود با آنان شد (ابن معتز، همانجا). البته برخی این عمل وی را از روی تقیه دانسته‌اند (شوشتری، ۵۴۸/۲). با اینهمه وی چندان مورد توجه منصور قرار نگرفت. سرانجام، حدود سال ۱۴۶ ق که منصور برخی از بزرگان علم و ادب مدینه را به دربار خود فراخواند، ابن هرمه نیز به همراه آنان روانهٔ بغداد شد. خلیفه ابتدا بر او خشم گرفت، اما هنگامی که وی قصیده‌ای در مدح او خواند و نیز مدایح خود را دربارهٔ علویان و کارگزاران بنی‌امیه انکار کرد، خشم او فرو نشست و ۱۰٬۰۰۰ درهم به او پاداش داد و به گفته‌ای او را ندیم خود ساخت (خطیب بغدادی، ۱۲۸/۶ ـ ۱۲۹؛ صفدی، ۵۹/۶). از آن پس به تدریج چندان مورد توجه وی قرار گرفت که به درخواست شاعر، حتی برخی حدود الهی را درباره‌اش معطل گذاشت. به گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی (۳۷۵/۴) منصور به والی مدینه نوشت هرگاه ابن هرمه را به جرم شرابخواری آوردند، ۸۰ تازیانه بر او زند و ۱۰۰ تازیانه بر کسی که او را دستگیر کرده است و از این‌رو ابن هرمه در حالت مستی در کوچه‌های مدینه راه می‌رفت و مردم می‌گفتند کیست که ۸۰ تازیانه را به ۱۰۰ تازیانه بخرد؟ (قس: ابن قتیبه، ۶۴۰/۲؛ خطیب تبریزی، همانجا؛ نیز نک: ابن عبدربه، ۳۵۱/۶ ـ ۳۵۲، که این واقعه را به خلیفه المهدی نسبت داده است).

شعر ابن هرمه: اشعار ابن هرمه در سده‌های ۲ و ۳ ق نزد علمای بصره و کوفه از اهمیتی خاص برخوردار بود. زیرا پس از گذشت بیش از یک قرن از ظهور اسلام، او همچنان به شیوهٔ جاهلیان شعر می‌سرود و فضا و روح جاهلیت در بیشتر اشعارش متجلّی بود (نفاع، ۴۱ ـ ۴۳؛ نک: ابوالفرج، ۳۸۴/۴ ـ ۳۸۵؛ صفدی، ۵۹/۶ ـ ۶۰). به علاوه او از قبیلهٔ قریش که به فصاحت و بلاغت معروف بودند، برخاسته بود. از این‌رو ابوعبیده دربارهٔ وی می‌گوید: شعر عرب با امرؤ القیس آغاز و به ابن هرمه ختم شده است (نک: سیوطی، *المزهر*، ۴۸۴/۲). اصمعی نیز او را در ردیف آخرین شاعرانی نهاده است که اشعارشان مورد استشهاد لغت‌شناسان قرار می‌گیرد (نک: خطیب بغدادی، ۱۳۱/۶؛ خطیب تبریزی، ۷۳/۲). شواهد انبوهی از اشعار او که در لغت و ادب آمده، مؤید این گفته است (نک: ابوعبید، ۱۰۷/۱، ۱۵۰، ۲۱۸؛ جاحظ، ۱۰۵/۱، جم؛ ابن جنی، ۱۱/۲؛ ابوهلال عسکری، ۱۲۲، ۱۴۵، ۳۹۵؛ ابن عصفور، ۳۲، ۱۸۳؛ ثعالبی، ۳۵۳؛ زمخشری، ۲۳۹/۴ ـ ۲۴۰؛ نیز قس: نفاع، ۴۱ ـ ۵۰).

برخلاف آنکه در شعر دورهٔ اموی ابداع و ابتکار کمتر به چشم می‌خورد، برخی ناقدان و سخن‌سنجان کهن ابن هرمه را از نخستین نوگرایان خوانده‌اند و شعر او را نقطهٔ آغازین تحولاتی دانسته‌اند که در دورهٔ عباسی به دست بشار و ابونواس به کمال رسید. از همین‌رو برخی او را از این دو شاعر برتر شمرده‌اند (جاحظ، ۵۶/۱؛ ابوالفرج، ۲۶۴/۵؛ سمعانی، ۴۰۱/۱۳، به نقل از محمد بن داوود بن‌جراح؛ قس: شکعه ۹۴ ـ ۹۵). معانی عمیق، ترکیبات قوی، تشبیهات و استعارات و تمثیلات زیبا در اشعار او از ویژگیهایی است که مورد ستایش بسیار قرار گرفته است (نک: ابن ابی عون، ۸۰، ۲۲۹، ۲۹۰؛ شکعه، ۹۱ ـ ۹۳).

گرچه مدیحه بیشترین حجم اشعار ابن هرمه را تشکیل می‌دهد، اما وی به هجو نیز سخت تمایل داشته است و طبع هجاگوی او باعث شده بود که حتی از هجو خود و همسرش نیز دریغ نکند. برخی برآنند که وی در هجویاتش از جریر و فرزدق تأثیرپذیرفته است، حال آنکه در این مورد، اشعار وی به حطیئه شبیه‌تر است (نک: صفدی، ۶۰/۶؛ شکعه، ۸۲ ـ ۸۳). علاوه بر هجویات و مدایح، اشعار حکمت‌آمیزی نیز داشته است که ابیاتی از آنها را ابن قتیبه (همانجا) و ابن معتز (ص ۲۱) و ابن عساکر (۲۴۱/۲) در آثار خود آورده‌اند. از ابتکارات او قصیده‌ای بدون نقطه است. اصل این قصیده ۴۰ بیت بوده که ۱۲ بیت آن را ابوالفرج (۳۷۸/۴ ـ ۳۷۹) آورده است. اشعار وی از همان آغاز در میان مردم رواج داشته و برخی آهنگسازان برای قطعاتی از آنها آهنگهایی ساخته، به آواز می‌خواندند (همو، ۲۲۷/۱۲).

ابن ندیم (ص ۸۱) اشعار او را که بیشتر توسط ابن ربیح، راوی او نقل شده (نک: ابوالفرج، ۳۷۵/۴) حدود ۲۰۰ ورقه دانسته و مجموعهٔ اشعارش که ابوسعید سکری از او فراهم آورده بود، حدود ۵۰۰ ورقه بوده است. محمد نفاع و حسین عطوان اشعار او را در مجموعه‌ای با عنوان *شعر ابراهیم‌بن‌هرمه* گردآوری کرده‌اند که در ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م در دمشق به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، کیمبریج، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ ابن جنّی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ /۱۹۸۲ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تهذیب التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق؛ ابن عصفور، علی بن مؤمن، *ضرائر الشعر*، به کوشش ابراهیم محمد، ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/۱۹۳۶ م؛ ابوعبیده، معمر بن‌مثنی، *مجاز القرآن*، به‌کوشش فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الصناعتین*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بیروت، دار صادر؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق /۱۹۷۸ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *ثمار القلوب*، قاهره، مطبعة الظاهر؛ ثعلب، احمد ابن‌یحیی، *مجالس ثعلب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خطیب تبریزی، یحیی بن علی، *شرح بر دیوان الحماسة*، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ سیوطی، *شرح شواهد المغنی*، به کوشش محمد محمود الترکزی الشنقیطی، قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جادالمولی بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ شکعه، مصطفی، *الشعر والشعراء فی العصر العباسی*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ق؛ صفدی، خلیل

ابن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ طبری، *تاریخ*؛ کحاله، عمررضا، *المستدرک علی معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ نفاع، محمد و حسین عطوان، *شعر ابراهیم بن هرمة*، دمشق، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ هِشام، ابوعبدالله (ابوعلی) محمّد بن احمد بن هشام لخمی (د ۵۷۷ ق / ۱۱۸۱م)، ادیب، نحوی و لغوی اندلسی. وی احتمالاً در اشبیلیه به دنیا آمده، اما بیشتر عمر خود را در سبته گذرانده، از این رو علاوه بر لخمی نسبت سبتی نیز یافته است (نک: ابن دحیه، ۱۸۳؛ ابن عبدالملک، ۷۰/۶؛ EI², S).

وی نزد ابوبکر ابن عربی و ابوطاهر سلفی به تحصیل علم پرداخت و از آنان روایت کرد (ابن‌ابار، ۶۷۵/۲) و پس از آنکه در نحو، لغت، شعر و ادب تبحر یافت، در سبته به تألیف و تدریس مشغول شد. از جملهٔ شاگردان او ابوالحسن ابن احمد خولانی، ابوعبدالله ابن‌سعید کنانی، ابوعبدالله ابن غازی، ابوعلی حسن بن محمّد جذامی و ابوعمر یوسف بن عبدالله غافقی را می‌توان نام برد (نک: همو، ۶۷۵/۲-۶۷۶؛ ابن‌عبدالملک، همانجا؛ فیروز آبادی، ۲۱۰). برخی (عبید، ۱۰) ابن ابّار را نیز از شاگردان او دانسته‌اند، اما می‌دانیم که ابن‌ابار در ۵۹۵ ق یعنی ۱۸ سال پس از وفات ابن هشام به دنیا آمده است (نک: هـ د، ابن‌ابار) و از این رو این سخن درست نمی‌نماید.

به گفتهٔ ابن عبدالملک (۷۱/۶) او را با محمّد بن احمد بن طاهر انصاری (د ۵۸۰ ق) مناظرات و مباحثات نحوی بوده که در آنها ابن هشام بر او برتری داشته است. همو (همانجا) از وی به عنوان نحوی، لغوی، ادیب و عالمی آگاه به مسائل تاریخی و اوضاع و احوال مردم در گذشته و حال یاد کرده است. برخی از نویسندگان، خاصه ابن دحیه که او و پدرش را دیده بوده است، از او ستایش بسیار کرده‌اند (ابن دحیه، همانجا؛ سیوطی، ۴۹/۱). بیشترین شهرت ابن هشام در لغت و نحو است و آراء و نظریات او در این زمینه مورد استناد ابوحیان غرناطی (ص ۴۶۱) و دیگران قرار گرفته است.

ابن هشام با اینکه اشعاری نیز سروده است، از او به عنوان شاعر یاد نکرده‌اند. چند بیتی از او که در آنها معانی گوناگون «خال» را گنجانده و نشانه‌های تکلّف و تصنّع در آنها آشکار است، در منابع دیده می‌شود (نک: ابن دحیه، ابن عبدالملک، سیوطی، همانجاها) و از همین رو ابن‌ابار (۶۷۵/۲) شعر او را ضعیف خوانده است. ابن هشام در اواخر عمر به اشبیلیه بازگشت و در همانجا درگذشت (ابن‌عبدالملک، ۷۵/۱).

آثـار: آثار و تألیفات وی که بیشتر آنها در نحو و لغت است، بدین قرارند:

الف ـ چاپی:

۱. شرح مقصورة ابن درید. مقصورهٔ ابن درید دارای شرحهای بسیاری است (نک: هـ د، ابن درید) و شرح ابن هشام از بهترین آنهاست که مورد ستایش بسیار ابن خلکان (۳۲۴/۴) و نیز عبدالقادر بغدادی (۴۹۰/۱) قرار گرفته است. ابن هشام در مقدمهٔ کتاب (ص ۱۴۱-۱۴۷) به اهمیت این قصیده و توجه خاص علما و ادبا نسبت به آن اشاره کرده و سپس جزئیاتی از زندگی ابن درید از جمله نسب، زادگاه و شیوخ او را بر شمرده و پس از آن به شرح ابیات پرداخته است. وی پس از شرح معانی واژه‌ها به جنبه‌های نحوی و اعراب هر بیت می‌پردازد و گاه علاوه بر مسائل نحوی و لغوی به مسائل تاریخی، فقهی، بلاغی و عروضی نیز توجه دارد. این کتاب نخستین بار به کوشش احمد عبدالغفور عطار با نام *الفوائد المحصورة فی شرح المقصورة* در ۱۹۸۰ م در بیروت و بار دیگر به کوشش مهدی عبید جاسم در بیروت (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م) چاپ شده است.

۲. *المدخل الی تقویم اللسان و تعلیم البیان*، که دارای یک مقدمه و ۶ باب است. باب نخست آن ردّیه‌ای است بر کتاب *لحن العامة* ابوبکر زبیدی (د ۳۷۹ ق) و باب دوّم آن ردیهٔ دیگری است بر کتاب *تثقیف اللسان* ابن مکی. این کتاب را می‌توان به دو بخش عمده تقسیم کرد که در بخش نخست مؤلف در انتقاد به دو اثر زبیدی و ابن مکی، به الفاظ عامیانه‌ای که در مغرب اندلس رایج بوده، پرداخته و با استناد به آراء لغویان کهن، در اثبات اصالت آنها کوشیده است و بخش دوم را به بررسی غلطهای رایجی که زاییدهٔ تغییرات صرفی و صوتی و معنایی است، اختصاص داده، استعمال آنها را ناپسند شمرده و سپس خود کلمات فصیح عربی را معادل آنها نهاده است (نک: EI², S). نخستین باب این کتاب به کوشش عبدالعزیز مطر، و بخشهای دیگری از آن به کوشش عبدالعزیز اهوانی در مجلهٔ *معهد المخطوطات العربیة* (ج ۱۲ (۲)، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ ج ۳ (۱و۲)، ۱۳۷۶-۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م) به چاپ رسیده است. نسخه‌ای از باب سوم آن با عنوان «ماجاء عن العرب فیه لغتان فأکثر» در کتابخانهٔ صبیحیهٔ سلا موجود است (نک: حجی، ۳۷۹).

ب ـ خطی: ۱. *الدر المنظّم فی المولد الاعظم*، کتابی است در سیرهٔ نبوی مشتمل بر ۵۰ فصل که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC¹، شم 1736) موجود است؛ ۲. *شرح الفصیح*، شرحی است بر کتاب *فصیح* ثعلب (ابن‌ابار، همانجا). ابن هشام در این اثر به شرح شواهد *فصیح* پرداخته و در برخی مسائل نیز ثعلب را مورد انتقاد شدید قرار داده است. ۳ نسخه از این اثر در رباط، الخزانة الملکیة و کتابخانهٔ محمّد الفاسی و کتابخانهٔ احمدیه (زیتونیهٔ سابق) موجود است (نک: عبید، ۱۳)؛ ۳. *شرح المقصورة الکبری* یا کتاب *المقصور والممدود*. مؤلف در این اثر با استشهاد به آیات قرآن و احادیث نبوی و اشعار کهن عرب به شرح کتاب *المقصور و الممدود* ابن درید پرداخته است. نسخه‌هایی از این کتاب در اسکوریال و پاریس موجود است (همو، ۱۳ ـ ۱۴، ۲۹ ـ ۳۱).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. شرح *قصیدة فی الهیئة* از ابوعلی حسن بن حسین بغدادی (حاجی خلیفه، ۱۳۴۵/۲)؛ ۲. شرح *قصیدة الحریری*

فی الظاء؛ ۳. *شرح قصیدة الهاشمی فی ترحیل النیرین* (ابن عبدالملک، ۷۱/۶؛ عبید، ۱۶)؛ ۴. *الفصول والجمل فی شرح ابیات الجمل* (ابن‌ابار، همانجا؛ فیروزآبادی، ۲۰۹)؛ ۵. *اصلاح ما وقع فی ابیات سیبویه* از اعلم (ابن‌ابار، همانجا). اسماعیل پاشا بغدادی (۵۴۵/۲) کتابی با عنوان *المقرب فی النحو* به او نسبت داده که در منابع کهن نامی از آن به میان نیامده است. همچنین حاجی خلیفه (۱۲۶۹/۲ـ ۱۲۷۰) کتاب *شرح الفصول الخمسین* را که شرحی بر *الفصول الخمسون* ابن معطی است، به او نسبت داده است، اما همانطور که عبید (همانجا) ذکر کرده، این کتاب باید از آن ابومحمد جمال‌الدین ابن هشام انصاری باشد، زیرا ابن‌هشام لخمی در ۵۷۷ق درگذشته و ابن‌معطی در آن هنگام ۱۳ سال بیش نداشته و کتابی تألیف نکرده بوده است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق /۱۹۵۵ م؛ ابن عبدالملک، محمد بن محمد، *الذیل و التکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن هشام، محمد بن احمد، «شرح مقصورة ابن درید» (نک‌ هم‌ عبید)؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بغدادی، عبدالقادربن عمر، *خزانة الأدب*، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ عبید جاسم، مهدی، *ابن هشام اللخمی وجهوده اللغویة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *البلغة فی تاریخ ائمة اللغة*، به کوشش محمد المصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ نیز: EI², S; ESC¹.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ هِشام، ابومحمد جمال‌الدین عبدالله بن یوسف انصاری (ذیقعدۀ ۷۰۸ـ۷۶۱ ق/ ۱۳۰۹ـ۱۳۶۰م)، نحوی عصر ممالیک مصر. اطلاعات ما از زندگی او، به اندازۀ شهرت و بلندی آوازۀ وی نیست. نخستین و عمده‌ترین منبعی که شرح حال او را آورده، ابن حجر عسقلانی است که حدود یک سده پس از وی می‌زیسته است و منابع کهن پس از او چیزی بر اطلاعات اندک وی نیفزوده‌اند.

سلسله نسب ابن هشام به قبیلۀ خزرج، از انصار پیامبر (ص)، می‌رسد و نسبت انصاری وی از همین جاست. وی در قاهره زاده شد و همانجا پرورش یافت (ابن هشام، *الاعراب*، ۱؛ نیز نک: اشتر، ۲۹۶؛ مکرم، ۳۵۲). در آن روزگار، الملک الناصر محمدبن قلاوون (حک ۷۰۹ـ۷۴۱ق) بر مصر حکم می‌راند و با پایان یافتن آشوبها و کشمکشها و اخراج صلیبیان، مصر امنیت خود را بازیافته و به یکی از بزرگ‌ترین پایگاههای علم و ادب آن روز تبدیل شده بود (همو، ۳۵۴؛ اشتر، ۲۹۵ـ۲۹۶). ابن هشام در چنین شرایطی در قاهره به تحصیل علم پرداخت، ابتدا قرائات *قرآن* و مقدمات صرف و نحو و حدیث و لغت را فرا گرفت و سپس نزد استادان بنامی چون عبداللطیف بن مرحِّل، شمس‌الدین محمدبن سراج، تاج‌الدین تبریزی و تاج‌الدین فاکهانی به تکمیل این علوم پرداخت. همچنین از فراگیری شعر و ادب نیز غفلت نورزید و *دیوان* زُهیر بن ابی سُلمیٰ را نزد ابوحیان غرناطی (ﻫ م) که از ۶۷۹ ق در مصر اقامت داشت، فرا گرفت (ابن قاضی شهبه، ۳۷/۳؛ ابن حجر، ۹۳/۳؛ سیوطی، بغیة، ۶۸/۲). علم حدیث را از بدرالدین ابن جماعه آموخت و فقه شافعی را نیز نزد تقی‌الدین سبکی خواند (سیوطی، همانجا؛ صالحی، ۹؛ قس: ابن حجر، همانجا). ابن هشام از میان همۀ استادانش به ابن مرحّل علاقه‌ای خاص داشت و بیشترین دست مایۀ علمی خود در نحو را از او برگرفت (ابن قاضی شهبه، همانجا).

از سفرهای احتمالی وی اطلاعی در دست نیست، جز اینکه، می‌دانیم وی دوبار حج گزارده است (ابن هشام، مغنی، ۹/۱). وی پس از طی مدارج علمی به تدریس و تألیف روی آورد و در قبۀ منصوریه به تدریس و تفسیر *قرآن* مشغول شد و مدتی نیز در شاطبیه احادیثی را که از ابن جماعه شنیده بود، روایت می‌کرد (ابن حجر، سیوطی، همانجاها؛ ابن عماد، ۱۹۱/۶؛ اشتر، ۲۹۷). از شاگردان معروف او می‌توان ابن ملاح طرابلسی، ابن ملقن، محمدبن احمدبن نویری، ابراهیم بن محمد بن عنان و فرزندش محب‌الدین ابن‌هشام را نام برد (مال الله، ۲۷).

ابن هشام به زودی در نحو شهرتی عظیم به دست آورد و سرآمد همگنان شد و حتی بر استادانش برتری یافت (سیوطی، *حسن المحاضرة*، ۵۳۶/۱) و آثارش در فراسوی مرزهای مصر و شام به دست دانش پژوهان و اندیشمندان افتاد. ابن خلدون از جمله کسانی است که کتاب مغنی وی را در مغرب یافته و به گفتۀ خود (ص ۵۴۷) از آن بهره‌ها برده و جامعیت کتاب را دلیل بر مقام ارجمند مؤلف و توان علمی او دانسته است. وی که سخت شیفتۀ آثار ابن هشام شده بود، در ستایش او راه افراط پیمود، چندانکه او را از سیبویه نیز برتر خواند (نک: ابن حجر، ۹۴/۳؛ سیوطی، همانجا؛ امیر، ۲۶/۲). به روایت دمامینی، ابن خلدون در مجلسی به محب‌الدین فرزند ابن‌هشام گفت: اگر سیبویه اکنون زنده بود، شاگردی پدرت را اختیار می‌کرد، اما وی که می‌دانست پدرش فروتر از این ستایشهای مبالغه‌آمیز است، در پاسخ گفت: اگر پدرم به درستی از عهدۀ فهم *الکتاب* سیبویه برآید، همین برای او بسی مایۀ افتخار و سربلندی است (امیر، همانجا). این گفتۀ محب‌الدین همچنانکه خواهیم دید، بیانگر شخصیت واقعی ابن هشام است؛ چه، می‌دانیم که گرچه ممکن است وی یکی از بزرگ‌ترین نحویان روزگار خود باشد، اما هرگز نمی‌توان او را هم‌سنگ نحویان سده‌های ۲و۳ق دانست (نک: دنبالۀ مقاله).

ابن هشام نخست حنفی مذهب بود، سپس به مذهب شافعی روی آورد و چون در مدارس شافعی به مقام شایسته‌ای نرسید، در ۷۵۶ ق به مذهب حنبلی گرایید تا بتواند در مدارس حنبلیان به مقام استادی دست یابد؛ از همین رو کتاب *مختصر* خرقی را که لازمۀ تدریس در این مدارس بود، در مدتی اندک حفظ کرد و بدین سان به مقصود خود نایل آمد (ابن حجر، ۹۳/۳؛ ابن تغری بردی، ۳۳۶/۱۰). بدین سان ملاحظه

می‌شود که وی نیز همانند سلف خود ابن مالک (هم) در راه رسیدن به مقاصد خویش از تغییر مذهب ابائی نداشته است (همانجا؛ قس: فروخ، ۷۸۱/۳).

ابن هشام با استادش ابوحیان غرناطی، دشمنی بسیار داشت. برخی این دشمنی را ناشی از حسادت ابن هشام نسبت به مقام برجسته و بارز ابوحیان می‌دانند (نک: مکرم، ۳۵۵-۳۵۶؛ EI²). به گفتهٔ شوکانی (۴۰۱/۱) چون ابوحیان بزرگ‌ترین نحوی روزگار خود به شمار می‌رفت، ابن هشام می‌خواست از راه رقابت و در افتادن با او، برای خود شهرتی کسب کند، اما دشمنی او احتمالاً انگیزهٔ دیگری نیز داشته است و آن اینکه ابن هشام که سخت شیفته و حامی آثار ابن مالک بود و نسبت به آراء نحوی او تعصب خاصی داشت، نمی‌توانست انتقادات شدید ابوحیان را نسبت به آراء و آثار ابن مالک تحمل کند و از این رو با وی از در مخالفت و دشمنی در آمد (نک: هـ د، ابوحیان غرناطی؛ مکرم، ۳۵۶).

بیشتر تألیفات ابن هشام همانند دیگر نحویان هم روزگارش شرح، تفسیر و اختصار است و چنانکه می‌دانیم از اواسط سدهٔ ۵ ق به بعد که در واقع باید آن را دوران رکود علم نحو خواند، نحویان هیچ ابداع و ابتکاری از خود نداشتند و حتی نحویان معروفی چون ابن مالک نیز بیشتر به تلخیص، شرح و نظم آثار دیگران روی می‌آوردند. ابن هشام نیز از این قاعده مستثنی نبود (نک: دنبالهٔ مقاله)، با اینهمه به درستی نمی‌دانیم که گرایش شدید مردم نسبت به آثار او از چیست؟ و چرا پس از قرنها هنوز برخی آثار او همچنان در صدر کتب درسی قرار دارد.

ابن هشام وابسته به مکتب نحوی خاصی نیست، زیرا در زمان او کشمکش و درگیری بین مکتبهای نحوی بصره و کوفه دیگر فروکش کرده بود و نحویان تعصبی نسبت به شخص یا مکتب خاصی نداشتند، از همین رو وی در آثار خود به آراء نحویان بصره و کوفه هر دو استناد کرده است، هر چند که آراء منطقی بصریان به هر حال در سراسر آثار او دیده می‌شود (نک: مغنی، ۲۷۳/۱-۲۷۴، مبحث اسم مرفوع بعد از «لولا»، ۲/ جم؛ قس: ضیف، ۳۴۷-۳۵۵، بحث مفصل در این باره).

ابن هشام، تقریباً همهٔ شهرت خود را ــ لااقل در شرق جهان اسلام ــ مدیون کتاب مغنی خویش است که مورد تمجید و ستایش بسیار اهل علم به ویژه ابن خلدون قرار گرفته است. ابن هشام کتاب مغنی را نخست در ۷۴۹ ق/۱۳۴۸ م در مکه تألیف کرد، اما به گفتهٔ خود وی در راه بازگشت به مصر مفقود شد. او بار دیگر در ۷۵۶ ق/۱۳۵۵ م که به مکه رفت، مجدداً به تألیف آن پرداخت (مغنی، ۹/۱). کتاب مغنی از همان آغاز مورد توجه بسیار علما قرار داشت و هم اکنون نیز پس از گذشت قرنها همچنان در زمرهٔ کتابهای درسی مدارس علمیه است و امروزه در ایران بیش از هر جای دیگر به آن توجه دارند.

ابن هشام در مقدمهٔ این کتاب ۳ عامل را باعث تفصیل و در نتیجه، ابهام و پیچیدگی کتب نحو می‌داند (۱۰/۱-۱۲). نخست اینکه نحویان در آثار خود قواعد نحوی را به صورت کلی بازگو نکرده‌اند تا از تکرار در موارد مشابه بی‌نیاز باشند، از همین رو وی اینگونه قواعد از قبیل احکام مبتدا و خبر، توابع، حال، تمییز، اقسام عطف و اضافه را در باب چهارم آورده است و بدین سبب این باب بیشتر مورد توجه مدارس علمیه است. دوم اینکه به عقیدهٔ او برخی نحویان مسائلی را که مربوط به علم صرف است، مانند مباحث اشتقاق، جمع تکسیر، تصغیر، تذکیر و تأنیث، با مسائل نحوی خلط کرده‌اند و در این باره بیشتر بر کتاب مشکل *اعراب القرآن* تألیف مکی بن ابی طالب خرده می‌گیرد. جالب اینکه خود نیز در برخی موارد دچار این خلط و در آمیختگی مسائل صرفی و نحوی شده است (مثلاً نک: ۴۵۸/۲-۴۶۰، وجوه اختلاف اسم فاعل و صفت مشبهه). سوم آنکه می‌گوید: پیشینیان گاه به مسائلی ساده و ابتدایی از قبیل اعراب مبتدا و خبر، فاعل و مفعول، نایب فاعل و جار و مجرور که بر همه روشن است، پرداخته‌اند که جز اطالهٔ کلام سودی ندارد. از همین رو ابن هشام با در نظر داشتن آنچه نقایص و معایب دیگر کتب می‌پندارد، دست به تألیفی ــ به قول خود ــ جامع زده که نوآموزان و مبتدیان در نحو را از دیگر کتب نحوی بی‌نیاز سازد و به همین سبب آن را *مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب* نام نهاده است. اما باید توجه داشت که این کتاب با همهٔ ارزش علمی، جز برای اهل فن و دانش پژوهانی که سطوح عالی را طی کرده‌اند، سودی ندارد و برخلاف آنچه قصد ابن هشام بوده، برای افراد مبتدی هرگز قابل استفاده نیست و هیچ کس از طریق خواندن مغنی نمی‌تواند عربی بیاموزد و از همین رو تدریس آن حتی در مدارس علمیه نیز که آن را پس از *البهجة المرضیة* سیوطی می‌خوانند، توفیق چندانی به همراه نداشته است.

این کتاب مشتمل بر ۸ باب است، اما در مدارس علمیهٔ ایران بیشتر، بخشهایی از باب اول و چهارم آن تدریس می‌شود. باب اول آن که بیشترین حجم کتاب را تشکیل می‌دهد، به حرف و اقسام آن اختصاص دارد. وی در این باب روش سنتی نحویان در تقسیم‌بندی حروف را نادیده گرفته و آنها را براساس حروف الفبا مرتب ساخته و سپس به تفصیل و با ذکر شواهد بسیار به شرح هر یک پرداخته است. مثلاً حروف ندای «أ» و «أیا» را در ابتدای این باب و «یا» را در پایان آورده است. در باب دوم، مؤلف مسألهٔ جمله را که معمولاً کمتر بدان عنایت می‌شود و حتی نحویان بزرگی چون ابن‌مالک آن را نادیده گرفته‌اند، مطرح ساخته است. دست مایهٔ اصلی وی در این باب بیشتر دو کتاب *المفصل* زمخشری و *دلائل‌الاعجاز* عبدالقاهر جرجانی است که هر دو، به ساختمان عمومی جمله و تئوری آن عنایت فراوان داشته‌اند. بسیاری از گذشتگان، میان جملهٔ ساده، مرکب، جملهٔ اصلی و فراکرد پیرو تفاوت قائل شده‌اند، اما در نام‌گذاری فراکرد پایه و پیرو همیشه مردد بوده‌اند و مثلاً هر دو را «جمله» خوانده‌اند، اما ابن‌هشام خواسته است این عیب را برطرف سازد و از این‌رو، پس از نقد آراء گذشتگان، به طور کلی جمله‌های اصلی را «کلام» و فراکردهای پیرو را «جمله» خوانده است.

وی در اثبات این ادعا می‌گوید جملاتی از قبیل شرط، جزا و صله همه جمله‌اند، اما مفید نیستند و سکوت بر آنها جایز نیست. اما مشکل عمدهٔ ابن‌هشام و امثال وی در تئوری جمله این است که تنها به ساختار دستوری و عامل معنی، آن‌هم در مفهوم عام توجه می‌کردند و بهترین ابزار کار را این عبارت قرار می‌دادند که «یصحّ‌السکوت علیها». چون برخی از عوامل دیگر چون عامل صورت، تکیه و آهنگ را درنظر نداشتند، در مقابل عباراتی قرآنی، چون «لاتَقْرَبوا الصَّلاةَ» که به ظاهر جمله‌ای تامه است، ناچار می‌شدند به عواملی خارجی، چون مقتضای حال روی آورند، زیرا این عبارت، بدون «وَأَنْتُمْ سُکاریٰ» معنای کاملی ندارد. وی در ادامهٔ همین باب جمله را به دو نوع کبری و صغری تقسیم کرده، جملهٔ کبری را جملهٔ اسمیه‌ای دانسته است که خبر آن خود جملهٔ دیگری باشد مانند: «زیدٌ ابوهُ قائمٌ»؛ «ابوه قائم» جملهٔ صغری و خبر زیدٌ است. وی سپس مسألهٔ کلام و جمله را رها کرده و بیشتر به جزئیات و شواذ پرداخته است، به گونه‌ای که بیشتر حجم این باب را همین موارد شاذ و نامعمول و نیز شواهد شعری تشکیل می‌دهد (مثلاً در تعیین اینکه آیا انبوهی از جملات معروف قرآنی یا غیرقرآنی جملاتی اسمیه‌اند یا فعلیه، کوشش بسیار کرده است). باب سوم کتاب به شبه جمله و احکام آن اختصاص دارد که همه برگرفته از آثار پیشینیان است. باب چهارم نیز همان‌گونه که گفته شد، به کلیاتی از قبیل احکام مبتدا و خبر، فاعل و مفعول، عطف بیان، بدل، حال، تمییز، وجوه اختلاف حال و تمییز و اقسام هریک، اعراب اسمهای شرط، مسوّغات ابتدای به نکره، اقسام عطف و اضافه اختصاص دارد و از همین‌رو این باب در مدارس علمیه از اهمیت فراوان برخوردار است. سایر بابهای کتاب نیز همه اقتباس و برگرفته از آثار نحویان کهن است که در آنها هیچ ابداع و نوآوری به چشم نمی‌خورد.

ابن‌هشام سروده‌هایی نیز به شیوهٔ شعر دانشمندان داشته که در برخی منابع ابیاتی از آنها آمده است (نک: ابن‌حجر، ۹۵/۳؛ سیوطی، بغیة، ۶۹/۲؛ ابن‌عماد، ۱۹۲/۶). وی در قاهره درگذشت و در مقبرهٔ صوفیه مدفون شد (ابن‌تغری بردی، ۳۳۶/۱۰؛ ابن‌عماد، همانجا). ابن‌نباتهٔ مصری شاعر معاصر وی او را رثا گفته است (ص ۴۶۵-۴۶۹؛ ابن‌حجر، ۹۴/۳).

آثار چاپی:

۱. *اعتراض الشرط علی الشرط*، شامل مباحثی است دربارهٔ جمله‌های شرطی. این کتاب به کوشش عبدالفتاح حموز در عمان (۱۹۸۶م) به چاپ رسیده است. سیوطی نیز آن را در کتاب *الاشباه والنظائر* خود (۳۲/۴-۴۰) آورده است.

۲. *الاعراب فی (عن) قواعد الاعراب*، رسالهٔ کوچکی است در ۴ باب. این اثر به کوشش دوساسی[1] همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن در پاریس (۱۸۲۹م) در کتاب «منتخبات نحو عرب[2]» به چاپ رسیده است. چابهای دیگری نیز از این اثر در دست است، از جمله: بولاق، ۱۲۵۳ق، نیز به همراه کتاب دیگرش *قطر الندی*، قاهره، ۱۲۶۴ق / ۱۸۴۸م؛ تونس، ۱۲۸۱ق؛ قسطنطنیه، ۱۲۹۸ق؛ بیروت، ۱۹۷۰م، به کوشش رشید عبدالرحمن عبیدی. شرحهایی نیز بر این کتاب نوشته‌اند، از جمله: شرح خالدبن عبدالله ازهری با نام *موصل الطلاب الی قواعد الاعراب* که در استانبول (۱۲۸۵ق) و قاهره (۱۲۹۳، ۱۳۰۵ و ۱۳۰۸ق) به چاپ رسیده است. نیز شرح علی‌بن احمدبن محمد جزولی با نام *مختصر الاعراب* که در فاس (۱۳۱۲ق) منتشر شده است.

۳. *اقامة الدلیل علی صحة التمثیل وفساد التأویل*. این اثر به کوشش ربیحه چلبی در «مجلهٔ دانشکدهٔ علوم اسلامی دانشگاه آتاتورک ارزروم» (۱۹۷۹م، شم ۳) به چاپ رسیده است.

۴. *الالغاز*، اثری است دربارهٔ مشکلات نحوی که آن را به کتابخانهٔ الملک الکامل تقدیم کرده است. این کتاب به کوشش اسعد خضیر در بیروت (۱۹۷۳م) و نیز در قاهره (۱۳۰۴ق) منتشر شده است.

۵. *اوضح المسالک الی الفیة ابن‌مالک*. همان‌گونه که از نامش پیداست، مؤلف در این کتاب به شرح مباحثی پرداخته که در *الفیهٔ* ابن‌مالک به ایجاز و ابهام آمده است. از این‌رو مباحث و سرفصلهای کتاب با *الفیه* یکی است، جز اینکه به قصد سهولت کار متعلمین و دانش‌پژوهان به شواهد و مثالهای بیشتری متوسل شده است. این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از جمله: کلکته (۱۸۳۲ و ۱۸۳۷م)، قاهره (۱۳۰۴، ۱۳۱۲ و ۱۳۱۶ق)، بیروت (۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م) و نیز قاهره (۱۹۶۷م) به کوشش و شرح محمد محیی‌الدین عبدالحمید با نام *عدّة‌السالک الی تحقیق اوضح المسالک*. شرحهای متعدد و بسیاری بر این کتاب نوشته‌اند که اینهاست: *التصریح بمضمون التوضیح*، از خالدبن عبدالله جرجاوی ازهری که در بولاق (۱۲۹۴ق) و قاهره (۱۳۰۵ق) به چاپ رسیده است؛ *تهذیب اوضح المسالک* از محمد سلیم علی و احمد مصطفی مراغی که در قاهره (۱۳۲۹ق) منتشر شده است؛ *منارالسالک الی اوضح المسالک* از عبدالمتعال صعیدی که در قاهره (۱۹۶۴م) چاپ شده است. دو حاشیه نیز به نامهای *حاشیة علی التصریح بمضمون التوضیح* از یاسین‌بن زین‌الدین علیمی و *حاشیة علی اوضح المسالک* از محمدبن طیب‌بن عبدالمجید، بر آن نوشته شده که کتاب نخست در قاهره (۱۳۲۵ق) وتهران (۱۲۸۶ق) و دومی در فاس (۱۳۱۵ق) به چاپ رسیده است.

۶. *تتمیم‌الفوائد بسرد ابیات الشواهد*، درقاهره (۱۲۷۸ ق /۱۸۶۲م) چاپ سنگی شده است.

۷. *تخلیص الشواهد وتلخیص الفوائد*. مؤلف در این کتاب به شرح شواهدی پرداخته که ابن ناظم در شرح *الفیهٔ* ابن مالک آورده است. ابن هشام تنها شواهد یک چهارم‌کتاب را شرح کرده و برخی ابواب آن را از جمله باب مفعول مطلق، مفعول له، استثناء، حال، تمییز و حروف جر را فرو گذاشته است. نخستین باب آن «شواهد الکلام و ما یتألف

1. S.de Sacy 2. *Anthologie grammaticale arabe*.

منه» و آخرین آن شواهد باب تنازع است. این کتاب به کوشش عباس مصطفی صالحی در بیروت (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است.

۸. *الجامع الصغیر*، در دمشق (۱۹۶۸ م) و نیز به کوشش احمد محمود هرمیل در قاهره (۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده است.

۹. *رسالة فی انتصاب «لغةً» و «فضلاً» و اعراب «خلافاً» و «ایضاً» و «هلّم جراً»*. این همان اثری است که منابع کهن با نام *مسائل فی النحو و اجوبتها* از آن یاد کرده‌اند. این رساله ضمن کتاب *الاشباه والنظائر* سیوطی در حیدرآباد دکن (۱۳۱۷، ۱۳۵۹ـ۱۳۶۲ ق) به چاپ رسیده است.

۱۰. *رسالة المباحث المرضیة المتعلقة بمن الشرطیة*، رساله‌ای است دربارهٔ برخی از مباحث نحوی از جمله اسماء شرط و نیز شامل مباحثاتی فقهی است که با استادش تقی الدین سبکی داشته است. این اثر در دمشق و بیروت (۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است.

۱۱. *شذور الذهب فی معرفة کلام العرب*. مؤلف در این کتاب قواعد نحوی را به گونه‌ای مختصر جمع‌آوری کرده تا حفظ آن آسان‌تر گردد. نخستین باب این کتاب دربارهٔ کلمه و اقسام آن و بخش پایانی آن تمیز عدداست. این اثر درآستانه (۱۲۵۳ق)، بولاق(۱۲۵۳ و ۱۲۹۲ق) و قاهره (چندین بار بین سالهای ۱۲۷۹ ـ ۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است. بهترین چاپ آن به کوشش و شرح محمد محیی الدین عبدالحمید در ۱۹۶۲ ـ ۱۹۶۳ م انجام گرفته است. شروح بسیاری براین کتاب نوشته شده که شرح خود مؤلف از همه معروف‌تر است. مؤلف در شرح خود مسائلی را که به اختصار در *شذور الذهب* آورده، با استناد به آیات قرآنی و شواهد شعری و نیز آراء برخی نحویان معروف روشن ساخته و با توضیحات کافی و گاه بیش از حد لزوم به شرح و بسط آن پرداخته است. این شرح چندین بار به چاپ رسیده است، ازجمله: بولاق(۱۲۸۲ ق)، قاهره(بارها بین‌سالهای ۱۲۵۳ ـ ۱۳۱۵ ق) و بیروت (۱۹۸۸ م) به کوشش حنّا فاخوری. شروح دیگر این کتاب اینهاست: *شرح الصدور بشرح زوائد الشذور*، از بدرالدین حسن بن ابی بکر قدسی (د ۸۳۶ ق)؛ *بلوغ الارب بشرح شذور الذهب*، از زین‌الدین زکریا بن محمد انصاری (د ۹۲۶ ق)؛ *شفاء الصدور فی حل الفاظ الشذور*، از محمدبن عبدالمنعم جوجری (د ۸۸۹ ق). بر شرح مؤلف حواشی بسیار نوشته شده که از جمله اینهاست: *حاشیة علی شرح شذور الذهب*، از محمدبن عبادهٔ عدوی بری که در قاهره (۱۳۰۳ق) به چاپ رسیده است؛ *حاشیة علی شرح ابن هشام*، از محمدبن سنباوی که در قاهره (۱۲۷۲، ۱۲۸۵ و ۱۳۰۵ ق) چاپ شده است.

۱۲. *شرح جمل زجاجی*. برکتاب *جمل* زجاجی بیش از ۱۲۰ شرح نوشته شده که شرحهای ابن عصفور، ابن سید بطلیوسی، ابن بابشاذ و ابن هشام از مهم‌ترین آنهاست. ابن هشام به نسبت دیگران شرح خود را به اختصار برگذار کرده است. وی در این شرح بیشتر به آیات قرآن و اشعار کهن استناد کرده و به ندرت از احادیث نبوی نیز بهره جسته است. این کتاب به کوشش علی محسن عیسی مال الله در بیروت، (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است.

۱۳. *شرح قصیدة بانت سعاد*، شرحی است بر قصیدهٔ معروف کعب ابن زهیر در مدح پیامبر اکرم (ص). این کتاب در قاهره (۱۳۰۴، ۱۳۰۷ و ۱۳۴۵ ق) و نیز به کوشش گوئیدی[1] در لایپزیک (۱۸۷۱ م) به چاپ رسیده است.

۱۴. *شرح‌القصیدة اللغزیة فی‌المسائل النحویة*، دربغداد (۱۹۶۳م) به چاپ رسیده است. این کتاب از جمله آثاری است که سیوطی در کتاب *الاشباه والنظائر* خود آورده است.

۱۵. *شرح اللمحة البدریة فی علم اللغة العربیة*، به کوشش ابراهیم نهر در بغداد (۱۹۷۷ م) منتشر شده است.

۱۶. *فوح الشذا فی مسألة کذا*، شرحی است برکتاب *الشذا فی احکام کذا*، تألیف ابوحیان غرناطی. این کتاب مشتمل بر ۵ فصل است: ضبط موارد استعمالها؛ کیفیة اللفظ بها و تمییزها؛ اعرابها؛ بیان معناها عند النحویین، مایلزم بها عند الفقهاء. متن کامل این اثر را سیوطی در کتاب *الاشباه و النظائر* (۱۱۱/۴ـ۱۲۲) آورده است. به‌علاوه این اثر به طور مستقل و به کوشش احمد مطلوب در بغداد (۱۹۶۳ م) به چاپ رسیده است.

۱۷. *قطر الندی وبل الصدی*، رسالهٔ کوچکی است در نحو که بارها به چاپ رسیده است. از جمله: تهران (۱۲۷۳ ق)، بولاق (۱۲۵۳ ق)، قاهره (۱۲۹۸ ق)، تونس (۱۲۸۱ ق) و نیز لیدن (۱۸۸۷ م). مؤلف خود براین کتاب شرحی نوشته است و در آن پس از مبحث اعراب و بناء، مباحث نحوی را به مرفوعات، منصوبات و مجرورات تقسیم کرده و سپس به نقل و شرح اقوال و آراء مختلف پرداخته است. از این اثر نیز چاپهای متعددی دردست است که بهترین آنها به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید در قاهره (۱۳۳۰ ق)، حنا فاخوری (۱۹۸۸ م) و گوگیه[2] همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن در لیدن (۱۸۸۷ م) انجام گرفته است. شرحهای دیگری نیز برآن نوشته شده که از مهم‌ترین آنهاست: شرح عبدالله بن احمد بن جمال فاکهی با نام *مجیب الندا* که در بولاق (۱۲۶۴ ق) و قاهره (۱۳۲۲ و ۱۳۸۱ ق) به چاپ رسیده است و شرح محمدبن علی بن احمد حریری، با نام *دلیل الهدی*. برخی حواشی آن نیز اینهاست: حاشیهٔ علی بن عبدالقادر (قدس، ۱۳۲۰ ق)، حاشیهٔ حسن بن عبدالکبیر (تونس، ۱۲۸۲ ق) و حاشیهٔ محمدبن غوث (هند، ۱۳۰۱ و ۱۳۰۲ ق). متن *قطر الندی* را عبدالعزیز فرغلی به نظم درآورده که‌در قاهره(۱۲۵۳ ق)، بولاق (۱۲۶۴ ق) و تونس (۱۲۸۱ ق) به چاپ رسیده است.

۱۸. *القواعد الصغری*، برگزیده‌ای است مختصر از برخی ابواب مغنی از قبیل جمله، احکام ظرف و جار و مجرور. حسن اسماعیل مروه آن را در ۱۲ صفحه به همراه دو اثر دیگر ابن هشام: *المسائل*

---

1. I. Guidi 2. A. Goguyer

السفریة و *موقد الاذهان*، در دمشق (۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م) به چاپ رسانده است.

۱۹. *المسائل السفریة فی النحو*، که ابتدا حاتم ضامن آن را در شمارهٔ ۹ مجلهٔ *المورد* (۱۹۸۰ م) و سپس در بیروت (۱۹۸۳ م) به طور مستقل به چاپ رسانده است (برای چاپ دیگر آن، نک: شم ۱۸).

۲۰. *مسائل فی اعراب القرآن*، به کوشش صاحب ابوجناح در شمارهٔ ۳ مجلهٔ *المورد* (۱۹۷۴ م) به چاپ رسیده است.

۲۱. *مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب*، مهم‌ترین اثر ابن هشام است که شرحش گذشت. کثرت شواهد شعری و استناد بسیار به متون ادبی و آیات قرآنی، این کتاب را از صورت اثری صرفاً نحوی خارج ساخته و آن را به اثری نحوی ـ ادبی تبدیل کرده است و گویا گذشتگان نیز به این مسأله توجه داشته‌اند، زیرا مختصر این کتاب که توسط احمد نائب تهیه شده، *قراضة الذهب فی علمی النحو والادب* نامیده شده است (حاجی خلیفه، ۱۷۵۴/۴). این اثر نخستین بار در تهران (۱۲۶۴ ق) به چاپ رسیده است. چاپهای انتقادی این کتاب به کوشش مازن‌المبارک و محمد علی خیرالله در قاهره (۱۹۵۹ م) و محمد محیی‌الدین عبدالحمید در بیروت (۱۹۶۴ م) منتشر شده است. بر این کتاب شرحها و حواشی بسیار نوشته شده است. علاوه بر دو شرحی که مؤلف با عنوانهای *شرح الکبیر* و *شرح الصغیر* برشواهد آن نوشته، مهم‌ترین شرحها و حواشی آن اینهاست: شرح تقی الدین احمدبن محمد شمنّی (شمنی) با عنوان *الکلام علی مغنی ابن هشام* (قاهره، ۱۳۰۵ ق)؛ شرح شیخ محمد بن ابی بکر دمامینی (د ۸۲۸ ق) با عنوان *تحفة الغریب بشرح مغنی اللبیب*، بارها از جمله در حاشیهٔ شرح شمنی به چاپ رسیده است؛ شرح ابویاسر شمس الدین محمدبن عمار مالکی (د ۸۴۴ ق) با نام *کافی المغنی*؛ شرح عبدالله بن اسماعیل صاوی با عنوان *شرح المغنی و شواهده* (قاهره، ۱۹۵۸ م)؛ حاشیهٔ شیخ شمس الدین محمدبن عبدالرحمن بن صائغ (د ۷۷۶ ق) به عنوان *تنزیه السلف عن تمویه الخلف*؛ حاشیهٔ محمدبن احمد دسوقی (بولاق، ۱۲۸۴، ۱۲۸۶ و ۱۳۰۲ ق؛ قاهره، ۱۳۰۵ ق)؛ حاشیهٔ محمدبن محمد سنباوی با عنوان *حاشیة الکبیر علی مغنی اللبیب* (قاهره، ۱۲۹۹ و ۱۳۰۲ ق)؛ شرح سیوطی بر شواهد آن با عنوان *فتح الغریب بشرح شواهد مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب* (قاهره، ۱۳۲۲ و ۱۳۲۴ ق).

۲۲. *موقد الاذهان و موقظ الوسنان*، در بولاق (۱۲۵۳ ق / ۱۸۳۷ م) همراه با *شرح شذور الذهب*؛ قاهره (۱۲۷۹ و ۱۳۰۴ ق) به همراه شذور الذهب و نیز در ۱۳۰۵ و ۱۳۲۲ ق در همانجا به چاپ رسیده است (برای چاپ دیگر آن، نک: شم ۱۸). حاشیه‌ای نیز توسط احمد سیف غزی حنفی برآن نوشته شده که در قاهره (۱۳۰۴ ق) به چاپ رسیده‌است (برای اطلاع بیشتر از شروح آثار وی، نک: GAL,II/27-31; GAL,S,II/16-20).

آثار خطی: ۱. *الروضة الادبیة فی شواهد علوم العربیة*، که شرح شواهد کتاب *اللمع* ابن جنی است. نسخه‌ای از آن در برلین (*آلوارت*، شم 6752) موجود است؛ ۲. *شوارد الملح وموارد المنح*، در برلین (همان، شم 2097) موجود است؛ ۳. *مختصر الانتصاف من الکشاف*، که خلاصهٔ *الانتصاف* تألیف ابن منیر است. این کتاب در رد آن دسته از آراء معتزله نوشته شده که زمخشری در تفسیر *الکشاف* آورده است. نسخه‌ای از آن در برلین (همان، شم 791) موجود است؛ ۴. *رسالة فی استعمال المنادی فی تسع آیات من القرآن الکریم*. نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (نک: عبدالحمید، ۷).

آثار یافت نشده: ۱. *اقامة الدلیل علی صحة النحیل*؛ ۲. *التحصیل و التفصیل لکتاب التذییل والتکمیل*؛ ۳. *التذکرة*، در ۱۵ مجلد؛ ۴. *الجامع الکبیر*؛ ۵. *رفع الخصاصة عن قراء الخلاصة*؛ ۶. *شرح التسهیل*؛ ۷. *عمدة الطالب فی تحقیق تصریف ابن الحاجب* (ابن حجر، ۹۴/۳؛ سیوطی، بغیة، ۶۹/۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ق؛ ابن خلدون، مقدمهٔ *العبر*؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن نباته، محمدبن محمد، *دیوان*، قاهره، ۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵ م؛ ابن هشام، عبدالله بن یوسف، *الاعراب فی قواعد الاعراب*، تهران، ۱۲۷۱ ق؛ همو، مغنی *اللبیب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ اشتر، صالح، «ابن هشام انحی من سیبویه»، مجلة *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م، شم ۴۰؛ امیر، محمد، حاشیهٔ مغنی *اللبیب* ابن هشام، قاهره، مطبعة حجازی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سیوطی، *الاشباه والنظائر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ـ ۱۳۶۱ ق؛ همو، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، به کوشش محمدبن یحیی زباره، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ صالحی، عباس مصطفی، مقدمهٔ *تخلیص الشواهد وتلخیص الفوائد*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ عبدالحمید، محمد محیی الدین، مقدمهٔ *شرح شذور الذهب* ابن هشام، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ مال الله، علی محسن عیسی، مقدمهٔ *شرح جمل الزجاجی* ابن هشام، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ مکرم، عبدالعال سالم، *المدرسة النحویة*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ نیز: *Ahlwardt*; EI²; GAL; GAL, S.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ هِشام، ابو محمد عبدالملک بن هشام بن ایوب حِمیَری (د ۲۱۳ یا ۲۱۸ ق / ۸۲۸ یا ۸۳۳ م)، محدث، مورخ، ادیب، نسب‌شناس و تدوین‌کنندهٔ مشهورترین کتاب دربارهٔ سیرهٔ پیامبر. از زندگی وی آگاهیهای ناچیزی در دست است. نخستین بار در سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م سهیلی (۳۳/۱، ۴۳) در شرح خود بر سیره و پس از او قفطی (۲۱۱/۲ ـ ۲۱۲) اشاره‌های کوتاهی به زندگی او کرده‌اند. برخی آگاهیها نیز از طریق ذهبی (۴۲۹/۱۰) به دست می‌آید. قدیم‌ترین منبع، ابن هشام را به حمیریان یمن نسبت می‌دهد (سهیلی، همانجا)، اما قفطی (همانجا) این نظر را مبتنی بر حدس و گمان می‌داند و با استناد به گفتهٔ تاریخ‌نگار مصری، ابو سعید عبدالرحمن بن یونس، او را ذُهْلی، منسوب به ذهل ابن‌معاویة بن...، تیره‌ای از کِنده، می‌شمارد (قس: ابراهیم، ۲۱۲/۲، حاشیهٔ ۶). ذهبی (همانجا) ذهلی بودن ابن هشام را صحیح‌تر می‌داند و برخی نیز او را مَعافِری و سَدوسی دانسته‌اند (نک: سهیلی، ذهبی،

همانجاها؛ خشنی، ۳). به هر حال دلایل روشنی برای تعیین دقیق نسب او در دست نیست (سقا، «ف»). تنها نکتهٔ قابل ذکر این است که نمی‌توان علاقهٔ ابن هشام را به حمیریان نادیده گرفت، زیرا او اثری دربارهٔ پادشاهان حمیر تألیف کرده و پدر او نیز به تاریخ این قوم علاقه‌مند بوده و ابن هشام چند بار وقایعی را از طریق او در این اثر نقل کرده است (نک: *التیجان*، ۱۷۳ ـ ۱۷۴، ۲۱۴، ۲۲۲).

ظاهراً ابن هشام در بصره به دنیا آمده است، اما زمان تولد او به درستی معلوم نیست. تنها می‌دانیم در میان کسانی که او مستقیماً از آنان روایت کرده، کسی نیست که پیش از نیمهٔ سدهٔ ۲ ق در گذشته باشد و نیز او پیش از مرگ بَکّائی، شاگرد برجستهٔ ابن اسحاق (۱۸۳ ق)، در سنّی بوده است که بتواند متن کامل سیره را از وی اخذ کند (ابن هشام، *السیرة*، ۵/۱؛ قفطی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۳۸/۲). ابن هشام در زادگاه خود پرورش یافت و از آنجا که اکثر رجال سند او در سیره از مردم کوفه و بصره‌اند (مهدوی، ۳۳)، وی می‌بایست بخش مهمی از زندگی و آموزشهای خود را در این نواحی گذرانده باشد، چنانکه بکائی را نیز در میان همین رجال می‌بینیم (نک: ابن خلکان، همانجا؛ برای فهرست کاملی از رجال سند ابن هشام در *السیرة*، نک: مهدوی، ۱۴۲ ـ ۱۴۴). از استادان و رجال حدیث او می‌توان ابو عبیده معمر بن مثنی (ابن هشام، همان، ۴۲/۱، ۴۹، ۱۹۶، جم)، ابو زید انصاری (همان، ۱۳/۱، ۵۷، ۷۰، جم)، خلف احمر (همان، ۹/۱، ۹۱، ۳۸/۳، جم) و هیثم بن عدی (همو، *التیجان*، ۲۶۱) را نام برد. همچنین اسد بن موسی اموی را نیز باید از استادان معتبر او به شمار آورد، زیرا ابن هشام *التیجان* را بیشتر از طریق وی نقل کرده است (نک: ص ۹، ۷۳، ۹۷، ۱۱۸).

تاریخ ورود ابن هشام به مصر معلوم نیست، اما می‌دانیم که وی در اینجا که آخرین منزل سفرهای علمی او بود (قس: سقا، همانجا)، مقیم شد و تا پایان عمر در مصر زیست (قفطی، ذهبی، همانجاها). ابن هشام می‌بایست پیش از ورود به مصر از بکائی استماع کرده باشد، زیرا وی در مصر سیره را روایت می‌کرد. از گروه بسیاری که در مجلس حدیث ابن هشام حضور می‌یافتند، تنها نام برخی به جا مانده است (نک: قاضی عیاض، ۱۳۴/۳، ۱۳۶) که برجسته‌ترین آنان عبدالرحیم بن برقی راوی سیره در مصر است (همو، ۸۴/۳؛ ابن خیر، ۲۳۳ ـ ۲۳۶؛ یاقوت، ۵۷۴/۱؛ ذهبی، ۴۸/۱۳).

ابن هشام در ادب و شعر نیز دستی توانا داشت و در این زمینه پیشوای بلامنازع مصر به شمار می‌آمد. شاید به همین سبب بود که هنگام ورود شافعی در ۱۹۸ ق / ۸۱۴ م به مصر (اسنوی، ۱۲/۱؛ قاضی عیاض، ۳۸۲/۱)، ابن هشام در دیدار از او درنگ کرد، اما چون یکدیگر را ملاقات کردند، به انشاد شعر برای هم پرداختند و ابن هشام پس از این دیدار شافعی را ستود (ذهبی، ۴۲۹/۱۰؛ ابن کثیر، ۲۹۴/۱۰). توجه ابن هشام را به نسب، ادب، لغت و فصاحت می‌توان در آنچه او از امتیازات شافعی دانسته، ملاحظه کرد (نک: قاضی عیاض، ۳۸۸/۱؛ ابن حجر، ۹۶). جز لغت آنچه از دانش او در سیره بازتاب یافته، عموماً به احاطهٔ وی در نسب‌شناسی و شناخت گویندگان اشعار باز می‌گردد. با اینهمه، به نظر مصححان سیره، وی اشعاری از ابن اسحاق نقل کرده که آشکارا مجعول و سست است و نتوانسته دربارهٔ آنها نظری قطعی ابراز کند (سقا، «ف ـ ص»)، گر چه ابن هشام خود به تأکید گفته که از آوردن چنین اشعاری خودداری کرده است (*السیرة*، ۴/۱). وی بنابر گفتهٔ سهیلی (همانجا) در ۲۱۳ ق درگذشت، اما قفطی و ذهبی (همانجاها) نظر سهیلی را مردود دانسته و ۲۱۸ ق را اختیار کرده‌اند. قمی (۴۵۲/۱) مرثیهٔ ابن نباته در مرگ جمال‌الدین عبدالله ابن هشام (نک: ابن نباته، ۴۶۶) را به خطا رثای شاعر در حق این ابن هشام دانسته است.

آثار: ۱. *السیرة النبویة* (ه م) که معمولاً *سیرة ابن هشام* نیز خوانده می‌شود (نک: قفطی، ۲۱۲/۲؛ ابن خلکان، ۱۷۷/۳؛ ابن کثیر، همانجا). متن سیره به صورتی که در چاپهای مختلف مشاهده می‌شود، به ابواب و فصول تقسیم نشده است و عنوانهایی هم که بعدها به بخشهای مختلف آن داده‌اند، تنها بازگوکنندهٔ وقایع بخشهاست و آنها را به یکدیگر پیوند نمی‌دهد. این کتاب همواره مورد توجه و استفادهٔ مسلمانان بوده است؛ ۲. *التیجان فی ملوک حمیر* که از آن با نام *التیجان لمعرفة ملوک الزمان فی اخبار قحطان* (GAS, I/299)، یا *شرح انساب حمیر و ملوکها* (قفطی، ابن خلکان، همانجاها) نیز یاد می‌شود. بخشی از اخبار این کتاب هم از طریق بکائی و ابن اسحاق روایت شده است (نک: ص ۷۵، ۸۴، ۱۳۷، ۱۸۵، ۲۲۲، ۳۰۳)، اما پایهٔ روایت آن بر احادیث اسد بن موسی قرار دارد. بنابراین، *التیجان* را باید حاصل دوران اقامت ابن هشام در مصر دانست (قس: ذهبی، ۱۶۲/۱۰ ـ ۱۶۳). این اثر نه از نظر مطالعهٔ زندگی ابن هشام ــ مثلاً در رجال حدیث او و نحوهٔ نگرش وی به تاریخ ــ و نه مستقلاً چنانکه باید مورد بررسی قرار نگرفته است (قس: GAS، همانجا). اهمیت و ویژگی *التیجان* در این است که میان حوادث تاریخی و قصص دینی، خرافه و اسطوره جمع کرده است و از نظر پیدایش و شیوهٔ روایت قصهٔ عربی در خور توجه است (مقالح، ۷ ـ ۸). *التیجان* به لحاظ احتوا بر حکایات مربوط به پیدایش زبان عربی و فارسی (ص ۴۳، ۱۰۶، ۱۰۷) و همچنین شهرها، نژادها و پادشاهان ایرانی (ص ۱۱۴، ۲۳۲ ـ ۲۳۷، ۲۴۵ ـ ۲۴۶، ۲۵۱، ۳۱۵ ـ ۳۱۷) نیز منبع قابل مطالعه‌ای است. این اثر یک بار به کوشش فریتس کرنکو[1] در حیدرآباد (۱۳۴۷ ق) و بار دیگر به کوشش عبدالعزیز مقالح در صنعا (۱۹۷۹ م) به چاپ رسیده است؛ ۳. *کتاب فی شرح ما وقع فی اشعار السیر من الغریب* (سهیلی، همانجا)، که در دست نیست.

مآخذ: ابراهیم، محمد ابوالفضل، حاشیه بر *انباه الرواة* (نک: قفطی در همین مآخذ)؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *توالی التأسیس*، به کوشش ابوالفداء عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن نباته، محمد بن محمد، *دیوان*،

1. F. Krenkow

قاهره، ۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *التیجان*، به کوشش عبدالعزیز مقالح، صنعا، ۱۹۷۹ م؛ همو، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ خشنی، ابوذر بن محمد، *شرح السیرة النبویة*، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سقا، مصطفی، مقدمه بر *السیرة* (نکـ: ابن هشام در همین مآخذ)؛ سهیلی، عبدالرحمن، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمن وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت / طرابلس، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ قمی، عباس، *الکنی و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مقالح، عبدالعزیز، مقدمه بر *التیجان* (نکـ: ابن هشام در همین مآخذ)؛ مهدوی، اصغر، مقدمه بر *خلاصهٔ سیرت رسول‌الله*، تلخیص شرف‌الدین محمد بن عبدالله، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
GAS.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ هِشامِ خَضْراوی، نکـ: ابن برذعی.

اِبْنِ هُمام، ابوعبدالله کمال‌الدین محمدبن عبدالواحد سیواسی (ح ۷۹۰-۸۶۱ ق / ۱۳۸۸-۱۴۵۷ م)، فقیه و عالِم جامع الاطراف حنفی. پدرش همام‌الدین عبدالواحد قاضی سیواس بود که در قاهره و اسکندریه نیز مناصبی یافت. مادر ابن همام دختر قاضی اسکندریه بود (نکـ: ابن امیر حاج، ۵/۱). او در اسکندریه به دنیا آمد (سخاوی، *الضوء*، ۱۲۷/۸) و نزد پدر و سایر علمای آنجا درس خواند (لکنوی، ۱۸۰) و در حدود ۱۰ سالگی پدر را از دست داد و کفالتش را جده‌اش برعهده گرفت. ابن همام همراه او به قاهره رفت و در آنجا قرائت را از شهاب الدین هیثمی و شمس‌الدین زراتیتی فرا گرفت و *مختصر قُدوری*، *مفصل* زمخشری و *الفیه* را حفظ کرد و به همراه جده‌اش به اسکندریه بازگشت. وی پس از درنگی در آنجا که به دور از تحصیل علم نبود (نکـ: ابن همام، ۶/۱-۷؛ سخاوی، همانجا)، به قاهره بازگشت و در رشته‌های گوناگون علمی چون منطق، اصول، تفسیر، تصوف، هندسه، شعر و ادب و احتمالاً موسیقی و طب و به خصوص فقه و کلام دانش آموخت. برجسته‌ترین استادان او در این دوران کمال‌الدین شمنی، شمس‌الدین بوصیری، حفید ابن مرزوق و بدرالدین آقسرایی بودند (همانجا). در ۸۱۳ ق / ۱۴۱۰ م ابوالولید ابن شحنه به قاهره وارد شد و ابن همام ملازم او گشت. در ۸۱۴ ق ابن همام با وی به حلب رفت و تا هنگام مرگ ابن شحنه با او بود (سخاوی، همان، ۱۲۸/۸؛ سیوطی، ۱۶۶/۱). او پس از ۸۱۸ ق مدتی تجرد گزید و با شیخ زین الدین خوافی صوفی همراه شد و با او به بیت المقدس رفت (تمیمی، ۷۸۰/۲). وی بعد از بازگشت به قاهره به تدریس فقه در قبهٔ منصوریه گمارده شد (همانجا). در ۸۲۹ ق / ۱۴۲۶ م ملک اشرف بَرسبای او را به استادی مدرسهٔ اشرفیه گمارد، اما پس از واقعه‌ای در ۸۳۳ ق / ۱۴۳۰ م ابن همام از منصب خویش کناره گرفت و به باب القرافه و سپس به طُرا رفت و عزلت گزید. پس از مرگ بدرالدین حسن قدسی در ۸۴۷ ق / ۱۴۴۳ م او به شیخ الشیوخی خانقاه شیخونیه انتخاب شد (سخاوی، همان، ۱۳۰/۸؛ ابن ایاس، ۳۴۰/۲؛ تمیمی، همانجا). ابن همام در اواخر عمر به قصد مجاورت به مکه رفت (ابن تغری بردی، ۱۸۷/۱۶)، ولی به سبب ضعف بنیه در ۸۶۰ ق / ۱۴۵۶ م به قاهره بازگشت (همانجا؛ سخاوی، همان، ۱۳۲/۸) و یک سال بعد در همانجا درگذشت (همانجا؛ تمیمی، ۷۸۱/۲). سخاوی (همان، ۱۲۹/۸) و سیوطی (۱۶۶/۱) فهرستی از مشایخ او به دست داده‌اند که مشهورترین آنان ابن حجر عسقلانی است. از برجسته‌ترین شاگردان ابن همام می‌توان از سخاوی (*الاعلان*، ۲۹)، ابن امیر حاج حلبی، محمدبن محمدبن شحنه و ابن قطلوبغا نام برد (لکنوی، ۱۸۱). ابن همام احاطهٔ خاصی به فقه حنفی داشت، با اینهمه گاه برخلاف مذهب حنفی و حتی مذاهب چهارگانه نظر می‌داد (مراغی، ۳۸/۳). از دیگر خصوصیات وی می‌توان از آگاهی او به رشته‌های مختلف علوم آن زمان و اطلاعش برزبانهای فارسی و ترکی یاد کرد (سخاوی، *الضوء*، ۱۳۱/۸).

ابن همام شعر نیز می‌سرود و سخاوی (همان، ۱۳۲/۸) و تمیمی (۷۸۱/۲) چند بیت از اشعار او را نقل کرده‌اند. بسیاری از شعرای معاصرش از جمله شهاب‌الدین منصوری او را مدح گفته‌اند (سیوطی، ۱۶۸/۱-۱۶۹؛ تمیمی، ۷۸۱/۲-۷۸۲).

آثـار:

الف - چاپی: ۱. *الاجوبة المرضیة عما اورده کمال الدین بن الهمام علی المستدلین بثبوت سُنّة المغرب القبلیة*، که در ۱۳۳۶ ق در دمشق منتشر شده است؛ ۲. *اعراب قوله (ص) کلمتان خفیفتان عَلی اللسان*، که به کوشش قحطان عبدالرحمن دوری در ۱۹۸۰ م در بغداد به چاپ رسیده است؛ ۳. *التحریر فی اصول الفقه یا التحریر الجامع بین اصطلاحی الحنفیة والشافعیة*، این اثر همراه با شرح آن از شاگردش ابن امیر حاج با عنوان *التقریر والتحبیر* در ۱۳۱۶ ق و ۱۳۵۱ ق در مصر به چاپ رسیده است؛ ۴. *زاد الفقیر* در فروع فقه حنفی که به گفتهٔ زرکلی (۲۵۵/۶)، چاپ شده است. براین کتاب سه شرح توسط عبدالرحیم منشاوی، تاج الدین عبدالوهاب همامی با عنوان *نزهة البصیر لحَلّ زاد الفقیر* و محمدبن عبدالله تمر تاشی با عنوان *اعانة الحقیر لزاد الفقیر* نوشته شده است (نکـ: حاجی خلیفه، ۹۴۶/۱؛ آلوارت، IV/145؛ قس: GAL, II/99)؛ ۵. *فتح القدیر للعاجز الفقیر*، از متون مهم فقه حنفی که شرحی است بر *الهدایهٔ* برهان الدین مرغینانی. وی در ۸۲۹ ق همزمان با اقراء *الهدایة* به این شرح دست یازیده است (ابن همام، ۳/۱)، اما موفق به اتمام آن نشده و تا بخش مربوط به وکالت را شرح کرده است. این کتاب ابتدا در ۱۲۹۲ ق / ۱۸۷۵ م در لکهنو همراه تکملهٔ آن *نتایج الافکار* اثر شمس‌الدین قاضی زاده به چاپ سنگی رسیده و سپس در ۱۳۱۹ ق در مصر با تکملهٔ قاضی زاده و چند کتاب دیگر چاپ شده است؛ ۶. *المسایرة فی العقائد المنجیة فی الآخرة* در عقاید که یک بار در ۱۹۰۴ م در دهلی و بار دیگر همراه با شرح کمال الدین ابن ابی شریف موسوم به *المسامرة* و حواشی ابن قطلوبغا در ۱۳۱۷ ق در بولاق مصر و سپس به طور جداگانه در ۱۳۴۷

ق در مصر به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *الاصول المنیفة للامام ابی حنیفة*، که گفته‌اند توسط ابن همام تألیف شده و دو نسخه از آن موجود است (ازهریه، ۹۶/۳)؛ ۲. *اقتداء الحنفیة بالشافعیة*، که به گفتهٔ بروکلمان نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آصفیه وجود دارد (GAL, S, I/92)؛ ۳. *عقیدة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گوتا نگهداری می‌شود (پرچ، شم (3) 652)؛ ۴. *فواتح الافکار فی شرح لمعات الانوار* که شرحی است بر مقدمهٔ او در علم تشریح که نسخه‌ای از آن در برلین یافت می‌شود (آلوارت، شم 6252).

مآخذ: ابن امیر حاج، محمدبن محمد، *التقریر والتحبیر*، ۱۳۱۶ ق؛ ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌همام، محمدبن عبدالواحد، *فتح القدیر*، مصر، ۱۳۱۹ق؛ ازهریه، *فهرست*؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *التراجم السنیة*، نسخهٔ عکسی موجود درکتابخانهٔ مرکز؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، ترجمهٔ مقدمه از صالح‌احمد، بغداد، ۱۳۸۲ ق؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۶۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ لکنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة*، بیروت، ۱۳۲۴ ق؛ مراغی، عبدالله مصطفی، *الفتح المبین*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; GAL, S; *pertsch*.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْنِ هَمّامِ اِسْکافی، ابوعلی‌محمدبن ابی‌بکر همام‌بن سهیل بن بیزان، ملقب به‌کاتب (۲۵۸ ـ ۱۹ جمادی‌الآخر ۳۳۶ ق / ۸۷۲ ـ ۵ ژانویهٔ ۹۴۸م)، از محدثان ایرانی تبار امامی مذهب. سبب انتساب وی به اسکاف (از نواحی نهروان بین بغداد و واسط) روشن نیست، ولی احتمال می‌رود نیاکانش که زرتشتی بوده‌اند (نجاشی، ۳۷۹)، در آنجا سکنیٰ داشته‌اند. همچنین به سبب انتساب وی به جدش بیزان، سمعانی (۳۹۵/۲) اورابیزانی خوانده است.

به گزارش نجاشی (ص ۳۷۹ ـ ۳۸۰)، نخستین کسی که از خاندان ابن همام به اسلام گرویده، مابنداذ (ماه بنداد) برادر سهیل و عموی همام بوده است. از این رو سابقهٔ گروش این خاندان به اسلام چندان دور نبوده است و می‌بایست آنان را از زرتشتیهای دورهٔ اسلامی در منطقهٔ عراق به شمار آورد که پس از قبول اسلام به مذهب شیعه گرویده‌اند. نجاشی در دنبالهٔ گزارش خود، داستانی را در مورد چگونگی شیعه شدن مابنداذ و سهیل نقل می‌کند. به هر روی گر چه از ارتباط این دو با ائمهٔ امامیه اطلاعی نداریم، اما می‌دانیم که همام بن سهیل در حدیث دستی داشته (نک: نعمانی، ۶۷) و یک بار با امام حسن عسکری (ع) مکاتبه کرده است (نجاشی، ۳۸۰).

زادگاه ابن همام دانسته نیست، اما می‌دانیم که در بغداد سکنیٰ داشته است (خطیب، ۳۶۵/۳). از مشایخ وی باید از پدر و نیز دایی‌اش احمد بن مابنداذ، احمد بن ادریس قمی، ابوجعفر ابن رستم نحوی، جعفربن محمد بن مالک فزاری، حسن بن محمدبن جمهور عمی، حمید بن زیاد کوفی، عبدالله بن جعفر حمیری و محمدبن موسی بن حماد بربری نام برد (نعمانی، ۲۴، ۶۷، ۱۴۰، ۱۵۰؛ مفید، *الامالی*، ۵۹؛ خطیب، همانجا؛ ابن طاووس، علی، *اقبال*، ۳۲۲). در میان این مشایخ، بجز بغدادیان، از ساکنان بصره و کوفه نیز دیده می‌شوند که نشان از سفر احتمالی ابن همام به این دو شهر دارد. در سندی نیز از حضور وی در رحبه سخن رفته که به قرینهٔ روایت ابن همام از یک شخص کوفی در آنجا، برمی‌آید که مقصود از رحبه جایی جز رحبهٔ کوفه نیست و نمی‌توان آن را دلیلی برسفر ابن همام به رحبهٔ شام دانست (نک: خزاز، ۳۱).

در برخی اسانید، به روایت ابن همام از ابراهیم بن هاشم قمی و محمد بن عیسی بن عبید یقطینی اشاره رفته است که باید در صحت ضبط این روایات تردید کرد (نک: طوسی، *الفهرست*، ۱۴۰ ـ ۱۴۱؛ *دلائل الامامة*، ۲۹۰). دربارهٔ روایت ابن همام از ابن عقده و محمدبن جریر طبری (احتمالاً طبری مورخ) که در «نوادر الاثر» ابن رازی (ص ۴۲، ۴۳) آمده است، باید با تردید نگریست، چرا که اسناد این روایات خالی از خدشه نیست و ابن رازی نمی‌توانسته، چنانکه در این دو روایت آمده است، بی‌واسطه از ابن همام نقل حدیث کرده باشد. در میان مشایخ ابن همام، کسانی با گرایشها و مذاهب گوناگون همچون اهل سنت، واقفه و نیز غُلاتی چون اسحاق بن محمد احمر نخعی (نک: کشی، ۲۵۸، که از این شخص با عنوان اسحاق بن احمد نخعی نام برده است)، وجود داشته‌اند.

ابن همام در عصر خود به عنوان یکی از بزرگ‌ترین محدثان بغداد شناخته می‌شده است، چنانکه نجاشی و طوسی او را با عناوین «شیخ اصحابنا و متقدمهم» و «جلیل القدر» ستوده و ضمن بیان عظمت منزلت وی، امانت در نقل حدیث وسعهٔ روایت او را مورد تأکید قرار داده‌اند (نجاشی، ۱۲۲، ۳۷۹؛ طوسی، *رجال*، ۴۹۴، *الفهرست*، ۱۴۱؛ نیز نک: ابن ادریس، ۶۵۶/۱). از آنجا که ابن همام نزد مشایخ اهل سنت نیز به استماع حدیث پرداخته بود، در میان روایات باقی مانده از او احادیثی با طرق روایی غیر شیعی هم دیده می‌شود (ابن رازی، همانجا؛ خزاز، ۶۹؛ نیز نک: خطیب، همانجا).

ابن همام به عنوان یک عالم برجستهٔ امامی در بخش عمده‌ای از دورهٔ غیبت صغری و در زمانی مقارن با ایام نواب اربعهٔ امام زمان (ع)، توانست در موقعیتهای حساس به تبیین مبانی اعتقادی و سیاسی امامیه بپردازد. با بررسی آثاری چون *کمال الدین* ابن بابویه، *الغیبهٔ* طوسی و *دلائل الامامة* منسوب به ابن رستم طبری، می‌توان نقش ابن همام را در تبیین مسائل مربوط به امام زمان (ع) و غیبت آن حضرت و اخبار مربوط به نواب اربعه تا حدی تصویر کرد. رابطهٔ نزدیک ابن همام با محمد بن عثمان عمری و نقل برخی مسائل به طریق خود از عمری نیز قابل ذکر است (نک: ابن بابویه، ۴۸۳/۲؛ طوسی، *الغیبة*، ۲۹۷). همچنین به هنگام مرگ محمدبن عثمان عمری، ابن همام و ابوسهل نوبختی و جمعی دیگر که در دو روایت با عنوان «وجوه و اکابر شیعه» معرفی شده‌اند، به عنوان شاهد برنیابت حسین بن روح نوبختی، نزد عمری حضور داشته‌اند (همان، ۳۷۱ ـ ۳۷۲) و این مطلب با توجه به اینکه ابن

همام در آن زمان در قیاس با ابوسهل، سن زیادی نداشته است، مهم‌تر جلوه می‌کند. در دوران حسین بن روح نوبختی نیز ابن همام، معاشر وی شمرده می‌شده است. به عنوان نمونه ابن همام از طرف نوبختی مأمور می‌شود تا توقیعی را که وی در ذیحجهٔ ۳۱۲ از زندان در باب لعن ابن ابی العزاقر شلمغانی به او داده بود، برای دیگران بازگو نماید (نک: همان، ۳۰۷ـ۳۰۸، ۴۰۸ـ۴۱۲). ابن همام با شلمغانی آشنایی نزدیک داشته و یک بار هم شلمغانی برخی سخنان غلوآمیز خود را به او گفته بوده است (نک: همان، ۴۰۸) و در میان آثار ابن ابی العزاقر نیز کتابی با عنوان *رسالة الی ابن همام* نام برده شده که قابل تأمل است (نک: نجاشی، ۳۷۸).

در میان شاگردان ابن همام باید از ابوالحسن ابن جندی، ابوغالب زراری، جعفر بن محمدابن قولویه، محمدبن احمد صفوانی، محمدبن ابراهیم نعمانی، محمدبن احمد ابن داوود قمی، محمدبن عباس ابن حجام، ابوالمفضل محمدبن عبدالله شیبانی، ابوالجیش مظفر بن محمدبلخی، هارون بن موسی تلعُکبری و معافی بن زکریا ابن طرارا نام برد (نعمانی، ۲۴؛ ابن قولویه، ۱۳۷، ۱۸۵؛ ابوغالب، ۱۷۶؛ غضائری، ۱۹۰؛ مفید، *الامالی*، ۳۱۰؛ نجاشی، ۳۸۰؛ طوسی، *الغیبة*، *الفهرست*، همانجاها؛ خطیب، همانجا؛ ابن طاووس، علی، *الیقین*، ۸۹). در نسخهٔ موجودِ *تفسیر* علی بن ابراهیم قمی (۱۰۲/۲، جم) روایاتی هست که دلالت براستفادهٔ مؤلف از ابن همام دارد، اما با توجه به طبقهٔ رجالی علی بن ابراهیم و ابن همام، احتمال می‌رود که این روایات از اضافات جامع این تفسیر بوده باشد. همچنین روایتِ با واسطهٔ کشی از ابن همام که در اختیار *معرفة الرجال* (همانجا) دیده می‌شود، نیز شایان تأمل است.

در منابع متقدم تنها نجاشی (همانجا) به یک اثر ابن همام با عنوان *الانوار فی تاریخ الائمة* (ع) اشاره کرده است. از کتاب *الانوار* که بنابر برخی منقولات موجود، اثر مهمی در زمینهٔ تاریخ ائمه (ع) بوده است، امروزه نشانی در دست نیست، اما منقولاتی از آن در *عیون المعجزات* منسوب به حسین بن عبدالوهاب ــ از مؤلفان سدهٔ ۵ ق ــ دیده می‌شود (نک: ص ۱۲، ۱۶، ۱۹، ۵۹، ۱۱۷). همچنین این کتاب در سدهٔ ۶ ق مورد استفادهٔ ابن شهر آشوب (۱۷۴/۲، ۲۷۵/۳، ۴۲/۴، جم) و ابن ادریس (همانجا) و در سدهٔ ۷ ق مورد استفادهٔ عبدالکریم ابن طاووس (ص ۱۰۹) قرار گرفته است. منتخبی از آن نیز نزد مجلسی (۱۷/۱) موجود بوده است. ظاهراً منقولاتی که در زمینهٔ تاریخ ائمه (ع) از ابن همام در آثاری همچون *الغیبة* طوسی (ص ۲۶۳، جم) و *دلائل الامامة* منسوب به ابن رستم طبری (ص ۹، جم) نقل شده، برگرفته از همین کتاب است (نیز نک: *تاریخ اهل البیت*، ۱۲۴ ـ ۱۲۵).

حر عاملی در *وسائل الشیعة* (۴۸/۲۰) کتابی با عنوان *المزار* به ابن همام نسبت داده که مستند آن دانسته نیست؛ تنها می‌دانیم که روایاتی در خصوص زیارات و ادعیه به نقل از ابن همام در *کامل الزیارات* ابن قولویه (ص ۱۳۷، جم)، *المزار* ابن داوود قمی (نک: ابن طاووس، عبدالکریم، ۸۶)، *المزار* شیخ مفید (ص ۴۸ ـ ۴۹، جم) و برخی آثار دیگر نقل شده است.

دربارهٔ کتاب *التمحیص* که به ابن همام منسوب شده (نک: مجلسی، ۳۴/۱۷/۱) و در قم (۱۴۰۴ ق) به چاپ رسیده است، نمی‌توان به قطع سخن گفت، زیرا افزون براینکه در آثار متقدمان اشاره‌ای به عنوان چنین اثری از ابن همام نشده است، در خودِ کتاب نیز قرینهٔ استواری براین انتساب وجود ندارد. نام ابن همام که در آغاز سند نخستین کتاب آمده است (نک: ص ۳۰)، نمی‌تواند دلیل کافی برانتساب تألیف کتاب به ابن همام بوده باشد.

ابن همام محدثی برجسته و حلقه‌ای اساسی در زنجیره‌های روایی امامیه محسوب می‌شود، چنانکه برخی از اصول حدیث امامیه همچون اصلهای زید زراد و عاصم بن حمید (نک: *الاصول الستة عشر*، ۲، ۱۵، جم) و نیز کتاب *الرسالة الذهبیة* (ص ۳ ـ ۴) و *کتاب سلیم بن قیس هلالی* (ص ۶۴) از طریق او به آیندگان رسیده است. ظاهراً ابن همام کتابی در فهرست آثار امامیه داشته که مورد استفادهٔ وسیع نجاشی در *الرجال* (ص ۲۵۳، ۲۹۳، جم) و طوسی در *الفهرست* (ص ۷۸، جم) قرار گرفته است. همچنین ابن ندیم (ص ۲۷۶، ۲۷۸ ـ ۲۷۹) و غضائری (ص ۱۹۰ ـ ۱۹۲) از برخی گفته‌های رجالی وی بهره برده‌اند.

ابن همام به گفتهٔ خطیب بغدادی (همانجا) و طوسی (رجال، ۴۹۴) در ۳۳۲ ق و به گفتهٔ نجاشی (ص ۳۸۰) در ۳۳۶ ق در گذشته است، اما به جهت دقتی که در گفتار نجاشی دیده می‌شود، تاریخ اخیر مرجح می‌نماید. خطیب بغدادی (همانجا) همچنین یادآور شده است که ابن همام در بغداد درگذشت و در مقابر قریش به خاک سپرده شد.

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *کمال الدین*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن رازی، جعفر بن احمد، «نوادر الاثر»، همراه جامع الاحادیث، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *مناقب آل ابی طالب* (ع)، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، عبدالکریم بن احمد، *فرحة الغری*، نجف، ۱۳۶۳ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ابن قولویه، جعفربن محمد، *کامل الزیارات*، نجف، ۱۳۵۶ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوغالب زراری، احمدبن محمد، *رسالة فی ذکر آل اعین*، به کوشش محمدرضا حسینی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ *الاصول الستة عشر*، به کوشش حسن مصطفوی، تهران، ۱۳۷۱ ق؛ *تاریخ اهل البیت*(ع)، به کوشش محمدرضا حسینی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ *التمحیص*، منسوب به ابن همام اسکافی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، تهران، ۱۳۸۹ ق؛ خزاز، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ *الرسالة الذهبیة*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ طوسی، محمدبن حسن، *رجال*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *الغیبة*، قم، ۱۴۱۱ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علی بن ابراهیم قمی، *تفسیر*، به‌کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ ق؛ *عیون المعجزات*، منسوب به حسین بن عبدالوهاب، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ غضائری، حسین بن عبیدالله، «تکملة رسالة ابی غالب...»، همراه *رسالة فی ذکر آل اعین* (نک: هم، ابوغالب زراری)؛ کتاب سلیم بن قیس، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*،

اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ مفید، محمدبن محمد، *الامالی*، به کوشش غفاری و استادولی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *المزار*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نعمانی، محمدبن ابراهیم، *الغیبة*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، کتابخانهٔ صدوق.

حسن انصاری

اِبْنِ هَمُشْک، ابواسحاق ابراهیم‌بن احمدبن مُفَرِّج (د ۵۷۲ق / ۱۱۷۶م)، از امرای مسلمان اسپانیا. مراکشی (ص ۲۱۱) نام او را عبدالله دانسته است. نیای وی، مفرج یا همشک اهل قشتاله و از مسیحیان بود و یک گوش نداشت. وی نزد امرای بنی هود در سَرَقُسطه رفت و به دست آنان مسلمان شد. به هنگام جنگ، وقتی مسیحیان او را مشاهده می‌کردند، با عبارت «هامشک» که اشاره بر بریدگی گوش وی بوده است، او را مورد استهزاء قرار می‌دادند (ابن‌خطیب، *الاحاطة*، ۳۰۵/۱). از آن پس این نام بر وی باقی ماند.

ابن همشک دوران کودکی و جوانی را در سرقسطه گذراند. هنگامی که شهر به دست مسیحیان سقوط کرد و بنی هود آنجا را در ۵۳۶ ق/ ۱۱۴۱م ترک کردند، مدتی در گمنامی زیست. سپس نزد موحدون رفت و در قشتاله به مسیحیان پیوست، اما قشتاله را نیز ترک گفت و به خدمت مرابطون درآمد. زمانی که یحیی بن غانیه آخرین امیر مرابطی بر قرطبه امارت یافت (۵۳۸ق)، ابن‌همشک به او پیوست و مقام و منزلت والایی نزد وی به دست آورد. پس از آنکه ابن‌حَمْدین در قرطبه شورش کرد (۵۳۹ق) و خود را امیرالمؤمنین نامید، امیر یحیی او را برای انعقاد صلح نزد ابن‌حمدین فرستاد و از آن پس نام ابن‌همشک بر زبانها افتاد. آنگاه که شورشها در اندلس بالا گرفت، ابن‌همشک به شرق اندلس رفت و در بلنسیه به امیر ابن‌عیاض پیوست. پس از مدتی قلعهٔ شقوبِس را تصرف کرد و بر شهر شقوره مسلط شد و به نوشتهٔ ابن‌ابار (*المقتضب*، ۱۳۰) شهر جَیّان را هم تصرف کرد. سپس در ۵۴۲ ق با ابن‌مردنیش (ه‌ م) که به نوشتهٔ ضبی (ص ۴۴) در ۵۴۲ ق بر بلنسیه و مرسیه امارت یافته بود، بیعت کرد و دخترش را به همسری او درآورد (قس: ابن‌صاحب الصلاة، ۱۲۶/۲ - ۱۲۷) و پیوندی محکم میان آن دو ایجاد شد. ابن‌همشک از آن پس در سلک بزرگ‌ترین فرماندهان ابن‌مردنیش در آمد و به فتح مناطق و شهرهای مختلف و پیکار با موحدون پرداخت (ابن خطیب، همان، ۳۰۵/۱، ۳۰۶؛ بستانی).

ابن‌همشک در ۵۵۵ق به قرطبه حمله برد و کشتزارهای آنجا را ویران ساخت و عبدالرحمن‌بن تیجیت (عنان، ۳۷۵/۱: یکیت) والی شهر را به قتل رسانید (ابن‌صاحب الصلاة، ۷۵). سپس در ربیع‌الاول همان سال به قرمونه حمله برد و بر آنجا مسلط شد (همو، ۹۱)، اما دو سال بعد موحدون آنجا را باز پس گرفتند (همو، ۱۲۰). این امر بر ابن‌مردنیش گران آمد و در جمادی الاول ۵۵۷ ابن‌همشک را مأمور تصرف شهر غرناطه کرد (ابن‌خطیب، *اعمال الاعلام*، ۲۶۱) و او با کمک ابن‌دهری، شبانه با نیرنگ وارد شهر شد و بخش شرقی آن را تصرف کرد، امّا بخش غربی همچنان در دست موحدون باقی ماند. ابن‌همشک از ابن مردنیش برای غلبه بر موحدون یاری خواست و پس از رسیدن نیروی کمکی، آنان را به سختی در محاصره قرار داد. وقتی عبدالمؤمن از این امر آگاه شد، سپاهی را به فرماندهی فرزندش ابوسعید عثمان همراه با امیر اشبیلیه، ابومحمد عبدالله‌بن ابی حفص، به غرناطه فرستاد و آنان در محلی به نام مرج‌الرُّقاد، در چهار میلی غرناطه، با سپاه ابن‌همشک به نبرد پرداختند. سپاه موحدون شکست خورد و بسیاری از آنان از جمله ابومحمد عبدالله‌بن ابی حفص کشته شدند. آنگاه عبدالمؤمن سپاه دیگری گرد آورد و فرزندش ابویعقوب یوسف را به فرماندهی آن گماشت (ابن‌صاحب الصلاة، ۱۲۴ - ۱۳۰). ابن‌مردنیش نیز با سپاهی به کمک ابن‌همشک آمد. ابویعقوب در شبانگاه ۲۸ صفر ۵۵۷ بر مواضع ابن‌همشک و ابن‌مردنیش حمله کرد. آن دو قدرت پایداری در خود ندیدند و از غرناطه گریختند و تا پنج سال از مقابله با موحدون دست کشیدند (همو، ۱۳۳ - ۱۳۴، ۲۱۶).

در این میان روابط ابن‌همشک و ابن‌مردنیش به تیرگی گرایید. ابن‌خطیب (*الاحاطة*، ۳۱۰/۱) علت آن را جدایی ابن‌مردنیش از همسر خود (دختر ابن‌همشک) دانسته است، اما ابن‌صاحب الصلاة (ص ۳۰۲) گرایش ابن‌همشک به موحدون را سبب آن می‌داند. شاید بتوان گفت که شکست آنان در غرناطه، زمینهٔ بروز اختلاف شده باشد. به هر حال ابن‌مردنیش بسیاری از متصرفات ابن‌همشک را تصاحب کرد و ابن‌همشک مجبور شد، به موحدون بپیوندد (ابن‌خطیب، همان، ۳۱۱/۱). از این‌رو وزیرش ابوجعفر احمدبن عبدالرحمن‌بن احمد الوقشی را در ۵۶۲ ق برای ملاقات با امیر ابویعقوب یوسف به مراکش فرستاد (ابن‌ابار، *الحلة السیراء*، ۲۶۰/۲). ابن همشک در رمضان ۵۶۴ / ژوئن ۱۱۶۹ وارد قرطبه شد و در زمرهٔ پیروان موحدون درآمد و متصرفاتش ضمیمهٔ قلمرو آنان گردید (ابن‌صاحب الصلاة، ۳۰۳، ۳۰۴). پس از آن در ۵۶۵ق به مغرب رفت و با امیر ابویعقوب دیدار کرد. امیر مقدمش را گرامی داشت و او را بر متصرفاتش امارت داد (ابن‌خطیب، همانجا).

اتحاد ابن‌همشک با موحدون بر ابن‌مردنیش گران آمد و آهنگ تصرف باقیماندهٔ قلمرو ابن‌همشک را کرد. آن دو بیش از یک سال به زد و خورد پرداختند. سرانجام ابن‌همشک با یاری گرفتن از موحدون در رجب ۵۶۶ از اشبیلیه به سوی قرطبه حرکت کرد و از آنجا به سوی متصرفات ابن‌مردنیش رفت. ابتدا شهر قیجاطه را تصرف کرد و رهسپار مرسیه مقر ابن مردنیش شد و بر حصن الفرج که گردشگاه ابن مردنیش بود، دست یافت و مرسیه را در محاصره گرفت. در این میان بسیاری از شهرها و مناطق تحت تسلط ابن‌مردنیش، ازجمله لورقه، حصن اِلِج، بسطه و جزیرهٔ شوقر (شقر) به اطاعت موحدون درآمد و با مرگ ابن‌مردنیش در رجب ۵۶۷ موحدون به کمک ابن‌همشک بر تمامی مستملکات وی غلبه یافتند (ابن‌صاحب الصلاة، ۳۰۸، ۳۱۲،

۳۱۶، جم). امیر ابویعقوب، حصن بلج را نیز در ۵۶۷ق جزو مستملکات ابن‌همشک قرار داد. پس از آن ابن‌همشک در تصرف شهر وبذه در کنار امیر ابویعقوب شرکت کرد (همو، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۴).

در اوایل ۵۷۱ق / ۱۱۷۵م امیر ابو یعقوب، ابن‌همشک را با خانواده‌اش به مغرب فرا خواند و در مکناسه جای داد و اقطاعاتی به او بخشید. ابن‌همشک سرانجام به مرض فلج درگذشت (ابن‌ابار، *الحلة‌السیراء*، ۲۶۷/۲؛ ابن‌خطیب، همانجا).

تاریخ‌نگاران ابن‌همشک را مردی مستبد، ستمگر و سنگدل، ولی سخت‌دلیر و چابک دانسته‌اند. گویند که وی مردم را در آتش می‌سوزاند و آنان را از بلندیها بر زمین می‌افکند و زنده زنده اعضای بدنشان را جدا می‌کرد (ابن‌سعید، ۵۲/۲؛ ابن‌خطیب، *اعمال الاعلام*، ۲۶۳).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *المقتضب*، ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *اعمال*، به کوشش لوی‌پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌سعید مغربی، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن‌صاحب الصلاة، عبدالملک، *تاریخ المنّ بالامامة*، السفرالثانی، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، دارالاندلس؛ همو، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بستانی؛ ضبّی، احمدبن یحیی، *بغیة‌الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق.

علی بیات

اِبْنِ هِنْدو، نام چند تن از کاتبان، شاعران و ادیبان ایرانی نژاد سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱ م. زندگی‌نامهٔ دو تن از آنان چنان به‌هم آمیخته است که تفکیک یکی از دیگری دشوار می‌نماید. منابع ما در موارد بسیار، روایات مربوط به علی را به پدرش حسین نسبت داده‌اند و یا روایات مربوط به حسین را ذیل نام علی نهاده‌اند. ما کوشیده‌ایم این دو تن را از هم باز شناسیم و زندگی‌نامهٔ مستقلی برای هر یک بنگاریم. با اینهمه، بعید نیست که مدارکی تازه یافت شود و در درست بودن برخی از تصورات ما تردید ایجاد کند.

این خاندان، احتمالاً همه منسوب به خاندان شیعی مذهب آل هندو بوده (امینی، ۱۷۲/۴) و موطن اصلی نیاکان آنان هندو جان (هندیجان کنونی)، از روستاهای پیرامون قم، بوده است و کلمهٔ «هندو» در نام و نسبشان نشانهٔ تبار هندی آنان نیست(مدرسی، ۱۷۸/۲؛ دانش پژوه، ۲۷؛ قس: مایرهوف، ۹۵؛ فروخ، ۸۸/۳). با اینهمه، چنین نیز می‌توان پنداشت که لفظ هندو در نام آن روستا، دلیل بر اقامت گروهی مهاجر هندی درآن بوده‌است. اما نسبت قمی (نک:باخرزی، ۶۰۸/۱؛مافروخی، ۸۰)، رازی، بغدادی و احیاناً طبرستانی که‌در بعضی منابع به دنبال نام آنان آمده، بی‌گمان از آنجاست که اعضای این خاندان به قم یا دیگر شهرها کوچیده‌اند یا در آن شهرها مناصب دولتی داشته‌اند.

۱. **ابوالفرج محمد بن هندوی رازی**، شاعر اهل بیت (ع). ابن شهر آشوب وی را در شمار شاعرانی قرار داده که با حفظ حریم تقیه، مدح اهل بیت (ع) می‌گفته‌اند و ابیاتی از سروده های وی را در بزرگداشت روز غدیر خم نقل کرده است (*معالم*، ۱۵۲، *مناقب*، ۲۸/۳). امینی به مناسبت نقل همین ابیات، در کتاب *الغدیر*، وی را سر سلسلهٔ آل هندو دانسته و پس از آن، شرح حال دیگر مشاهیر این خاندان و پاره‌ای از اشعار آنان را نقل کرده است (۱۷۲/۴ ـ ۱۷۴).

۲. **ابوالفرج حسین بن محمد بن هندو**، درآغاز، یکی از شاعران و دبیران دیوان انشای عضدالدولهٔ دیلمی (حک ۳۳۸ ـ ۳۷۲ ق) در فارس بود (تنوخی، ۵۸/۴). هنگامی که متنبی در ۳۵۴ ق از ارّجان، میان شیراز و اهواز، دیدار کرد، ابن هندو نیز در آن شهر می‌زیسته است (*دانشنامه*) و بعید نیست که در دستگاه ابوالفضل ابن عمید (د ۳۶۰ ق) فرماندار ارّجان مشغول خدمت بوده باشد. همچنین، از آنجا که مافروخی (همانجا)، ابوالفرج ابن‌هندوی قمی را از متقدمان اهل ادب اصفهان برشمرده است، می‌توان احتمال داد که وی مدت زمانی نه چندان کوتاه هم در اصفهان، در خدمت صاحب بن عباد (د ۳۸۵ ق) دبیر ویژهٔ مؤیدالدوله (د ۳۷۳ ق) بوده باشد.

ابن هندو را زمانی دیگر، در جمع یاران و ملازمان صاحب بن عباد وزیر فخرالدوله (د ۳۸۷ ق) در شهر ری می‌یابیم. ثعالبی ضمن اشاره به این مطلب، وی را از دست پروردگان مکتب ادبی صاحب بن عباد به شمار آورده، بر حسن تأثیر مصاحبت صاحب بن عباد در شعر و ادب و مقامات ابن هندو تصریح دارد (*یتیمة*، ۳۹۴/۳). وی قطعات و قصاید متعددی در مدح صاحب بن عباد سروده که به «صاحبیات» معروف شده است (برای نمونه‌ای از آنها، نک: همان، ۳۹۵/۳ ـ ۳۹۶).

گویا ابن هندو سرانجام تاوان این روابط صمیمانه با صاحب بن عباد را نیز داده است (نک: محقق، ۲۰۷)، زیرا بعید نیست که صاحبیات وی، حسد ابوالفضل ابن‌عمید را برانگیخته باشد. ابن عمید به گزارش ابوحیان (ص ۲۵۳) در کار گروهی از اهل‌کتابت از جمله ابن هندو چندان دسیسه کرد که عاقبت مورد سرزنش یاران خود قرار گرفت. ابن ابی اصیبعه (۳۶۴/۲ ـ ۳۶۹) شرح حال مختصر و اشعار حسین بن هندو را که ثعالبی در یتیمة (۳۹۴/۳ ـ ۳۹۶) آورده، با شرح حال و اشعار و فهرست آثار علی بن حسین بن هندو که همو در تتمة (۱۳۴/۱ ـ ۱۴۴) آورده، درهم آمیخته است، حال آنکه تأکیدات ثعالبی در هر دو فقره (نک: *یتیمة*، ۳۹۶/۳؛ *تتمة*، ۱۳۵/۱)، راه را بر چنین تلفیقی می‌بندد.

در *معجم الادباءِ* یاقوت نیز گزارش تنوخی و روایت و شعر نقل شده از ابوجعفر بن سهل هروی که راجع به حسین بن هندو بوده، با گزارشهای مربوط به شرح حال و اشعار علی بن حسین بن هندو، درهم آمیخته (نک: ۱۳۶/۱۳ ـ ۱۳۷) و این خلط و به هم ریختگی از این دو منبع به منابع بعدی راه یافته است (برای نمونه، نک: ابن فضل الله، ۳۰/۹ ـ ۳۳؛ ابن شاکر، *فوات*، ۱۳/۳ ـ ۱۸). این درهم ریختگی، خوشبختانه در برخی منابع متأخر تصحیح شده است. امینی (همانجا) کوشیده است که تا سر حد امکان این رشته‌های به هم ریخته را از

یکدیگر باز شناسد و حتی در *نامهٔ دانشوران* (۱۲۷/۳ ـ ۱۳۴) نیز به رغم آشوبی که در شرح احوال این مردان می‌بینیم، گویی کوششی در تفکیک آنان به کار گرفته شده است.

۳. ابوالفرج علی بن حسین بن هندو، کاتب، ادیب و شاعر مشهور. ظاهراً زادگاه و محل نشو و نمای وی طبرستان بوده است (نک: ابن اسفندیار، ۱۲۵/۱). یاقوت (۱۳۹/۱۳) دو بیت شعر از سروده‌های وی را در شکایت از اهل ری نقل کرده که می‌تواند بر اقامت او در آن شهر ــ احیاناً در کودکی یا نوجوانی ــ دلالت داشته باشد. وی در نیشابور دانشهای یونانی و متون فلسفی را نزد ابوالحسن واثلی یا عامری (د ۳۸۱ ق) و سپس دانش پزشکی را نزد ابن خمّار (هم) فرا گرفت (نک: ابن هندو، ۱۶، ۲۸، ۵۳، ۶۰؛ یاقوت، ۱۳۷/۱۳؛ ابن شاکر، عیون، ذیل حوادث ۴۲۰ ق، *فوات*، ۱۳/۳).

از زندگانی اجتماعی و درباری ابن هندو آگاهیهای پراکنده و ناقصی به ما رسیده است که پیوند آنها به یکدیگر آسان نمی‌نماید. از آنجا که خاندان وی در ری منزلتی داشته و نیاکان او همه از کارگزاران سلطان بوده‌اند (یاقوت، همانجا)، می‌توان حدس زد که وی دانشهای مقدماتی لازم برای تصدی مشاغل دیوانی از جمله علوم ادبی و فن ترسل و نگارش را به خوبی آموخته بود و چنین به نظر می‌رسد که همهٔ عمر خود را در دیوانهای آل بویه و آل زیار گذرانیده باشد. ابن هندو همچنین از کاتبان سیده خاتون (د ۴۱۹ ق / ۱۰۲۸ م) بیوهٔ فخرالدولهٔ دیلمی (نک: بیهقی، ۸۷) بوده که ابتدا به بهانهٔ خردسالی فرزندش مجدالدوله (حک ۳۸۷ ـ ۴۲۰ ق) سررشتهٔ امور مملکت را به دست گرفته و بعدها نیز در واقع، او بود که به جای مجدالدوله حکومت می‌کرد (دربارهٔ ابیات هجوآمیز ابن هندو دربارهٔ مجدالدوله، نک: ثعالبی، *تتمة*، ۱۳۹/۱).

ابن هندو در روزگار وزارت فخرالملک ابوغالب بن خلف (۴۰۱ ـ ۴۰۷ ق) وزیر بهاءالدوله (حک ۳۷۹ ـ ۴۰۳ ق) و سلطان‌الدوله (حک ۴۰۳ ـ ۴۱۵ ق) به بغداد سفر کرد و او را ستود (یاقوت، همانجا). وی گویا پیش از ۴۰۰ ق به دربار فرمانروایان زیاری گرگان از جمله قابوس بن وشمگیر (حک ۳۶۶ ـ ۴۰۲ ق) پیوسته است (نک: همو، ۱۴۱/۱۳ ـ ۱۴۲، نیز نک: ۱۳۸/۱۳، ۱۴۴). وی پس از قدرت یافتن فلک المعالی منوچهربن قابوس(حک ۴۰۳ـ۴۲۳ ق)، او را به‌قصیده‌ای شیوا مدح گفت، ولی منوچهر که از شعر و ادب عرب بهره‌ای نداشت، چیزی از آن اشعار در نیافت و شاعر را صله‌ای نبخشید. ابن هندو نیز با قطعه شعر دیگری او را هجو کرد و سپس از بیم جان، به نیشابور گریخت (همو، ۱۴۵/۱۳ ـ ۱۴۶). ابوالفضل بندنیجی، شاعر معاصر وی، گوید: ابوالفرج بن هندو را در سالهای پس از ۴۱۰ ق در جرجان (گرگان) در زُمرهٔ کاتبان یافتم و در آن دیار به نکویی شعر و کثرت فضل و ادب شهره بود (همو، ۱۳۶/۱۳).

به روایت ابن اسفندیار (۱۰۱/۱ ـ ۱۰۲) هنگامی که مردم با سید ابوطالب یحیی بن حسین، امام زیدیه (۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م) بیعت کردند، ابن هندو اشعاری در این باب سرود و محلی (ص ۳۲۰) این اشعار را نشانهٔ تحولی در اندیشه‌های ابن هندو پنداشته است. روایت دیگری از ابن اسفندیار (۱۲۶/۱) حاکی از آن است که ابوالفرج علی بن‌حسین‌بن هندو در عهد شرف‌المعالی انوشیروان (پسر فلک‌المعالی) که در ۴۲۳ ق/ ۱۰۳۲ م وارث تاج و تخت شد، منشور قضای آمل را به خط بسیار خوش نوشت. بجز این چند روایت، اطلاع دیگری از ابن هندو در نیمهٔ دوم عمر وی در دست نیست و احتمالاً همین بی‌اطلاعی موجب پیدایش اقوال متناقضی دربارهٔ محل و تاریخ وفات او شده است (نک: ابن شاکر، *عیون*، *فوات*، همانجاها)، چندانکه هیچ تاریخ دقیقی در این باب نمی‌توان عرضه کرد. چه بسا که‌پس ازهمان سالهای ۴۱۰ و ۴۲۰ق که در برخی منابع، سال مرگ وی ذکر شده (همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۱۷۶۲/۲؛ EI^2)، وی بار دیگر به طبرستان بازگشته و جاه و مقامی یافته و چنانکه درروایت دیگری ازابن اسفندیارآمده(۱۲۵/۱)، سرانجام در استراباد وفات یافته و در منزلی که ملک شخصی او بوده، به خاک سپرده شده باشد و با این ترتیب، حتی صحت تاریخ ۴۵۵ ق نیز که در *نامهٔ دانشوران* (۱۳۰/۳) آمده، هرچند مأخذ آن برای ما شناخته نیست، چندان بعید نخواهد بود.

ابن هندو در نظم و نثر چیره‌دست بود و لطافت برخی از اشعارش ثعالبی را به ستایش واداشته (*تتمة*، ۱۳۴/۱ ـ ۱۳۵) و *دیوان* شعرش، باخرزی را شیفته ساخته است (۶۰۹/۱). از بررسی مجموع اشعاری که از ابن هندو در دست است (همو، ۶۰۹/۱ ـ ۶۱۸؛ بیرونی، ۱۱۴، ۱۳۳؛ محمد بن أیدمر، ۳۱۳/۱، ۲/۲، ۱۰، ۱۳، ۵۰، ۹۳، ۱۱۹، ۱۴۶، ۱۵۱/۳، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۱۷، بیشتر ابیاتی که در این کتاب نقل شده، در هیچ‌یک از منابع دیگر دیده نمی‌شود)، چنین بر می‌آید که وی به شعر «مناسبات» و قطعات نکته‌آمیز و حتی گاه هرزه (مثلاً یک دو بیتی در *تتمة ثعالبی*، ۱۴۰/۱) تمایل داشته است و شاید همین امر موجب شده که حاجی خلیفه (نک: چ فلوگل، ۲۵۲/۳) همهٔ *دیوان* او را هزلیات پندارد، اما شعر او بیشتر استوار و محتشم، و به‌قول کردعلی(ص۳۸) روان، دلپذیر، پندآموز و برخوردار از ابداع و ابتکار است. وی حتی به سبب معانی حکمت‌آمیز، سروده‌های شاعر را به اشعار متنبی تشبیه کرده است.

شوقی ضیف (ص ۶۰۶ ـ ۶۰۸) آنجا که به گزارش و تحلیل رواج غزل‌سرایی در دوران حکومتهای محلی سده‌های ۴ و ۵ ق می‌پردازد، با استشهاد به برخی از اشعار ابن هندو، توانایی او را در سرودن قطعات غزل‌گونه و بهره‌گیری از مفاهیم تازه و معانی ابتکاری می‌ستاید. از نثر ادیبانهٔ ابن هندو، فصلی از *رسالة هزلیة* او (نک: آثار) و بخشی از کلمات قصار وی که برگرفته از حکمتها و پند و اندرزهای پیشینیان است، در منابع موجود، آمده است (نک: بیهقی، ۸۷ ـ ۸۸).

در روزگار ابن هندو، معمول چنان بود که بیشتر دانش‌پژوهان مقدمات و مصطلحات طب، فلسفه و مانند آنها را نیز ضمن دروس عمومی فرا می‌گرفتند. ابن هندو نیز به همین شیوه، علم می‌اندوخت و

سپس با عنایت به چندین منبع، مدخلی بر فلسفه و سپس درآمدی بر علم طب تهیه کرد که مشتمل بر مصطلحات، مبانی و رؤوس مسائل طب و فلسفه است (نک: آثار). این کتابها، از آنجا که مختصر و ساده‌اند و به بیانی بسیار روشن و مفهوم تدوین شده‌اند و از نظم و ترتیبی شایسته بهره‌مندند، سخت مقبول افتاده‌اند و به خصوص مدخل طبی او، پیوسته مورد استفادهٔ طلاب و اهل علم قرار گرفته است (نک: همو، ۸۷) و حتی مورد توجه بزرگان اطبای پس از وی واقع شد و از منابع کار ایشان گردید (برای نمونه، نک: قلانسی، ۴۹، ۵۱ ـ ۵۳). با اینهمه، دو اثر مذکور تنها شامل مصطلحات و مقدمات فلسفه و پزشکی است و از پژوهشهای تخصصی تقریباً بی‌بهره است. به همین جهت دشوار می‌توان ابن هندو را پزشک یا فیلسوف نامید (نک: یاقوت، همانجا، که او را شاعر و ادیبی «متفلسف» خوانده؛ قس: خلیلی، ۱۹/۲؛ کحاله، ۸۲/۷). اما حضور ذهنی که ابن هندو در این علوم داشت، پندار دانشمند بودن را در او تقویت می‌کرد، چنانکه روزی به بهانهٔ انصراف یکی از مستمعان ظاهراً صاحب نام، از حوزهٔ درس وی، مثنوی بلندی سروده و طی آن خویشتن را به احاطه و وقوف بر علوم و فنون مختلف ستوده است (ابن اسفندیار، ۱۲۶/۱ ـ ۱۲۸).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الکلم الروحانیة من الحکم الیونانیة*، که در ۱۳۱۸ق در قاهره به چاپ رسید. ابن هندو در این کتاب سخنان نغز حکیمان یونان را که کمابیش حکم مثل سایر پیدا کرده‌اند، گرد آورد و در حدود نیمی از کتاب را به افلاطون اختصاص داد و آنگاه به دیگر فلاسفه که برخی از ایشان در میان مسلمانان ناآشنا هستند، پرداخت (نک: کردعلی، ۳۸ ـ ۴۱)؛ ۲. *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*. این کتاب به کوشش مهدی محقق و محمد تقی دانش‌پژوه در تهران (۱۳۶۸ ش) به چاپ رسیده است و دارای ۳ پیوست و ترجمهٔ خلاصهٔ آن به دو زبان فارسی و انگلیسی است؛ ۳. *ملتقطات من الرسالة المشوقة*، که گزیده‌ای از *الرسالة المشوقة فی المدخل الی علم الفلسفة* اوست. این اثر در ۷ فصل تنظیم یافته و به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه در مجلهٔ *جاویدان خرد* (ص ۳۰ ـ ۳۳) به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *مقالة فی وصف المعاد الفلسفی*. این رساله به گفتهٔ دانش‌پژوه (ص ۲۸) در ۱۴ باب به ابو علی رستم بن شیرزاد، پادشاه طبرستان، تقدیم شده است و گویا همان *کتاب النفس* باشد که در بعضی از مآخذ نامی از آن رفته است (نک: بیهقی، ۸۶؛ شورا، ۴۰۰/۲؛ قس: صفا، ۳۲۱/۱). مباحث عمدهٔ این رساله دربارهٔ شناخت نفس و کیفیت معاد نفس ناطقه و سازگاری معاد فلسفی با معاد دینی است. نسخه‌ای از این رساله در دانشکدهٔ الهیات تهران (الهیات، ۱۴۳، ۱۴۹) موجود است که صفحهٔ پایان ندارد و نیز نسخه‌ای دیگر با نام *رسالة فی معرفة النفس* در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۳۰۹/۱۶) نگهداری می‌شود. در کتابخانهٔ مجلس شورا (شورا، همانجا) تنها ۳ صفحه از آغاز این رساله با عنوان «رسالة عملها علی بن الحسین بن هندو» موجود است (نک: مرکزی، همانجا)؛ ۲. *فی حدود الاشیاء الطبیة*، که در واقع بخشی (باب دهم) از کتاب *مفتاح الطب* است (نک: GAL, S, I/426).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *الامثال المولدة*. ابن اسفندیار بخشی از این اثر ابن هندو را نقل کرده است (۱۲۶/۱، ۱۶۶)؛ ۲. *انموذج الحکمة* (بیهقی، همانجا)؛ ۳. *البلغة من مجمل اللغة* (ابن اسفندیار، ۱۲۶/۱)؛ ۴. *دیوان شعر* (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۹/۲؛ بیهقی، همانجا). باخرزی (۶۰۹/۱) و ابوالرجاء قمی (ص ۲۲۸) بر *دیوان* او دست یافته بودند و به گزارش ابن اسفندیار زیاده بر ۱۵٬۰۰۰ بیت داشته است (همانجا)؛ ۵. *رسائل* تازی، در ۵ مجلد (ابن اسفندیار، بیهقی، همانجاها)؛ ۶. *الفرق بین المذکر والمؤنث* (ابن اسفندیار، همانجا)؛ ۷. *المساحة* (همانجا)؛ ۸. *المشوقة فی المدخل الی علم الفلسفة*. ابن هندو در مقدمهٔ کتاب *مفتاح الطب* از آن یاد کرده و در سبک نگارش و حجم همانند *مفتاح الطب* بوده است (نک: ابن هندو، ۱۷۲/۱)؛ ۹. *نزهة العقول* (ابن اسفندیار، همانجا)؛ ۱۰. *الوساطة بین الزناة و اللاطة* (ابن اسفندیار، ابن ابی اصیبعه، همانجاها) که همان *رسالهٔ هزلیهٔ* اوست و فصلی از آن در *تتمة الیتیمهٔ* ثعالبی (۱۴۳/۱ ـ ۱۴۴) آمده است.

۴. ابوالشرف عماد بن ابی الفرج علی بن حسین بن هندو، ادیب و شاعر. به گفتهٔ باخرزی، با آنکه وی در شعر و ادب به پای پدر نمی‌رسیده، آثار علم و ادب خاندانش در او مشهود بوده و راوی اشعار و آثار پدر بوده است. باخرزی با اشاره به اینکه شاعر مدتی تربیت دو فرزند او را برعهده داشته، از روح ناآرام و ماجراجوی ابوالشرف در آستانهٔ ۴۰ سالگی گزارش می‌دهد و نمونه‌هایی از اشعار او را می‌آورد (۶۰۹/۱، ۶۱۸ ـ ۶۲۱).

۵. ابوالسماح بن ابی الفرج علی بن هندو، برادر پدری ابوالشرف عماد که ظاهراً با تکیه بر ثروت و شهرت پدری (نک: همو، ۶۲۲/۱۰: ابیات سرودهٔ پدر خطاب به او) در روزگار پدر و برادرش مورد توجه خاص و عام بوده، اما فرزند خلفی برای خاندان خویش نبوده است (نک: همو، ۶۲۱/۱ ـ ۶۲۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ* (حوادث ۴۱۰ ـ ۴۵۹ ق)، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، مؤسسهٔ علامه؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن هندو، علی بن حسین، *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*، به کوشش مهدی محقق و محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ ابوالرجاء قمی، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ الهیات تهران، خطی؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ بیرونی، ابوریحان، *الجماهر فی معرفة الجواهر*، بیروت، عالم الکتب؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۳۵ م؛ تنوخی، محسن بن

علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ثعالبی، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۵۲ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ همو، همان، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۴۲ م؛ خلیلی، محمد، *معجم ادباء الاطباء*، نجف، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م؛ دانش پژوه، محمدتقی، «سرگذشت ابن هندوی طبرستانی و رسالهٔ مشوقهٔ او»، *جاویدان خرد*، ۱۳۹۷ ق، س ۳، شم ۲؛ *دانشنامه*؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ضیف، شوقی، *عصر الدول و الامارات*، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ قلانسی، محمد بن بهرام، *اقرا باذین*، به کوشش محمد زهیر بابا، حلب، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ کردعلی، محمد، «کنوز الاجداد»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م، شم ۲۴؛ مافروخی، مفضل بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ مایرهوف، ماکس، «من الاسکندریة الی بغداد»، *التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة*، به کوشش و ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۸۰ م؛ محقق، مهدی، *تعلیقات بر مفتاح الطب* (نک: هم، ابن هندو)؛ محلی، حمید بن احمد، «الحدائق الوردیة فی مناقب ائمة الزیدیة»، ضمن *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ محمد بن ایدمر، *کتاب الدر الفرید و بیت القصید*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *تربت پاکان*، قم، ۱۳۵۵ ش؛ مرکزی، خطی؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI²; GAL, S.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ هود، نک: بنی هود.

اِبْنِ هَیْثَم، ابوعلی حسن (محمد؟) بن حسن (حسین؟) بن هیثم بصری، ریاضی‌دان برجسته و بزرگ‌ترین فیزیک‌دان و نورشناس مسلمان سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م که در آثار لاتینی سده‌های میانه به آونتان[1] یا آوناتهان[2] و بیشتر به آلهازن[3] نامبردار است.

زندگی و آثار: به رغم شهرت عظیم ابن هیثم، اطلاعات مبسوطی دربارهٔ دورانهای مختلف زندگی، خاصه تحصیلات و استادان او دردست نیست. آنچه در این باره می‌دانیم، غالباً روایاتی است که حدود ۳ قرن پس از او، قفطی (د ۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸ م) از یوسف فاسی (د ۶۲۴ ق/ ۱۲۲۷ م) نقل کرده (ص ۱۶۷) و گاه با آنچه اندکی دیرتر، ابن ابی اصیبعه (د ۶۶۸ ق/ ۱۲۷۰ م) با تفصیل بیشتر و با استناد به نوشتهٔ خود ابن هیثم آورده و نیز روایات بیهقی و شهر زوری، متناقض است.

ابن هیثم اصلاً از بصره برخاست (قفطی، ۱۶۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۹۰/۲) و با توجه به آنکه در ۴۱۷ ق/ ۱۰۲۶ م و در ۶۳ سالگی رساله‌ای نوشت که ابن ابی اصیبعه آن را به خط خود او دیده بوده (۹۱/۲)، می‌بایست در ۳۵۴ ق زاده شده باشد. به روایت همو، ابن هیثم چنانکه خود اشاره کرده، پس از مشاهدهٔ اختلاف مردم در راههای وصول به حقیقت، به بررسی آراء و عقاید گوناگون برای یافتن راهی مطمئن به سوی حق پرداخته و چون طرفی برنبسته، سرانجام به این اعتقاد گرویده که جز از طریق دانشی که عنصرش امور حسی و صورتش امور عقلی باشد ــ یعنی طبیعیات و الهیات و منطق ــ نمی‌توان به حق دست یافت (۹۱/۲-۹۲). چنین می‌نماید که وی از این پس، به تحصیل علوم طبیعی و فلسفی همت گماشت، اگرچه به مراتب تحصیلی خود هیچ اشاره‌ای نکرده است.

به روایت شیخ علم‌الدین قیصر بن ابی القاسم مهندس، ابن هیثم در بصره ــ که در آن سالها زیر فرمان آل بویهٔ عراق بود ــ شغلی دیوانی داشت که از آن به وزارت بصره تعبیر شده است و چون پرداختن به علم را از آن کار دوست‌تر می‌داشت، سرانجام تظاهر به جنون کرد تا وی را عزل کردند و وی سپس به مصر رفت (همو، ۹۰/۲). به گفتهٔ قفطی (ص ۱۶۶، ۱۶۷) سفر ابن هیثم به مصر به تشویق و وعدهٔ الحاکم فاطمی فرمانروای مصر روی داد و البته بعید نیست که ابن هیثم اصلاً به امید اجرای طرح خود برای تنظیم آب نیل و برخورداری از کرم‌الحاکم آن تمهید را اندیشیده باشد. چه، به روایت همو، خلیفهٔ فاطمی پس از اطلاع از این طرح، مالی برای ابن هیثم فرستاد و او را به سفر به مصر تشویق کرد. چون ابن هیثم به آن دیار رسید، خلیفه خود به استقبال او بیرون شد و دانشمند را گرامی داشت. ابن هیثم اندکی بعد در رأس گروهی از مهندسان به بررسی نیل و مجرای آن در بخش مرتفع جنوب مصر پرداخت، اما با مشاهدهٔ آثار و ابنیه‌ای که مصریان براساس طرحهای دقیق هندسی ساخته بودند، دریافت که اگر اجرای طرحی که او در اندیشه داشت، ممکن بود، این مصریان فرهیختهٔ دانا به هندسه و ریاضیات، البته پیش‌تر به آن دست می‌زدند.

بررسی چگونگی مرتفعات اسوان که نیل از آن می‌گذرد، نیز این نتیجه‌گیری را تأیید کرد. از این رو نزد خلیفه به ناکامی خود اعتراف کرد. ظاهراً خلیفه واکنش تندی از خود نشان نداد، اما چنین می‌نماید که از این ناکامی چندان خشمناک شده بود که ابن هیثم را به جای آنکه در جایی چون دارالحکمهٔ قاهره، در کنار کسانی مانند ابن یونس منجم به کار بگمارد، به شغلی دیوانی گماشت. ابن هیثم با آنکه از بیم این فرمانروای خونریز، به این شغل گردن نهاد، ولی برای رهایی از آن چاره در این دید که باز تظاهر به جنون کند. از این رو خلیفه اموال او را مصادره کرد و کسی را به قیمومتش گماشت و در خانه‌اش محبوس کرد. چون الحاکم درگذشت (۴۱۱ ق/ ۱۰۲۰ م)، ابن هیثم نیز از تظاهر به جنون دست برداشت و آزاد شد و اموالش را بازپس گرفت. وی نزدیک الازهر قاهره مقام گزید و بقیهٔ عمر را به تدریس و تألیف سپری کرد و از طریق استنساخ کتاب روزی خود را به‌دست می‌آورد (ابن ابی اصیبعه، ۹۱/۲).

بیهقی بر آن است که ابن هیثم رساله‌ای دربارهٔ تنظیم آب نیل نوشت و به مصر رفت، اما الحاکم از همان آغاز ورود او، پس از بررسی طرح مذکور، آن را کم فایده و پرهزینه خواند و با ابن هیثم درشتی کرد. ابن هیثم از بیم خلیفه شبانه به شام گریخت و به خدمت یکی از امرای آن دیار درآمد و به رغم بخششهای این امیر به مختصری قناعت کرد و یکسره به کارهای علمی پرداخت (ص ۷۸)، اما شهرزوری (۳۰/۲) پس از تکرار سخن بیهقی، به نقل روایت دیگری

1. Avenetan 2. Avennathan 3. Alhazen

می‌پردازد که بر پایهٔ آن، ابن هیثم نخست در شام می‌زیسته و از آنجا به مصر رفته است. از سوی دیگر به نظر نمی‌رسد که ابن هیثم همهٔ عمر را پس از مرگ الحاکم در قاهره مانده باشد. چه، از پاسخی که به یک سؤال هندسی در ۴۱۸ ق در بغداد داده (ابن ابی اصیبعه، ۹۷/۲)، معلوم می‌شود که لااقل در آن سال در بغداد بوده، ولی دوباره به مصر بازگشته، زیرا قاضی ابوزید عبدالرحمن بن عیسی او را در ۴۳۰ ق/ ۱۰۳۹ م در آن دیار دیده بوده است (صاعد اندلسی، ۶۰).

از تاریخ درگذشت ابن هیثم اطلاعی دردست نیست. غالب نویسندگان مرگ او را درحدود سال ۴۳۰ ق یا پس از آن در قاهره دانسته‌اند (مثلاً: ابن عبری، ۱۸۳). قفطی (ص ۱۶۷) یادآوری کرده که رساله‌ای به‌خط او دیده شده که تاریخ ۴۳۲ ق بر آن کتابت شده بوده است. به گفتهٔ بیهقی (ص ۸۰) چون به سختی بیمار شد و دانست که عمرش به سر آمده، خود روی به کعبه خوابید و ذکر حق گفت و درگذشت.

ابن هیثم به روزگاری برآمد که اوج شکوفایی علوم در تمدن اسلامی به شمار است. وی از میراث علمی عظیمی که از تمدنهای کهن‌تر به جهان اسلام راه یافته و به دست دانشمندان برجسته‌ای شرح و بسط داده شده بود، بهره‌ها برد.

ابن هیثم را باید پیشرو دانشمندان اهل تجربه و آزمایش به معنای دقیق آن خواند. زیرا وی در نظریات علمی خود، به‌ویژه در بررسیهای نورشناسی و مسألهٔ إبصار، به درستی از استقراء و تمثیل و قیاس سود می‌جست. چنانکه گفته‌اند، در به‌کارگیری روش استقراء علمی، گذشته از تقدم زمانی بر فرانسیس بیکن، دیدگاهی وسیع‌تر و عمیق‌تر از او نیز داشته است (نظیف‌بک، ۳۱/۱ ـ ۳۳). وی علاوه بر ریاضیات و نورشناسی، در فنونی چون کلام، مابعدالطبیعة، منطق، اخلاق، ادب و موسیقی ماهر بود و خاصه در قوانین نظری و امور کلی پزشکی دستی قوی داشت، ولی به طبابت نپرداخت (ابن ابی اصیبعه، ۹۰/۲، ۹۲، ۹۳). بیهقی او را بطلمیوس ثانی لقب داده و از زهد و دینداری او یاد کرده است (ص ۷۷، ۷۹؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۹۰/۲).

از میان شاگردان ابن هیثم، در طول سالهایی که به تدریس اشتغال داشت، فقط دو تن را می‌شناسیم: ابوالوفاء مبشر بن فاتک، دانشمند مشهور مصری که نزد ابن هیثم به تحصیل ریاضی پرداخت (همو، ۹۸/۲، ۹۹) و یکی از بزرگان سمنان به نام سرخاب (سهراب) که ۳ سال نزد او شاگردی کرد و استاد هر ماه ۱۰۰ دینار از او می‌گرفت، اما چون درس به انجام رسید، ابن هیثم همهٔ آنچه را که گرفته بود، به سرخاب بازپس داد و یادآور شد که مراد او از این کار، آزمایش خلوص شاگرد در دانش‌اندوزی بوده است (بیهقی، ۷۸ـ۷۹).

ابن هیثم به زبان عربی مسلط بود و خطی خوش داشت (ابن ابی اصیبعه، ۹۰/۲). کتابهایی که وی استنساخ می‌کرد، گذشته از خط خوش، از دقت علمی بسیار نیز برخوردار بود و طالبان این کتابها مبالغ زیادی در ازای آن می‌پرداختند (قفطی، همانجا).

آثار: اگرچه ابن هیثم از دانشمندان کثیرالتألیف به شمار است، ولی حجم بسیاری از آثار او در فنون مختلف از چند برگ تجاوز نمی‌کند. او در نخستین مرحلهٔ تألیف، آثار متقدمان را شرح یا تلخیص می‌کرد. گاه نیز به رد آراء یکی و دفاع از دیگری می‌پرداخت، مانند *رسالة فی بطلان مایراه المتکلمون من أن الله لم یزل غیرفاعل ثم فعل* و *الرد علی یحیی النحوی مانقضه علی ارسطوطالیس و غیره من اقوالهم فی السماء والعالم*. برخی دیگر از آثار او مانند *استخراج سمت القبله* و *استخراج مابین بلدین فی البعد بجهة الامور الهندسیة* منطبق با نیازهای عملی جامعه است، اما مهم‌ترین و برجسته‌ترین آثار خود مانند *المناظر* را در سومین دورهٔ زندگی پس از مرگ الحاکم فاطمی و اشتغال مجدد به تدریس و تصنیف نوشته است (ابن ابی اصیبعه، ۹۴/۲ـ۹۵؛ نظیف بک، ۱۳/۱ـ۱۵).

ابن هیثم در رسالهٔ *علوم الاوائل*، آثار خود را تا ۴۱۷ ق، ۷۰ رساله بر شمرده (۲۵ اثر در ریاضیات، ۴۴ اثر در طبیعیات و الهیات و یک اثر در علوم اوائل) و گویا اینها بجز رسائلی بوده که مردم اهواز و بصره از او در دست داشتند (ابن ابی اصیبعه، ۹۳/۲ـ۹۶). در جمادی‌الآخر ۴۱۹ او خود در دنبال آثار پیشین در همان کتاب، نام ۲۱ اثر دیگر خود را ذکر کرده است. پس از آن ابن ابی‌اصیبعه (۹۷/۲) نام آثار دیگر او را تا آخر ۴۲۹ ق/۱۰۳۸م گرد آورده و همهٔ این ۹۲ اثر را تقریباً به ترتیب زمانی مرتب کرده است (صبره، 190). بعضی از مقالات و رسایل ابن هیثم از یک سده پیش به این طرف توسط محققان مسلمان و اروپایی تجزیه و تحلیل و ترجمه و منتشر شده است. چند اثر از مهم‌ترین آثار او از این قرار است:

۱. *آلة لفحص الضوء وانکساره*. این رساله را ویدمان از متن لاتینی به آلمانی ترجمه و در ۱۸۸۴م در «اخبار فیزیک[1]» منتشر کرده است. سزگین مجدداً همین مقاله را در جلد اول مجموعه مقالات ویدمان به چاپ رسانیده است.

۲. *استخراج ارتفاع القطب علی غایة التحقیق*. نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌ها موجود است (GAS, V/366, VII/411؛ بخیت، ۱۲۹/۳؛ ورهوره، 188). کارل شوی[2] آن را بررسی کرده و نتیجهٔ این بررسی را در جلد اول مجموعه مقالات خود به چاپ رسانده است.

۳. *استخراج اعمدة الجبال*، که نسخه‌ای از آن ضمن مجموعه‌ای در بادلیان نگهداری می‌شود (بخیت، ۱۲۸/۳ـ۱۲۹).

۴. *استخراج سمت القبلة فی جمیع المسکونة بجداول وصفتها ولم اورد البرهان علی ذلک*. نسخی از آن در لنینگراد و بادلیان موجود است (همو، ۱۲۹/۳؛ *خالدوف*، I/457). این مقاله را کارل شوی بررسی و در ۱۹۲۱م در «مجلهٔ انجمن خاورشناسی آلمان[3]» منتشر کرده است. سزگین نیز بعداً همین مقاله را در جلد اول مجموعه آثار شوی منتشر کرد.

---

1. *Annalen der Physik*. 2. Carl Schoy 3. ZDMG.

۵. *مقالة مختصرة فی الاشکال الهلالیة* و *مقالة مستقصاة فی الاشکال الهلالیة*، که نسخه‌های متعددی از این دو رساله در لنینگراد و ادارهٔ هند لندن، برلین شرقی و مونیخ نگهداری می‌شود (*خالدوف*، I/453؛ GAL, I/618; GAS,V/365-366, VII/411).

۶. *اضواء الکواکب*. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌ها موجود است (*آلوارت*، GAS, VI/259; V/155). این رساله را ویدمان در ۱۸۹۰م بررسی و به اختصار به آلمانی ترجمه و در «هفته‌نامهٔ ستاره‌شناسی...[1]» منتشر کرده است. سزگین بعداً همان را در جلد اول مجموعه مقالات ویدمان چاپ کرده است. در ۱۹۵۷م نیز در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است.

۷. *برکار الدوائر العظام* یا *استعمال برجل (برکار) لرسم الدوائر العظام*، که نسخه‌های متعددی از آن موجود است (*خالدوف*، GAS, V/370; I/452). این مقاله را ویدمان بررسی ودر ۱۹۱۰م در «مجلهٔ مساحی[2]» منتشر کرده است. سزگین همین مقاله را بعداً در جلد اول مجموعه مقالات ویدمان چاپ کرده است.

۸. *تربیع الدائرة*، که زوتر[3] آن را همراه با ترجمهٔ آلمانی در ۱۸۹۹م در «مجلهٔ ریاضیات و فیزیک[4]» منتشر کرد. سزگین بعداً همین رساله را در ۱۹۸۶م در جلد دوم مجموعه مقالات زوتر چاپ کرد.

۹. *حرکة القمر*. نسخه‌هایی از این اثر در استانبول، بادلیان و لنینگراد موجود است (*خالدوف*، GAS, VI/257; I/457).

۱۰. *حل شکوک حرکة الالتفاف*. ابن هیثم این رساله را در جواب ایرادهایی نوشت که به رسالهٔ او موسوم به *حرکة الالتفاف* وارد کردند (از خود رسالهٔ مذکور هیچ نشانی در دست نیست). عبدالحمید صبره این رساله را با خلاصه‌ای به زبان انگلیسی در مجلهٔ *تاریخ العلوم العربیة* (حلب، ۱۹۷۹م، ج ۳، شم ۲) چاپ کرده است.

۱۱. *رسالة فی صورة الکسوف*، که نسخه‌هایی از آن در بادلیان، لندن، استانبول و لنینگراد موجود است (*خالدوف*، همانجا؛ GAS, VI/252؛ بخیت، همانجا). مقدمهٔ این رساله را ویدمان به آلمانی ترجمه کرده و روشن ساخته است که نخستین کاربرد تاریکخانه در تاریخ نورشناسی از سوی ابن هیثم صورت گرفته است. این مقاله در ۱۹۱۰م در «سالنامهٔ عکاسی[5]» منتشر شد. سزگین نیز بعداً آن را در جلد اول مجموعه مقالات ویدمان چاپ کرد.

۱۲. *رسالة فی مساحة المجسم المکافی*، که یکی از مهم‌ترین آثار ریاضی اسلامی است (نک: بخش تجزیه و تحلیل برخی از آثار ابن‌هیثم در همین مقاله).

۱۳. *الضوء*، که نخستین بار توسط بارمن[6] ترجمه و در ۱۸۸۲م در «مجلهٔ انجمن‌خاورشناسی‌آلمان»، چاپ شد. ویدمان نیز تحریر همین رساله را که توسط کمال‌الدین فارسی (د ۷۲۰ ق / ۱۳۲۰م) انجام شده است، بررسی و در همان مجله منتشر کرد. بعداً سزگین همان را در جلد اول مجموعه مقالات ویدمان چاپ کرد. این رسالهٔ ابن‌هیثم همچنین در ۱۹۶۹م در *مقالات ابن‌هیثم*، به مناسبت جشن هزارهٔ او، به کوشش احمدالله ندوی در پاکستان منتشر شد. در ۱۹۸۳م نیز در حیدرآباد دکن همراه *مجموع الرسائل* ابن‌هیثم چاپ شد.

۱۴. *ضوء القمر*. ابن‌رضوان پزشک مشهور مصری در ۴۲۲ ق آن را برای خود استنساخ کرد و از اینجا پیداست که در ایام خود مؤلف این اثر شهرتی یافته بوده است (قفطی، ۴۴۴). این رساله نیز در *مقالات ابن‌هیثم* به کوشش نعیم‌الدین زبیری منتشر شد.

۱۵. *المرایا المحرقة بالدوائر*، که توسط وینتر[7] و عرفات به انگلیسی ترجمه و تجزیه و تحلیل و در ۱۹۵۰م در «مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی بنگال[8]» چاپ شده است. در ۱۹۸۳م نیز در *مجموع الرسائل* در حیدرآباد دکن به چاپ رسید.

۱۶. *المرایا المحرقة بالقطوع*، که توسط وینتر و عرفات به انگلیسی ترجمه شد و ضمن نشر در «مجلهٔ انجمن‌سلطنتی‌آسیایی‌بنگال» مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. در ۱۹۶۹م نیز در *مقالات ابن‌هیثم* به کوشش علی ناصر زیدی در پاکستان چاپ شد و در ۱۹۸۳م در حیدرآباد دکن نیز در *مجموع الرسائل* ابن‌هیثم منتشر گردید.

ویدمان هر دو رسالهٔ پیش را بررسی و با نام «تاریخ آینه‌های سوزان[9]» در ۱۸۹۰م در «اخبار فیزیک» منتشر کرده است. سزگین بعداً همین بررسی را در جلد اول مجموعه مقالات ویدمان چاپ کرد.

۱۷. *المناظر*، معروف‌ترین کتاب ابن‌هیثم شامل ۷ مقاله است. نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌ها موجود است. ترجمهٔ لاتینی این کتاب در قرون وسطی، تأثیر عمیقی در دانش غربی نهاد و پیشرفت عظیمی را در روش تجربی به بار آورد (سارتن، ۸۲۷/۱). این کتاب توسط کمال‌الدین فارسی با عنوان *تنقیح المناظر لذوی الابصار والبصائر* نقد و تهذیب شده و در حیدرآباد (۱۳۴۷ ـ ۱۳۴۸ ق) در ۲ مجلد به چاپ رسیده است. ویدمان چند فصل اول کتاب *تنقیح المناظر* را به آلمانی ترجمه و با عنوان «نورشناسی ابن‌هیثم[10]» در ۱۹۱۲م در مجلهٔ «آرشیو تاریخ علوم طبیعی...[11]» منتشر کرد. این مقاله بعداً توسط سزگین در جلد اول مجموعه مقالات ویدمان چاپ شده است. همچنین ویدمان بخشی دیگر از *تنقیح المناظر* کمال‌الدین را ترجمه کرده که در جلد اول مجموعه مقالات وی چاپ شده است.

۱۸. *الشکوک علی بطلمیوس*. در این اثر ابن هیثم ۳ کتاب بطلمیوس یعنی *المجسطی*، *الاقتصاص* و *المناظر* را مورد ارزیابی و نقد قرار داده است. وی به‌رغم اعتراف به مقام علمی «مردی که به

---

1. *Wochenschrifte für Astronomie, Meteorolgie und Geographie.* 2. *Zeitschrift für Vermessungswesen.* 3. H. Suter 4. *Zeitschrift für Mathematik und Physik, historisch- litterarische Abteilung.* 5. *Jahrbuch der Photographie.* 6. J. Baarmann 7. J.J.I. Winter 8. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, Science.* 9. *Zur Geschichte der Brennspiegel.* 10. "Zu Ibn al Haitams Optik" 11. *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik.*

فضیلت مشهور و در ریاضیات متبحر است»، تصریح می‌کند که «در کتابهای وی مواضع شبهه‌ناک و الفاظ نادرست و معانی متناقض یافته است، گرچه این موارد در قیاس با معانی درست کتابهای وی اندک است» (ابن هیثم، ۴). این اثر در ۱۹۷۱ م به کوشش عبدالحمید صبره و نبیل شهابی در قاهره به چاپ رسیده است.

۱۹. *مقالة فی هیئة العالم*. ابن هیثم خود این اثر را در شمار مؤلفات طبیعی ـ الهی خویش نهاده است (ابن ابی اصیبعه، ۹۴/۲). دو ترجمهٔ عبری از این مقاله در دست است و ۳ ترجمهٔ لاتین آن نیز شناخته شده است که یکی از آنها از یک ترجمهٔ اسپانیایی که اکنون در دست نیست، برگردانده شده است. در سدهٔ ۶ ق نیز محمد بن احمد خَرَقی شرحی به زبان عربی بر آن نوشت. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م میرسید شریف جرجانی آن را به فارسی ترجمه و شرح کرد. بخشی از آن (دربارهٔ زمین) در ۱۹۰۹ م از سوی ویدمان به آلمانی ترجمه شد. کول نیز بخش دیگری از آن را دربارهٔ اجرام آسمانی و حرکات آنها در ۱۹۲۲ م به همین زبان برگرداند (شرام، 64-6,15,63؛ زرکلی، ۳۱۷/۵؛ لوت، 734).

به گفتهٔ شتاین شنایدر، ابن هیثم رساله‌ای نیز در فضیلت مطلق دانش داشته و آنچه ابن ابی اصیبعه دربارهٔ او و تألیفاتش آورده، از همین رساله نقل شده است (نک شرام، 9)، اما شواهد صحت این استنباط را نفی می‌کند.

مآخذ: در پایان مقاله. سیدصادق سجادی

جایگاه ابن هیثم در تاریخ علم: خاورشناسان اروپایی به پژوهشهای گسترده‌ای دربارهٔ آثار ابن هیثم پرداخته و با ابراز شگفتی بسیار تواناییهای این دانشمند نوآور را تحسین کرده و مقام او را در تاریخ علم بسیار والا شمرده‌اند. تا پایان سدهٔ ۱۹ م وی بیشتر به دلیل آثارش در نورشناسی مورد ستایش قرار می‌گرفت، اما وقتی کسانی چون ویدمان، زوتر، شوی، شرام و نیز مصطفی نظیف بک به بررسی و معرفی مفصل‌تر آثار او پرداختند، آشکار شد که ابتکار حل شماری از مسائل دشوار ریاضیات نیز از آن اوست.

کارل شوی در مقدمهٔ ترجمهٔ رسالهٔ *استخراج سمت القبلة* دربارهٔ وی گوید: نوشته‌های ابن هیثم نشان می‌دهد که این دانشمند، با تبحر بسیار توانسته است مسائل دشوار مثلثات را نیز از راههای صرفاً هندسی حل کند (ص 244 - 243؛ نیز نک: GAS, V/362). سارتن وی را بزرگ‌ترین نمایندهٔ روح تجربی در سده‌های میانه خوانده است (۷۹۷/۱). ماتیاس شرام استعداد نبوغ‌آمیز ابن هیثم را در ریاضیات می‌ستاید و در شرح ابن هیثم بر مجسطی و نیز *حل الشکوک فی کتاب المجسطی*، بر مطالبی که برای ارزیابی ابن هیثم به عنوان ریاضی‌دان مناسب یافته، تأکید ورزیده است. همو، پژوهشهای ابن هیثم در نورشناسی را نیز گواه بر استعداد فوق‌العادهٔ وی در ریاضیات می‌شمارد. به گفتهٔ وی گرچه ابن هیثم، همانگونه که در شرح سلوک علمی خویش آورده، نخست پیرو ارسطو بوده است، اما پژوهشهای وی در علوم دقیقه و تعمق او در فلسفه و ریاضیات موجب شد که از آن عقیدهٔ نخستین برگردد و بدین‌سان، شیوهٔ علمی ابن هیثم، از اعتبار احکام جزمی ارسطو کاست.

ابن هیثم مبتکر روشهای تجربی است و آزمایش علمی به عنوان یکی از وسایل سیستماتیک کار، دستاورد ابن هیثم است. تحول جهش‌وار دانش نورشناسی در آثار مربوط به مکتب اکسفورد، تا حدود زیادی مرهون آشنایی با منابع عربی و به ویژه آثار ابن هیثم بوده است. شرام با بررسی تفصیلی ۳ اثر از ابن هیثم، یعنی *ضوءالقمر*، *المناظر* و *هیئة العالم*، بر آن است که ابن هیثم کوشیده است میان طبیعیات ارسطویی از یک سو و ریاضیات به کار رفته در ستاره‌شناسی و نورشناسی کهن، پیوندی برقرار سازد و این تلاش، به ویژه در ۳ کتاب یاد شده، نمونه‌وار است (شرام، 14 ,8 ,3-3 ؛ نیز نک: GAS, V/364).

راجر بیکن، دانشمند انگلیسی سدهٔ ۱۳ م در تحقیقات علمی خویش از نتایج پژوهشها و آزمایشهای ابن‌هیثم استفادهٔ فراوان برده است. کاربرد ریاضیات در پژوهشهای مربوط به علوم طبیعی، از جمله شیوه‌هایی است که راجربیکن را پایه‌گذار آن می‌شناسند، در حالی که استفاده از ریاضیات در دانشهای طبیعی از سوی ابن‌هیثم به ویژه در *المناظر* و *المرایا المحرقة* به روشن‌ترین وجه و بسیار جدی‌تر از آنچه بیکن انجام داده، صورت گرفته است (ویدمان، II/771).

خاورشناسان دقت ابن‌هیثم را در مقالهٔ *الشکوک علی بطلمیوس* ستوده‌اند. در این اثر، وی تفاوتها و تناقضات میان دو اثر نجومی بطلمیوس، یعنی *المجسطی* و *الاقتصاص* را آشکار می‌سازد و نظریات دقیق‌تری را عرضه می‌دارد. همچنین در *فی هیئة العالم* می‌کوشد آنچه را بطلمیوس در *الاقتصاص* ناتمام گذارده، تکمیل کند (صبره، «س - ص»؛ GAS, V/362). تحول دانش ستاره‌شناسی در مغرب زمین، بیش از همه مدیون این کتاب است. هارتنر ثابت کرده است که نظریهٔ سیارات نو[1] که در سدهٔ ۱۵ م از جانب پورباخ بیان شده، در اساس چیزی جز تکرار نظریهٔ ابن‌هیثم نبوده است. نظریهٔ سیارات نو، به نوبهٔ خود بزرگ‌ترین تأثیر را بر روی کپرنیک، رگیومونتان و راینهولد باقی گذارد (شرام، 64 - 63؛ GAS, VI/251).

پژوهشهای ابن‌هیثم دربارهٔ نور ماه، از نظر کول که رسالهٔ *ضوءالقمر* را به آلمانی ترجمه کرده، نخستین تلاش در جهت یک تحقیق جامع فیزیک نجومی به شمار می‌آید و این واقعیت که ابن‌هیثم در این اثر، با ابزارهای آزمایش به پژوهش در اشعهٔ ماه پرداخته و نخستین بار از «تاریکخانه» استفاده کرده، جایگاه او را به عنوان پژوهشگر طبیعی، بلکه پایه‌گذار روش نوین پژوهش طبیعت، نشان می‌دهد. (GAS, VI/253).

مآخذ: در پایان مقاله. بخش علوم

تجزیه و تحلیل برخی از آثار ابن‌هیثم: *رسالة فی مساحة المجسّم المکافی*، یکی از مهم‌ترین آثار ریاضی اسلامی است. در این

---

1. Theoricae novae planetarum.

رساله ابن‌هیثم روش افناء را برای پیدا کردن حجمهایی که برخی از آنها (مسائل ۴، ۵ و ۶ در این مقاله) تا زمان خود او محاسبه نشده بودند، به کار برده است. به این ترتیب ابن‌هیثم قادر شد که در محاسبهٔ حجم حاصل از دوران، محور دوران را برای اولین‌بار به طور دلخواه انتخاب کند. قبل از ابن‌هیثم، ارشمیدس مسائل ۱، ۲ و ۳ را که ذیلاً دربارهٔ آنها صحبت می‌شود، با روش افناء (گرچه کمی متفاوت با روش ابن‌هیثم) حل کرده بود.

قابل‌ذکر است که به احتمال زیاد دانشمندان اسلامی از جمله ابن‌هیثم از نسخه‌ای که ارشمیدس دربارهٔ روش افناء نوشته بود، نسخهٔ مربوط به شبه‌مخروطها و شبه‌کره‌ها، اطلاعی نداشتند، چون در هیچ‌یک از منابع اسلامی ذکری از آن نشده است.

تکامل روش افناء در واقع منجر به نظریهٔ انتگرال گردید که پایهٔ مهم کاربرد ریاضیات در مسائل عملی و نظری است.

ابن‌هیثم راجع به تحقیقات ثابت ابن‌قره و ابوسهل کوهی در این رساله صحبت کرده است. وی به صراحت گفته است که آن دو فقط راجع به مسائل ۱، ۲ و ۳ بحث کرده‌اند.

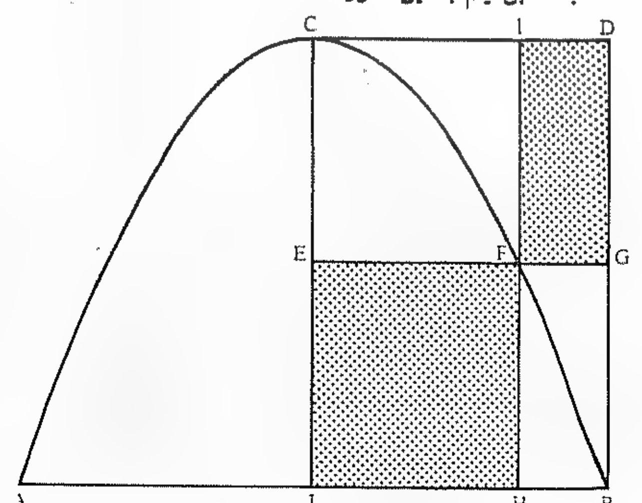
این رساله بین سالهای ۱۹۱۱ ـ ۱۹۱۲م توسط هاینریش‌زوتر به آلمانی ترجمه و تجزیه و تحلیل شده است (GAS,V/365). در تجزیه و تحلیلی که اینک انجام می‌گیرد، سعی شده است تا نقایص کار زوتر که بیشتر در اشکال و مقایسهٔ کارهای ابن‌هیثم با فرم محاسباتی امروزی مشهود است، برطرف گردد. در اینجا راه‌حل ابن‌هیثم برای مسائل ۱ و ۴ به تفصیل، با نمادهای جدید بیان می‌شود.

مسألهٔ ۱: سهمی ACB مانند شکل ۱ مفروض است. محور تقارن سهمی CJ است. سهمی را حول CJ دوران می‌دهیم. می‌خواهیم حجم حاصل از دوران یعنی V را حساب کنیم. ابن‌هیثم ثابت می‌کند که

$$V = \frac{1}{2} W$$

و W حجم استوانهٔ حاصل از دوران مستطیل CB حول CJ است.

اثبات ابن‌هیثم به این صورت است:



شکل ۱

مرحلهٔ اول ـ پاره خط CJ را به دو قسمت مساوی تقسیم می‌کنیم و نقطهٔ وسط را E می‌نامیم. از E خطی موازی AB رسم می‌کنیم تا قوس CB از سهمی را در نقطهٔ F و خط DB را در نقطهٔ G قطع کند. از F خطی مانند IH به موازات CJ رسم می‌کنیم، قسمت هاشور خوردهٔ داخل سهمی را حول CJ دوران می‌دهیم،حجمی که متناظر با قسمت هاشور نخوردهٔ داخل سهمی بر اثر دوران حول CJ تولید می‌شود، حجم باقی‌ماندهٔ داخلی می‌نامیم. عبارت «حجم باقی‌ماندهٔ خارجی» نیز معنی مشابهی دارد.

در این مرحله داریم:

V^{-} = حجم باقی‌ماندهٔ داخلی حاصل از دوران =

$$\pi(JH)^2 EJ = \pi (JH)^2 \frac{CJ}{2} \qquad (1)$$

V^{+} = حجم باقی‌ماندهٔ خارجی حاصل از دوران =

$$\pi (JB)^2 EJ + \pi (EF)^2 EJ = \pi \frac{CJ}{2} [(JB)^2 + (EF)^2] \qquad (2)$$

مرحلهٔ دوم ـ حال فاصلهٔ EJ را به دو قسمت مساوی و فاصلهٔ CE را نیز به دو قسمت مساوی تقسیم می‌کنیم مانند شکل ۲. L وسط CE و N وسط JE قرار دارد. مجدداً از نقاط N، E، L خطوطی به موازات AB رسم می‌کنیم تا قوس CB از سهمی را به ترتیب در نقاط R، F، O و خط BD را در S، G، M قطع کنند. از شکل ۲ داریم:

V^{-} = حجم باقی‌ماندهٔ داخلی =

$$\pi \frac{CJ}{4} [(JT)^2 + (NQ)^2 + (EP)^2] = \pi \frac{CJ}{4} [(NR)^2 + (EF)^2 + (LO)^2] \qquad (3)$$

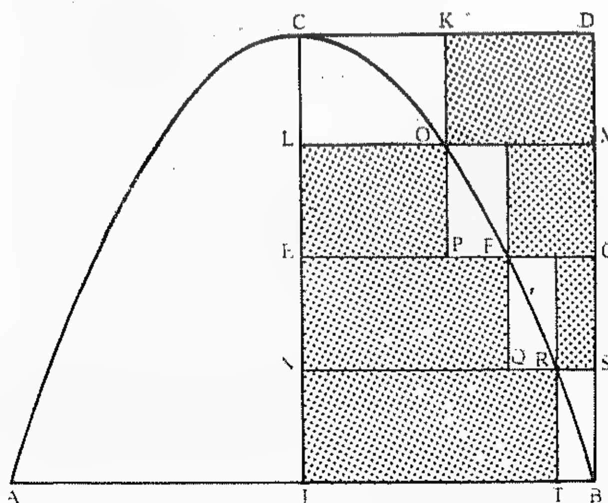
V^{+} = حجم باقی‌ماندهٔ خارجی =

$$\pi \frac{CJ}{4} [(JB)^2 + (NR)^2 + (EF)^2 + (LO)^2] \qquad (4)$$

با توجه به اینکه ACB یک سهمی است، عددی مثبت مانند μ موجود است، به طوری که فرمولهای (1) و (2) در مرحلهٔ اول به ترتیب به صورتهای $(\acute{1})$ و $(\acute{2})$ درمی‌آیند:

V^{-} = حجم باقی ماندهٔ داخلی =

$$\pi \frac{CJ}{2} (\mu EC) = \pi \frac{\mu}{2^2} (CJ)^2 \qquad (\acute{1})$$



شکل ۲

$V+$ حجم باقی‌ماندهٔ خارجی $= \pi \frac{CJ}{2}(\mu CJ + \mu EC) =$

$\pi \frac{\mu}{2}(CJ^2)(1 + \frac{1}{2}) =$

$\pi \frac{\mu}{2^2}(CJ)^2 (1 + 2) \qquad (2')$

و فرمولهای (3) و (4) در مرحلهٔ دوم به ترتیب به صورتهای $(3')$ و $(4')$ درمی‌آیند:

$V-$ حجم باقی ماندهٔ داخلی $= \pi \frac{CJ}{4}(\mu NC + \mu EC + \mu LC) =$

$\pi \frac{\mu}{4}(CJ)(\frac{3}{4}CJ + \frac{2}{4}CJ + \frac{1}{4}CJ) =$

$\pi \frac{\mu}{(2^2)^2}(CJ)^2 (1 + 2 + 3) \qquad (3')$

$V+$ حجم باقی ماندهٔ خارجی $= \pi \frac{CJ}{4}(\mu JC + \mu NC + \mu EC + \mu LC) =$

$\pi \frac{\mu}{4}(CJ)(\frac{4}{4}JC + \frac{3}{4}JC + \frac{2}{4}JC + \frac{1}{4}JC) =$

$\pi \frac{\mu}{(2^2)^2}(CJ)^2 (1 + 2 + 3 + 2^2) \qquad (4')$

پس در مرحلهٔ n ام پس از اینکه CJ را به 2^n قسمت مساوی تقسیم می‌کنیم، خواهیم داشت:

$V-$ حجم باقی ماندهٔ داخلی $=$

$\pi \frac{\mu}{2^{2n}}(CJ)^2 [1 + 2 + \dots + (2^n-1)] \qquad (3'')$

$V+$ حجم باقی ماندهٔ خارجی $=$

$\pi \frac{\mu}{2^{2n}}(CJ)^2 [1 + 2 + \dots + (2^n-1) + 2^n] \qquad (4'')$

اکنون می‌گوییم: V باید مساوی $\frac{1}{2}W$ باشد، زیرا اگر چنین نباشد، تنها دو حالت دیگر امکان دارد:

حالت اول:

$V > \frac{1}{2}W$

دراین حالت فرض می‌کنیم که

$S = V - \frac{1}{2}W$

پس S مثبت است، حال در مرحلهٔ nام واضح است که

حجم باقی‌ماندهٔ خارجی + حجم باقی‌ماندهٔ داخلی $= \frac{W}{2^n}$

(مثلاً در مرحلهٔ اول در شکل ۱، حجم حاصل از دوران قسمتهای هاشور نخوردهٔ طول CJ مساوی است با حجم حاصل از دوران مستطیل DE حول محور CJ، و در نتیجه مساوی $\frac{W}{2}$است. به همین ترتیب در مرحلهٔ دوم شکل ۲ حجم حاصل از دوران مستطیلهای هاشور نخوردهٔ حول محور CJ، مساوی با حجم حاصل از دوران مستطیل CM حول محور CJ است و درنتیجه برابر است با $\frac{W}{4}$).

پس از مرحله‌ای مانند m به بعد، باریزتر کردن تقسیمات CJ، داریم:

$S >$ حجم باقی ماندهٔ داخلی $\qquad (5)$

$S >$ حجم باقی ماندهٔ خارجی $\qquad (6)$

اکنون از (5) با توجه به اینکه

$V - \frac{1}{2}W = S$

داریم: $V-$ حجم باقی ماندهٔ داخلی $> \frac{1}{2}W \qquad (7)$

از (7) و $(3'')$ برای $n>m$ داریم:

$\pi \frac{\mu}{2^{2n}}(CJ)^2 (1 + 2 + \dots + (2^n-1)) > \frac{1}{2}W \qquad (8)$

از (8) با درنظر گرفتن اینکه

$W = \pi (JB)^2 (CJ) = \mu \pi (CJ)^2$

داریم: $\frac{1}{2^{2n}}(1 + 2 + \dots + (2^n-1)) > \frac{1}{2} \qquad (9)$

اکنون ابن هیثم با استفاده از فرمول

$1 + 2 + \dots + k = k\frac{k+1}{2}$

(k صحیح و مثبت است) که قبلاً به عنوان یک قضیهٔ کمکی ثابت کرده است، از (9)، نامساوی زیر را به دست می‌آورد:

$\frac{1}{2^{2n}}\ \frac{(2^n-1)(2^n)}{2} > \frac{1}{2}$

یعنی:

$1 - \frac{1}{2^n} > 1$

که محال است. این تناقض نشان می‌دهد که حالت اول ممکن نیست.

حالت دوم: $V < \frac{1}{2}W$

در این حالت مجدداً قرار می‌دهیم: $S = \frac{1}{2}W - V$

و از یک مرحله مانند m به بعد (6) برقرار است، اکنون می‌نویسیم:

$S <$ حجم باقی‌ماندهٔ خارجی

$\frac{1}{2}W - V = S$

در نتیجه: $V <\frac{1}{2}W$ + حجم باقی‌ماندهٔ خارجی $\qquad (10)$

از (10) و $(4'')$ برای $n>m$ داریم:

$\pi \frac{\mu}{2^{2n}}(CJ)^2(1+2+\cdots+2^n) < \frac{1}{2}W = \frac{1}{2}\mu\pi(CJ)^2$

و از اینجا داریم: $\frac{1}{2^{2n}}(1+2+\cdots+2^n) < \frac{1}{2}$

و در نتیجه: $\frac{1}{2^{2n}}\ \frac{(2^n)(2^n+1)}{2} < \frac{1}{2}$

بنابراین: $1 + \frac{1}{2^n} < 1$

این تناقض نشان می‌دهد که حالت دوم نیز ممکن نیست، پس

$V = \frac{1}{2}W$

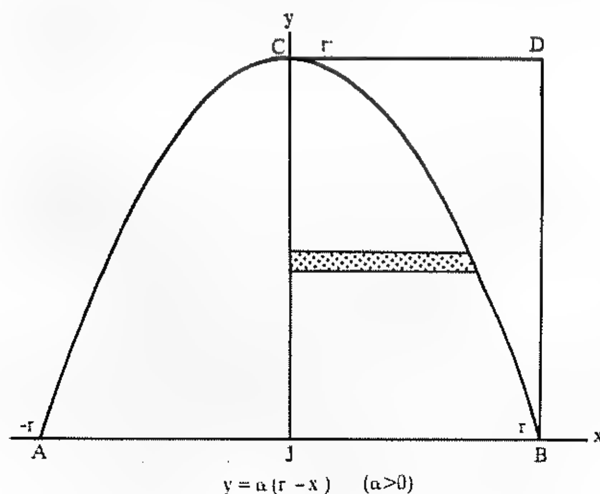
و قضیه ثابت است.

البته با روش انتگرال گیری مدرن محاسبهٔ W به صورت زیر است:

در شکل ۳ معادلهٔ سهمی را طبق معمول به صورت

$y = \alpha(r^2 - x^2)$

می‌گیریم و داریم:



$y = \alpha(r - x) \qquad (\alpha>0)$

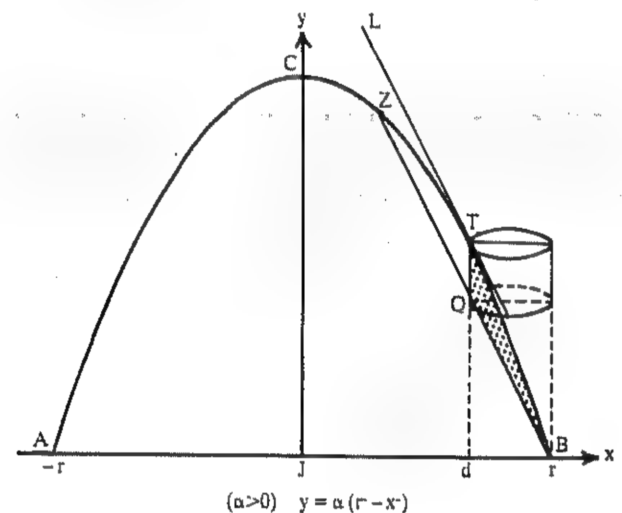
شکل ۳

$$V = \int_0^{\alpha r^2} \pi x^2 dy = \int_0^{\alpha r^2} \pi\left(r^2 - \frac{y}{\alpha}\right) dy = \frac{\pi\alpha r^4}{2} =$$

(حجم حاصل از دوران مستطیل OD حول محور yها). $\frac{1}{2}$

مسألهٔ ۲: حجم حاصل از دوران قسمت هاشور خورده در شکل ۴ حول محور dT مساوی است با حجم استوانهٔ قائم مستدیری که ارتفاع آن QT است و شعاع قاعدهٔ آن dB است.

T نقطه ای است روی قوس CB از سهمی که در آن نقطه، مماس بر بر سهمی (خط L) با قاطع BZ موازی است و Q محل تقاطع عمود از نقطهٔ T بر خط AB با قطعهٔ ZB است.



(α>0) $y = \alpha(r^2 - x^2)$

شکل ۴

اثبات ابن‌هیثم را برای مسألهٔ ۲ بیان نمی‌کنیم، ولی مناسب است که اثبات امروزی آن را بنویسیم که معلوم شود با فقدان‌شیوه‌های جدید ابن‌هیثم چه کار مهمی انجام داده است.

ضریب زاویهٔ خط L عبارت است از $-2\alpha d$ در نتیجه معادلهٔ خط قاطع BZ عبارت است از: $y = -2\alpha d(x - r)$

در نتیجه عرض نقطهٔ Q عبارت است از:

$$-2\alpha d(d-r) = 2\alpha d(r-d) \qquad (11)$$

اکنون با طریقهٔ پوسته‌های استوانه‌ای حجم حاصل از دوران قسمت هاشور خوردهٔ حول محور Qd عبارت است از:

$$\int_0^{r-d} 2\pi y l dl = 2\pi\alpha \int_d^r \left(r^2 - x^2 + 2d(x-r)\right)(x-d)\, dx = \pi\frac{\alpha}{2}(r-d)^4 \qquad (12)$$

از طرفی مطابق (11) داریم:

$QT =$ ارتفاع استوانه $=$ عرض نقطهٔ T $- 2\alpha d(r-d) =$

$$\alpha(r^2 - d^2) - 2\alpha d(r-d) = \alpha(r-d)^2$$

در نتیجه حجم استوانهٔ مورد بحث برابر است با

$$\alpha(r-d)^2 \pi(r-d)^2 = \pi\alpha(r-d)^4$$

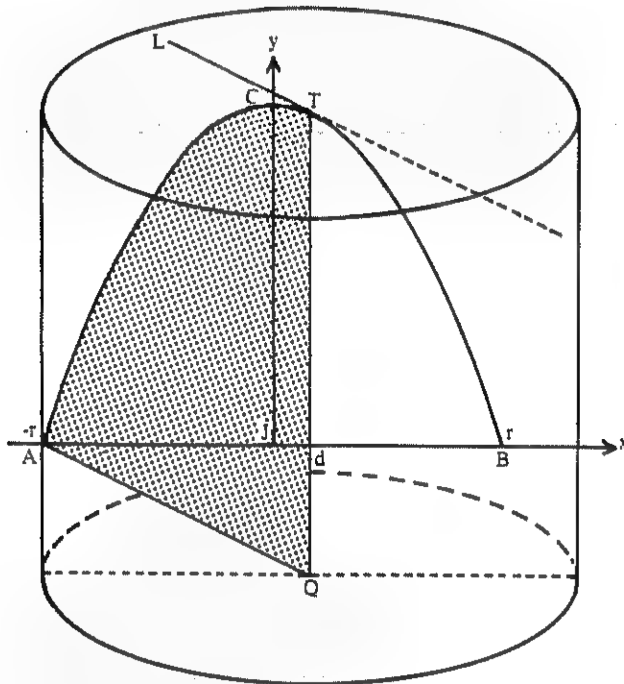
از اینجا و (12) مسأله ثابت می‌شود.

مسألهٔ ۳: حجم حاصل از دوران قسمت هاشور خورده در شکل ۵، حول محور dT مساوی است با حجم استوانهٔ قائم مستدیری که ارتفاع آن QT و شعاع قاعدهٔ آن dA است (T نقطه‌ای است روی قوس CB از سهمی که در آن نقطه مماس بر سهمی (خط L) با قاطع AQ موازی است و Q محل تقاطع عمود از نقطهٔ T برخط AB با قاطع مزبور است).

مجدداً یادآور می‌شویم که مشابه راه حل امروزین مسألهٔ ۲، به آسانی می‌توان نشان داد که $QT = \alpha(r+d)^2$

در نتیجه حجم استوانهٔ مورد بحث عبارت است از: $\pi\alpha(r+d)^4$

و در این مورد $\int_0^{r+d} 2\pi y l dl = \frac{1}{2}\alpha\pi(r+d)^4$



$y = \alpha(r^2 - x^2) \quad (\alpha > 0)$

شکل ۵

مسألهٔ ۴: سهمی ACB مانند شکل ۶ مفروض است، محور تقارن سهمی CJ است. قوس CB راحول JB دوران می‌دهیم، می‌خواهیم حجم حاصل از دوران یعنی V را حساب کنیم.

ابن هیثم ثابت می‌کند که $V = \frac{8}{15}W$

که درآن W حجم استوانهٔ حاصل از دوران مستطیل CB حول JB است.

اثبات ابن هیثم به این صورت است که JB را به 2^n قسمت مساوی تقسیم می‌کند.

(در شکل ۶، $n = 2$ و $JK = KL = LM = MB$)

واضح است که رابطهٔ زیر برقرار است:

+ حجم قسمت باقی ماندهٔ داخلی در اثر دوران حول JB

(13) $\frac{W}{2^n} =$ حجم قسمت باقی‌ماندهٔ خارجی در اثر دوران حول JB

برای اثبات مسألهٔ فوق، ابن هیثم قبلاً نامساویهای زیر را ثابت می‌کند:

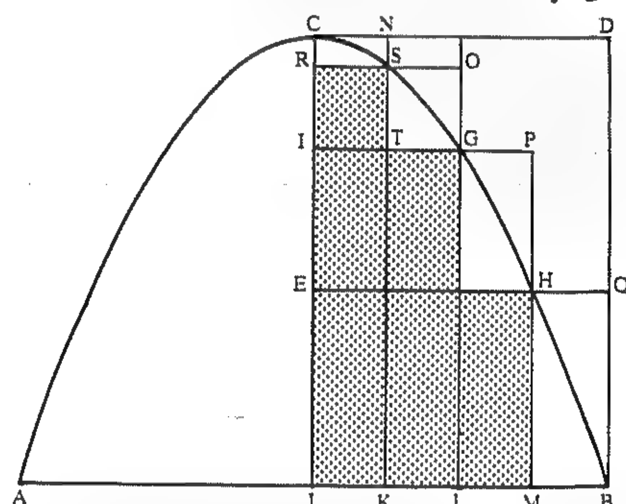
$$(n^2 - 1^2)^2 + (n^2 - 2^2)^2 + \ldots + (n^2 - (n-1)^2)^2 < \frac{8}{15} n^5 \qquad (14)$$

$$(n^2)^2 + (n^2 - 1^2)^2 + (n^2 - 2^2)^2 + \ldots + (n^2 - (n-1)^2)^2 > \frac{8}{15} n^5 \qquad (15)$$

برای اثبات این نامساویها ابن هیثم ابتدا فرمولهای زیر را ثابت می‌کند:

$$1+2+\ldots+n=\frac{n(n+1)}{2}$$
$$1^2+2^2+\ldots+n^2=\frac{n(n+1)(2n+1)}{6} \quad (16)$$
$$1^3+2^3+\ldots+n^3=\left(\frac{n(n+1)}{2}\right)^2$$
$$1^4+2^4+\ldots+n^4=\frac{n(n+1)(2n+1)(3n^2+3n-1)}{30}$$

لازم به تذکر است که برای اثبات هر یک از ۴ فرمول فوق به فرمولهای ماقبل آن در (16) نیاز است و ۳ فرمول نخستین قبل از ابن هیثم شناخته شده بود. ابن‌هیثم چهارمین فرمول را به منظور کمک به اثبات نامساویهای (14) و (15) برای اولین بار به طور دقیق ثابت می‌کند. اثبات ابن هیثم بیشتر جنبهٔ هندسی دارد و در واقع جای گزینی از فرمولهای (16) در طرف چپ نامساویهای (14) و (15) پس از بسط دادن آنهاست.



شکل ۶

در شکل ۶ داریم: $=$ حجم باقی‌ماندهٔ داخلی$-V$

$=$حجم حاصل از دوران قسمت هاشور خورده حول محور JB

$$\frac{JB}{4}\pi\,(KS^2+LG^2+MH^2) \quad (17)$$

و چون CB یک قوس از سهمی است، می‌توان نوشت:

$$\left(\frac{JB}{EH}\right)^2=\frac{JC}{EC},\ \left(\frac{JB}{IG}\right)^2=\frac{JC}{IC},\ \left(\frac{JB}{RS}\right)^2=\frac{JC}{RC} \quad (18)$$

و باتوجه به اینکه $\frac{JB}{EH}=\frac{4}{3},\ \frac{JB}{IG}=\frac{4}{2},\ \frac{JB}{RS}=\frac{4}{1}$

از (17) می‌توان نوشت:

$$\frac{JC}{EC}=\left(\frac{4}{3}\right)^2,\ \frac{JC}{IC}=\left(\frac{4}{2}\right)^2,\ \frac{JC}{RC}=\left(\frac{4}{1}\right)^2$$

و اما $KS=JC-RC$

بنابراین
$$\frac{KS}{JC}=1-\frac{RC}{JC}=1-\left(\frac{1}{4}\right)^2 \quad (19)$$

$$LG=JC-IC$$
$$\frac{LG}{JC}=1-\frac{IC}{JC}=1-\left(\frac{2}{4}\right)^2 \quad (20)$$

$$MH=JC-EC$$
$$\frac{MH}{JC}=1-\frac{EC}{JC}=1-\left(\frac{3}{4}\right)^2 \quad (21)$$

از (19)، (20) و (21) داریم:

(22) $=$ حجم باقی‌ماندهٔ داخلی $-V$

$$\frac{JB.\pi}{4}JC^2\left[\left(1-\left(\frac{1}{4}\right)^2\right)^2+\left(1-\left(\frac{2}{4}\right)^2\right)^2+\left(1-\left(\frac{3}{4}\right)^2\right)^2\right]$$

از طرفی

$V+$ حجم باقی‌ماندهٔ خارجی $=\frac{JB.\pi}{4}(JC^2+KS^2+LG^2+MH^2)$

پس:

(23) $=$ حجم باقی‌ماندهٔ خارجی $+V$

$$\frac{JB.\pi}{4}JC^2\left[\left(\frac{4}{4}\right)^4+\left(1-\left(\frac{1}{4}\right)^2\right)^2+\left(1-\left(\frac{2}{4}\right)^2\right)^2+\left(1-\left(\frac{3}{4}\right)^2\right)^2\right]$$

در نتیجه با توجه به اینکه فرمولهای (22) و(23) پس از تقسیم JB به 2^2 قسمت مساوی به دست آمده، ملاحظه می‌کنیم که پس از تقسیم JB به 2^n قسمت مساوی $(n\in\mathbb{N})$ داریم:

$=$ حجم باقی‌ماندهٔ داخلی $-V$

$$\frac{JB.\pi}{2^{5n}}JC^2\left[(2^{2n}-1^2)^2+(2^{2n}-2^2)^2+\ldots+(2^{2n}-(2^{2n}-1)^2)^2\right] \quad (22')$$

$=$ حجم باقی‌ماندهٔ خارجی $+V$

$$\frac{JB.\pi}{2^{5n}}JC^2\left[2^{4n}+(2^{2n}-1^2)^2+(2^{2n}-2^2)^2+\ldots+(2^{2n}-(2^{2n}-1)^2)^2\right] \quad (23')$$

از (14) و $(22')$ داریم:

(22'') حجم باقی‌ماندهٔ داخلی $-V$ $<\frac{JB.\pi}{2^{5n}}JC^2.\frac{8}{15}2^{5n}$

و از (15) و $(23')$ داریم:

حجم باقی‌ماندهٔ خارجی$+V$ $<\frac{JB.\pi}{2^{5n}}JC^2.\frac{8}{15}2^{5n}$

با توجه به $W=\pi JC^2.JB$

و نیز $(22'')$ و $(23'')$ داریم:

(24) حجم باقی‌ماندهٔ داخلی $-V$ $<\frac{8}{15}W$

(25) حجم باقی‌ماندهٔ خارجی $+V$ $>\frac{8}{15}W$

اکنون ابن هیثم فرض می‌کند که $V\neq\frac{8}{15}W$

و دو حالت در نظر می‌گیرد:

حالت اول: $V>\frac{8}{15}W$

در این حالت فرض می‌کنیم $s=V-\frac{8}{15}W$

در نتیجه s عددی است مثبت. پس یک m وجود دارد، به طوری که $\frac{W}{2^m}<s$، پس برای $n>m$ داریم: $V-\frac{8}{15}W=s$

$(25')$ حجم باقی‌ماندهٔ داخلی $<\frac{W}{2^n}<s$

البته در $(25')$ منظور از حجم باقی‌ماندهٔ داخلی متناظر با تقسیم JB به 2^n قسمت مساوی است. از $(25')$ داریم:

حجم باقی‌ماندهٔ داخلی $-V$ $>\frac{8}{15}W$

و این نامساوی متناقض با (24) است. این تناقض نشان می‌دهد که حالت اول ممکن نیست.

حالت دوم: $V<\frac{8}{15}W$

مجدداً فرض می‌کنیم $s=\frac{8}{15}W-V$

و یک m موجود است،به طوری که $s>\frac{W}{2^m}$ برای هر $n>m$ داریم:

$$\frac{8}{15}W - V = s \qquad (26)$$

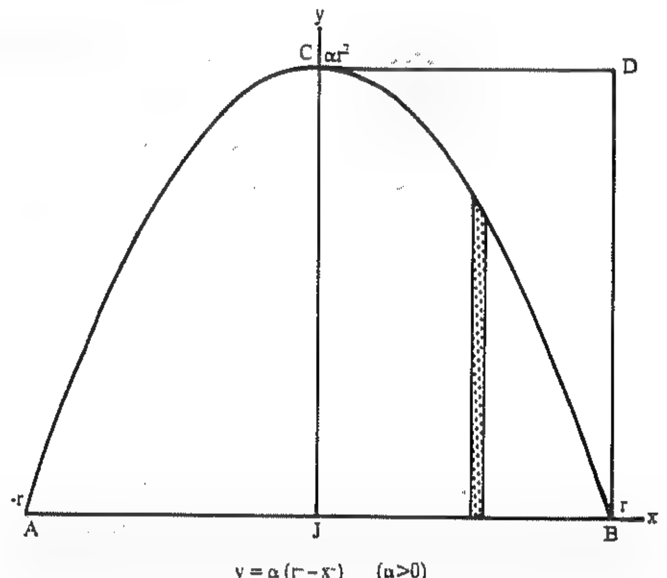
$s < \frac{W}{2^m} <$ حجم باقی‌ماندهٔ خارجی

البته در (26) منظور حجم باقی‌ماندهٔ خارجی متناظر با تقسیم JB به 2^n قسمت مساوی است. از (26) داریم:

$\frac{8}{15}W <$ حجم باقی‌ماندهٔ خارجی + V

و این نامساوی متناقض با (25) است. این تناقض نشان می‌دهد که حالت دوم نیز غیر ممکن است. پس ابن هیثم نتیجه می‌گیرد که

$$V=\frac{8}{15}W$$



$y=\alpha(r^2-x^2) \quad (\alpha>0)$

شکل ۷

البته با نمادهای امروزی توسط انتگرال‌گیری حجم حاصل از دوران قوس BC از سهمی ABC حول محور x ها (شکل ۷) مساوی است با:

$$V=\int_0^r \pi y^2\,dx = \pi\int_0^r \alpha^2(r^2-x^2)^2\,dx = \frac{8}{15}\pi\alpha^2 r^5$$

و حجم حاصل از دوران مستطیل CB حول محور x ها مساوی است با

$$W=\pi\alpha^2 r^5$$

بنابراین:

$$V=\frac{8}{15}W$$

مسألهٔ ۵: حجم حاصل از دوران قسمت هاشور خورده در شکل ۸ حول محور ZB مساوی است با حجم استوانهٔ قائم مستدیری که ارتفاع آن QB و شعاع قاعدهٔ آن فاصله نقطهٔ T از خط ZB است (قابل ذکر است که در شکل ۸ نقاط T، Z، B، Q، d و خط L و سهمی ACB مانند شکل ۴ انتخاب شده‌اند).

در اینجا اثبات ابن هیثم را برای این مسأله بیان نمی‌کنیم، ولی مانند مسألهٔ ۲ در مورد آن عمل می‌کنیم:

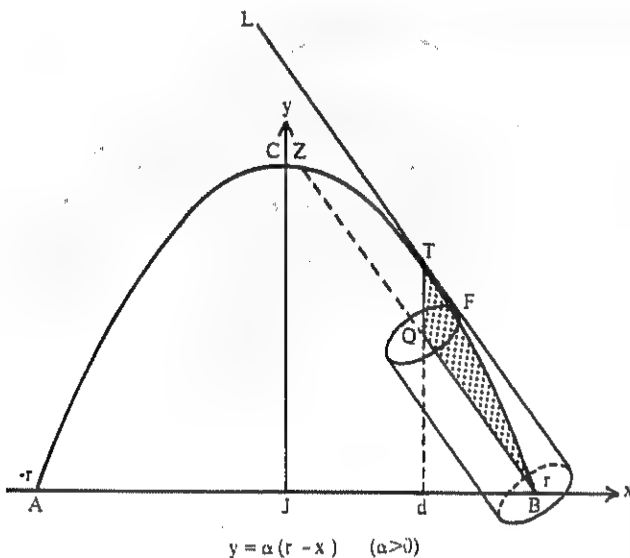
$$\text{مساحت هاشور خورده} = \int_d^r \alpha\left(r^2-x^2-2d(r-x)\right)dx = \frac{2}{3}\alpha(r-d)^3 := a$$

مرکز ثقل قسمت هاشور خورده را با (x_0, y_0) نمایش می‌دهیم، داریم:

$$x_0=\int_d^r\left[\int_{2\alpha d(r-x)}^{\alpha(r^2-x^2)} x\,dy\right]dx \Big/ \frac{2}{3}\alpha(r-d)^3 = \frac{3}{8}r+\frac{5}{8}d$$

$$y_0=\int_d^r\left[\int_{2\alpha d(r-x)}^{\alpha(r^2-x^2)} y\,dy\right]dx \Big/ \frac{2}{3}\alpha(r-d)^3 = \alpha(r-d)\left(\frac{8r+17d}{20}\right)$$

در نتیجه فاصلهٔ مرکز ثقل قسمت هاشور خورده در شکل ۸ از خط BZ (با توجه به اینکه معادلهٔ خط BZ عبارت است از $y=2\alpha d(r-x)$) مساوی است با



$y=\alpha(r^2-x^2) \quad (\alpha>0)$

شکل ۸

$$\frac{|2\alpha d x_0 + y_0 - 2\alpha r d|}{\sqrt{4\alpha^2 d^2+1}} = \frac{2}{5}\alpha\frac{(r-d)^2}{\sqrt{1+4\alpha^2 d^2}} := l_0$$

در نتیجه مطابق قضیهٔ پاپوس حجم حاصل از دوران قسمت هاشور خورده، حول محور BZ (یعنی V) عبارت است از فاصلهٔ طی شده توسط مرکز ثقل ضرب در مساحت هاشور خورده، یعنی:

$$V = 2\pi a l_0 = \frac{8}{15}\,\frac{\pi\alpha^2(r-d)^5}{\sqrt{1+4\alpha^2 d^2}} \qquad (27)$$

با توجه به اینکه فاصلهٔ T از خط BZ مساوی است با

$$\frac{\alpha(r-d)^2}{\sqrt{1+4\alpha^2 d^2}} := l_1$$

و اینکه

$$QB=(r-d)\sqrt{1+4\alpha^2 d^2}$$

پس حجم استوانهٔ مورد بحث در صورت مسأله، مساوی است با

$$\pi l_1^2\ QB = \frac{\pi\alpha^2(r-d)^2}{\sqrt{1+4\alpha^2 d^2}} := W$$

و بنابراین:

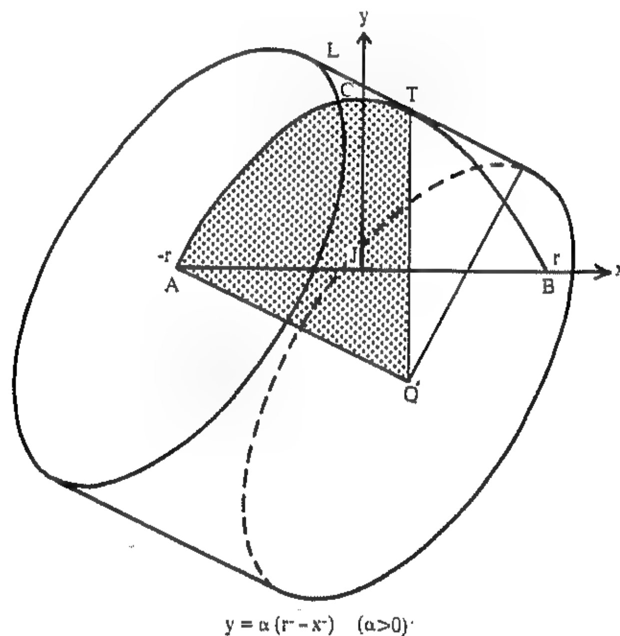
$$V=\frac{8}{15}W$$

مسألهٔ ۶: حجم حاصل از دوران قسمت هاشورخورده در شکل ۹ حول محور AQ' مساوی است با حجم استوانهٔ قائم مستدیری که شعاع

آن مساوی فاصلهٔ نقطهٔ T از خط 'AQ و ارتفاع آن مساوی 'AQ است. (در شکل ۹ نقطهٔ T و خط L و سهمی ACB مانند شکل ۴ انتخاب شده‌اند، خطوط L و 'AQ باهم موازی هستند و 'TQ موازی محور سهمی است). مشابه مسألهٔ ۵ می‌توان نشان داد که حجم استوانهٔ مورد بحث مساوی است با

$$\frac{\pi\alpha^2 (r + d)^5}{\sqrt{1 + 4\alpha^2 d^2}} : = W$$

و حجم حاصل از دوران قسمت هاشور خوردهٔ شکل ۹ مساوی $\frac{8}{15}W$ است.



$y = \alpha (r^2 - x^2) \quad (\alpha > 0)$

شکل ۹

موضوع دیگری که در اینجا بررسی می‌شود، مسأله‌ای است به نام مسألهٔ ابن هیثم که وی آن را در بخش ۵ کتاب *المناظر* اثبات کرده است. قابـل توجـه است که این مسأله حـدود ۶۰۰ سـال دانشمندان را به خود مشغول کرده بود و نتوانسته بودند راه‌حل جدیدی برای آن به دست آورند و سرانجام در سدهٔ ۱۷ م ریاضی‌دانان از جمله هویگنس[1] (۱۶۲۹ ـ ۱۶۹۵ م) روشهای جدیدی برای حل این مسأله یافتند.

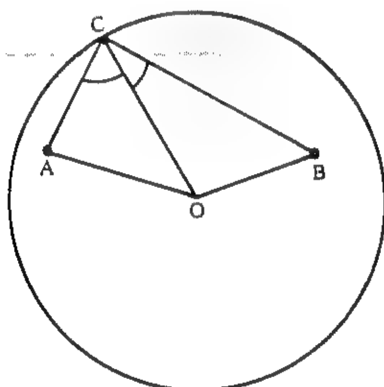
مسأله چنین است: دو نقطه مانند AوBمفروض است (A نقطه‌ای نورانی و B چشم ناظر) و یک سطح آینه‌ای مانند S داده شده است. مطلوب است تمام نقاط S به طوری که نور از نقطهٔ A به S برخورد کرده و از نقطهٔ B بگذرد.

این مسأله در مورد آینه‌های کروی و استوانه‌ای به مسألهٔ زیر منجر می‌شود:

دایره‌ای به مرکز O مفروض است. نقاط A و B داخل دایره (یا خارج آن) قرار دارند. مطلوب است تعیین همهٔ نقاط مانند C روی دایره، به طوری که داشته باشیم:

$$A\hat{C}O = B\hat{C}O \qquad (28)$$

در شکل ۱۰، A و B را داخل دایره فرض کرده‌ایم و در اینجا می‌توان تصور نمود که A نقطه‌ای است نورانی، B چشم ناظر است و شعاعی که از A گذشته به سطح شفاف آینه (که داخل کره یا استوانه فرض شده) برخورد کرده و به چشم ناظر در نقطهٔ B رسیده، در نقطهٔ C به دایره (آیینه) برخورد کرده است. ابن هیثم ثابت کرده است که اگر نقاط B، O و A بر یک استقامت نباشند و $OA \neq OB$ (در شکل فرض شده $OA > OB$ و در بحث پایین نیز همین فرض شده است. حالت $OA = OB$ قبل از ابن هیثم توسط بطلمیوس حل شده بود)، در این



شکل ۱۰

صورت(هوخندایک، 109-108؛ نیز نک: شکل ۱۱) اگر نیمساز زاویهٔ $A\hat{O}B$ را رسم کنیم تا دایره را در نقاط E و F قطع کند، قطرهایی که از A و B می‌گذرند، همراه با قطر EF دایرهٔ مزبور را به ۶ کمان مانند شکل ۱۱ تقسیم می‌کنند (کمانهای I تا VI). ابن هیثم ثابت کرده است که روی کمان II (بدون نقاط انتهایی E و J) دقیقاً یک نقطهٔ C موجود است، به طوری که رابطه (28) برقرار است. همچنین روی کمان V دقیقاً یک نقطهٔ C(H و F ≠ C) موجود است،به طوری که رابطهٔ (28) برقرار است. روی کمانهای III و IV، نقطهٔ C ای که در (28) صدق کند، وجود ندارد و سرانجام روی کمان VI (بدون نقاط انتهایی G و H) شمار C هایی که در (28) صدق می‌کنند 1،0 یا 2 است و این شمار بستگی به‌مواضع A و B دارد. روش ابن‌هیثم برای اثبات این مسأله بسیارپیچیده، طولانی و دشوار است. به‌همین دلیل این روش را به‌رغم آنکه ــ به‌ویژه برای دوران ابن‌هیثم ــ یک کار بزرگ ریاضی به‌شمار می‌رود، دراینجا می‌آوریم، ولی‌مناسب است بدانیم که با روشهای امروزی وجود نقطه‌ای مانند C روی کمان II در شکل ۱۱ که در (28) صدق کند، چگونه ثابت می‌شود. شرایط مسأله را در زیر شکل ۱۲ به صورت ریاضی نوشته‌ایم. شرط لازم و کافی برای اینکه نقطهٔ C :r (Cos t, Sin t) در (28) صدق کند،این است که خط OC نیمساز زاویهٔ BCA باشد واین معادل است با اینکه تساوی (29) درزیر برقرار باشد.

---

1. Huygens, Christiaan

$$\overrightarrow{OC}\cdot\frac{\overrightarrow{OC}-\overrightarrow{OB}}{|\overrightarrow{OC}-\overrightarrow{OB}|} = \pm\, \overrightarrow{OC}\cdot\frac{\overrightarrow{OC}-\overrightarrow{OA}}{|\overrightarrow{OC}-\overrightarrow{OA}|} \qquad (29)$$

(. در (29) همان ضرب داخلی اقلیدسی است و || همان نُرم معمولی اقلیدسی است) و این معادل است با اینکه

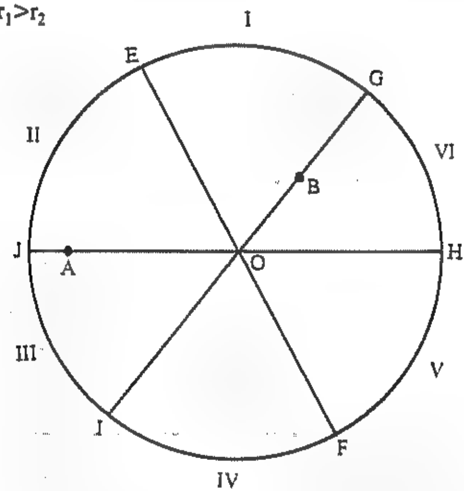
$$r_2^2 \operatorname{Sin}^2 (t-\beta)\ [r^2+r_1^2-2rr_1 \operatorname{Cos} t] =$$
$$r_1^2 \operatorname{Sin}^2 t\,[r^2+r_2^2-2rr_2 \operatorname{Cos}(t-\beta)] \qquad (30)$$

ولی همیشه یک $0<t<\frac{\beta}{2}$ موجود است که در (30) صدق کند، زیرا اگر طرف چپ (30) را بـا $\varphi(t)$ نمایش دهیم و طرف راست آن را با $\lambda(t)$ نمایش دهیم، ملاحظه می‌کنیم که

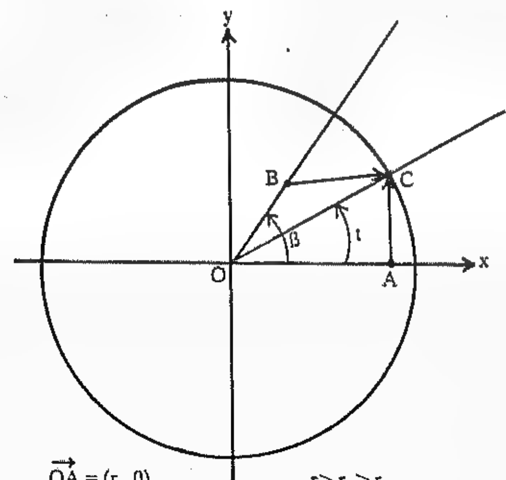
$$\varphi(0)-\lambda(0) = r_2^2 \operatorname{Sin}^2 \beta\ (r^2 + r_1^2-2rr_1) =$$
$$r_2^2 \operatorname{Sin}^2 \beta\ (r-r_1)^2 > 0$$

$$\varphi(\frac{\beta}{2})-\lambda(\frac{\beta}{2}) = (\operatorname{Sin}^2\frac{\beta}{2})\, r\,(r_1-r_2)\,[2r_1r_2 \operatorname{Cos}\frac{\beta}{2} - r(r_1-r_2)]$$
$$< (\operatorname{Sin}^2\frac{\beta}{2})\, r\,(r_1-r_2)\,[2r_1r_2 - r(r_1+r_2)]$$

$r>r_1>r_2$



شکل ۱۱



$\overrightarrow{OA} = (r_1, 0)$ $\qquad r>r_1>r_2$

$\overrightarrow{OB} = r_2(\cos\beta, \sin\beta)$ $\qquad O<\beta>\pi$

شعاع دایره r_1 $\qquad O\leqslant t\leqslant\beta$

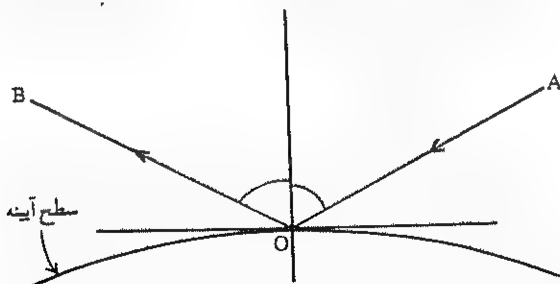
شکل ۱۲

$$= (\operatorname{Sin}^2\frac{\beta}{2})\, r\,(r_1-r_2)\,[r_1(r_2-r) + r_2(r_1-r)] < 0$$

پس تابع پیوستهٔ $\lambda-\varphi$ در نقطهٔ صفر مثبت و در نقطهٔ $\frac{\beta}{2}$ منفی است پس در نقطه‌ای بین صفر و $\frac{\beta}{2}$ مساوی صفر است. یعنی یک $0<t_0<\frac{\beta}{2}$ موجود است، به طوری که $\varphi(t_0)-\lambda(t_0)=0$ یعنی $(\varphi(t_0)=\lambda(t_0))$ یعنی (30) برای $t=t_0$ برقرار است، در نتیجه (29) که با (30) معادل است، برای $C=r(\operatorname{Cos}t_0, \operatorname{Sin}t_0)$ برقرار است. در نتیجه وجود نقطه‌ای مانند C روی کمان II در شکل ۱۱ که در (28) صدق کند، ثابت می‌شود. توجه شود که برای رسیدن به یک اثبات سریع برای وجود C که در (28) صدق کند، کافی است ملاحظه کنیم که

$$\varphi(\beta)-\lambda(\beta) = -r_1^2 \operatorname{Sin}^2\beta\ (r^2+r_2^2-2r_1r_2)$$
$$= -r_1^2 \operatorname{Sin}^2\beta\ (r-r_2)^2 < 0$$

واضح است که (30) تمام جوابهای ممکن مسأله را برای $0\leqslant t\leqslant\beta$ به دست می‌دهد. کتاب *المناظر* ابن هیثم که مسألهٔ فوق در آن حل شده، برمبنای کتابهای نور اقلیدس و بطلمیوس نوشته شده، ولی همان‌طور که به عنوان نمونه در مسألهٔ بالا آمده، این کتاب شامل مطالب جدید و اثباتهای نوست. کتاب مزبور توسط یوهانس کپلر به کار گرفته شده است. ابن هیثم عقیدهٔ بطلمیوس و اقلیدس را که اشعهٔ نور از چشم به طرف شیء می‌رود، رد کرده و جهت آن را از شیء به طرف چشم می‌داند. ابن هیثم در این کتاب ثابت می‌کند که شعاع تابش و شعاع انعکاس و خط عمود بر سطح آینه در نقطهٔ برخورد شعاع به آینه در یک صفحه واقعند و با عمود مزبور زوایای مساوی می‌سازند (نک: شکل ۱۳ که AO شعاع تابش، OB شعاع انعکاس، O محل برخورد آنها با آینه، OL عمود بر آینه در نقطهٔ O است. اولاً OB,OA و OL در یک صفحه واقعند، ثانیاً $B\hat{O}L = A\hat{O}L$). از تحقیقات و بررسیهای نسخه‌های خطی باقی‌مانده از ابن هیثم که تاکنون انجام شده، معلوم می‌شود که ابن هیثم در نجوم بیشتر به مسائل فرعی و حل آنها که البته از اهمیت برخوردار هستند (از جمله تعیین دقیق سمت قبله و ارتفاع ستارگان)، پرداخته است که همپایه باشاهکارهای او در ریاضیات و فیزیک (نور) نبوده است.



شکل ۱۳

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست‌مولر، قاهره، ۱۸۸۲ م / ۱۲۹۹ ق؛ ابن عبری، غریغوریوس بن هارون، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن هیثم، حسن بن حسن، *الشکوک علی بطلمیوس*، به کوشش عبدالحمید صبره و نبیل شهابی، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ بخیت، محمد عدنان، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، اردن، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بیهقی، علی‌بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش

محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلام حسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ شهرزوری، محمدبن محمود، *نزهة الارواح*، به کوشش سید خورشید احمد، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ صبره، عبدالحمید، *مقدمه برالشکوک* (نک‍ : هم‍ ، ابن هیثم)؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ نظیف بک، مصطفی، *الحسن بن هیثم*، قاهره، ۱۴۹۲م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAS; Hogendijk, J.P., *Ibn al Haytham's Completion of the Conics*, Berlin, 1985; *Khalidov*; Loth, Otto, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, Leipzig, 1877; Sabra, A.I., "Ibn al Haytham", *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1972, vol. VI; Schoy, Carl, "Abhandlung des al-Ḥasan ibn... al-Haitam... über die Bestimmung der Richtung der Qibla", ZDMG, Leipzig, 1921, vol. LXXV; Schramm, Mathias, *Ibn al-Haythams Weg zur Physik*, Wiesbaden, 1963; Widemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1984; *Voorhoeve*.

علیرضا جعفری نائینی

اِبْنِ هِیْصَم، امین الدین ابراهیم بن مجدالدین عبدالغنی بن هیصم قبطی (ح ۸۰۰ ـ ۱۸ صفر ۸۵۹ ق/ ۱۳۹۸ ـ ۷ فوریهٔ ۱۴۵۵ م)، وزیر و سیاستمدار مصری. هیصم نیای او به مُقَوْقِس فرمانروای مصر نسب می‌برد (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۷۶/۱۶). وی در قاهره زاده شد (سخاوی، ۶۷/۱). در نوجوانی پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی عمویش تاج‌الدین عبدالرزاق بن هیصم قرار گرفت و از او دانش آموخت و در کتابت و حساب مهارت یافت. در ۸۲۸ ق ملک اشرف بَرسبای (یکی از پادشاهان چرکسی ممالیک) او را به جای قاضی کریم‌الدین عبدالکریم مشهور به ابن کاتب جُکَم به نظارت بر امور حکومتی گمارد. وی در این سمت تا ۸۳۷ ق ماند (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۹۳/۱ ـ ۹۴). در شعبان همان سال چون کریم الدین عزل شد، او به کار وزارت پرداخت (ابن ایاس، ۱۵۵/۲؛ ابن تغری بردی، همان، ۹۴/۱). اما پس از چند ماه به دلیل ناتوانی در اجرای وظایف استعفا داد و چند ماهی نیز پنهان گردید، تا اینکه صاحب جمال‌الدین یوسف بن کاتب جکم به جای او به وزارت رسید (همانجا). امیر اینال ابوبکری در مورد او نزد سلطان وساطت کرد و دیگر بار بر نظارت امور حکومتی گماشته شد. وی این مقام را تا ۸ جمادی الآخر ۸۵۱ ق/ ۲۱ اوت ۱۴۴۷م حفظ کرد (همان، ۹۴/۱ ـ ۹۵).

هنگامی که کریم الدین عبدالکریم به دلیل بیماری از وزارت استعفا داد، ابن هیصم برای بار دوم به جای او به وزارت گمارده شد. این بار وی به خوبی از عهدهٔ مسئولیت خود برآمد. در ۸۵۴ ق خشکسالی وقحطی در حوزهٔ حکومت او پدید آمد و مردم شورش کردند؛ ابن هیصم به تدبیر امور پرداخت و به حل مشکل اهتمام کرد، اما سرانجام ناتوان شد و استعفاد داد. وی پس از کناره‌گیری قلاوی در ۱۹ صفر ۸۵۷/اول مارس ۱۴۵۳ بار دیگر به وزارت رسید. پس از چندی از وزارت ناتوان شد و اول رمضان همان سال مخفی گردید و فرج بن نحّال به جای او به وزارت منصوب شد. اختفای او ادامه یافت تا اینکه در ۲۱ جمادی الاول ۸۵۸ ق/ ۱۹ مهٔ ۱۴۵۴ م، به دنبال کناره گیری ابن نحال، یک بار دیگر به وزارت گماشته شد. اما این بار نیز وزارتش دوامی نیافت و باز در ۱۱ ذیحجهٔ همان سال پنهان شد (همان، ۹۵/۱ ـ ۹۶). زندگی سیاسی وی پرفراز و نشیب بود. گاه در عزت و قدرت و گاه مغضوب و متواری بود.

ابن هیصم حنفی مذهب بود (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۷۶/۱۶). به گفتهٔ سخاوی، او در میان فرمانروایان ووزیران «خفیف الظلم» بود (۶۸/۱). وی می‌افزاید: امین‌الدین تجمل پرست بود و لباس و مرکبی آراسته داشت، در زندگی بیشتر به خوش گذرانی می‌پرداخت، در عین حال اهل بذل و بخشش بود و به تهیدستان و صالحان دلبستگی داشت و به دیدارشان می‌رفت و به آنان مال می‌بخشید. از آثار خیر او حفر چاهی عمیق در کاملیه بود که نمازگزاران از آب آن بهره می‌گرفتند. با اینکه خود قبطی بود، ولی هرگز از قبطیان زن نگرفت (همانجا).

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ همو، *النجوم*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ـ ۱۳۵۵ ق.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ هِیْصَم، مجدالدین علی‌بن عبدالله‌بن محمدبن هیصم (د نیمهٔ اول سدهٔ ۶ ق / ۱۲م)، ادیب، شاعر و فقیه شیعی که در اواخر سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۶ ق ظاهراً در هرات می‌زیسته است. اطلاع ما از زندگی‌شخصی، تحصیلات‌و کارهای‌علمی ابن‌هیصم‌محدودبه‌گزارش مختصری‌است که‌یاقوت(۲۷۷/۱۳ ـ ۲۸۰) وصفدی(۱۹۸/۱۲ ـ ۱۹۹) به نقل از شاگرد وی ابوالحسن علی‌بن زید بیهقی (د ۵۶۵ ق / ۱۱۷۰م) آورده‌اند (نیز نک‍ : جواد، ۶۹). بیهقی که چندی به خدمت او می‌رفته و نزدش ادب می‌آموخته، او را دانشمندی ادیب، ذوفنون، زاهد و وارسته معرفی می‌کند و می‌گوید که در روزگار وی دانشمندی نبود که جرعه نوش چشمه‌سار دانش او نباشد. در همین گزارش از آثار او، غزلی در ۱۱ بیت که با وصف بهار آغاز شده و نیز قطعه‌ای در تهنیت عید قربان خطاب به یکی از صاحب منصبان آمده است. ابن شهرآشوب خطبهٔ منظومی در ۳۰ بیت از او نقل کرده که به شیوهٔ تحمیدیه‌های آغاز خطبهٔ جمعه و عیدین مشتمل بر حمد و ثنای خدا و مدح پیامبر اکرم (ص) و دوازده امام (ع) است (۲۷۸/۱ ـ ۲۷۹؛ نیز نک‍ : جواد، ۷۰). صاحب *اعیان الشیعه* (امین، ۲۸۶/۸) تاریخ وفات ابن‌هیصم را حدود ۵۰۰ ق ذکر کرده است، اما با توجه به اینکه ابوالحسن بیهقی که سالهای متمادی نزد او شاگردی کرده، متولد ۴۹۹ ق بوده است (نک‍ : یاقوت، ۲۲۰/۱۳)، ابن‌هیصم دست کم تا ۵۲۰ یا۵۳۰ ق باید زنده بوده باشد.

بارع هروی (د ۵۲۴ ق / ۱۱۳۰م) که از ادبای هم‌روزگار ابن‌هیصم است، او را امام مجدالدین علی‌بن هیصم خوانده است (نک‍ : کردعلی، ۲۹۲). ابن شهرآشوب (۲۷۸/۱) و قفطی (۶۰/۱) نیز او را علی‌بن هیصم نامیده‌اند، اما یاقوت (۲۷۷/۱۳) نام پدر و نیای او و نسبت «هروی» و لقب صدرالاسلام را بر نام او افزوده است. از این‌رو در نوشته‌های بعضی از محققان معاصر اطلاعات مربوط به زندگی‌نامهٔ وی با اطلاعات مربوط به علی‌بن عبدالله هروی که در اوایل سدهٔ ۴ ق از

هرات به بغداد رفته و از ابوسعید عثمان‌بن سعید دارمی (د ۲۸۰ ق) روایت حدیث می‌کرده (خطیب، ۵/۱۲؛ نیز نک: ذهبی، ۶۲۱/۲ ـ ۶۲۲، ۹۷۱/۳ ـ ۹۷۲)، خلط شده است (نک: بستانی، ۱۳۰/۴؛ کحاله، ۱۴۱/۷).

آثار: به گفتهٔ ابوالحسن بیهقی (یاقوت، همانجا)، ابن‌هیصم تألیفات و تصنیفات فراوانی داشته که وی از آن میان به نام ۷ اثر اشاره کرده است: ۱. *البسملة*؛ ۲. *تصفیة القلوب*؛ ۳. *دیوان شعر*، که ظاهراً ابن شهرآشوب نسخه‌ای از آن را در دست داشته است؛ ۴. *عقود الجواهر*، که نسخه‌ای از آن در اختیار قفطی بوده و از مطلبی که وی از این کتاب نقل کرده، بر می‌آید که این اثر یک جُنگ ادبی بوده است (نک: ۶۰/۱ ـ ۶۱)؛ ۵. *لطائف النکت*؛ ۶. *مفتاح البلاغة*؛ ۷. نهج الرشاد. با تأمل در عناوین مزبور می‌توان دریافت که ابن‌هیصم در زمینه‌های ادب، بلاغت، شعر و همچنین فقه و عرفان صاحب نظر بوده است. شاید یکی از علل مفقود شدن یا ناشناخته ماندن آثار وی آن بوده باشد که آثار وی نوعاً به صورت رساله‌های کم حجم بوده و آنها را به شاگردان می‌داده است. چنانکه ظاهراً ابوالحسن بیهقی چند فقره از تألیفات استادش را در اختیار داشته است.

مآخذ: ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *المناقب*، قم، المطبعة العلمیّة؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بستانی؛ جواد، مصطفی، «اقول فی المقول»، مجلة *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۳ ق / ۱۹۴۴م؛ ج ۱۹، شم ۱ و ۲؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *المحمدون من الشعراء*، به کوشش محمد عبدالستارخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷م؛ کردعلی، محمد، «طرائف فارس»، مجلة *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲م، ج ۱۷، شم ۷ و ۸؛ یاقوت، *ادبا*.

محمدجواد شمس نی‌ریزی

اِبْنِ یاسَمین، ابو محمد عبدالله بن محمد بن حجّاج اشبیلی مراکشی (د اواخر ۶۰۰ یا ۶۰۱ ق/۱۲۰۴ م)، ادیب، کاتب و ریاضی‌دان. یاسمین نام مادر وی بود و از آنجا که عبدالله همچون مادر سیه چرده بود، به‌او منسوب شده است (ابن سعید، ۴۲). برخی از معاصران مانند بروکلمان (GAL, I / 621) و به‌تبع او سارتن (۱۵۲۲/۲) احتمالاً بر اساس ضبط نادرست فهرستهای نسخ خطی، او را ابن یاسمینی خوانده‌اند (قس: خدیویه، ۲۱۵/۵). ابن یاسمین از مردم فاس بوده و نسبش به‌بربرهای بنی حجاج، ساکن قلعهٔ فندلاوه، می‌رسیده است (ابن ابار، ۹۲۳/۲؛ ابن ابی زرع، ۳۹). ابن سعید اندلسی (همانجا) گزارش نسبتاً مشروحی از زندگانی وی به‌دست داده است. به‌گفتهٔ او، ابن یاسمین در اشبیلیه پرورش یافت و به‌کسب علم پرداخت. او تحصیل علوم را با فقه آغاز کرد، آنگاه به توثیق (تنظیم اسناد معاملات، عقود و ایقاعات) پرداخت و در این کار از مشاهیر روزگار خود شد. سپس به‌نظم و نثر و فنون ادبی روی آورد تا آنجا که وی را از ادیبان و کاتبان بزرگ عصر شمرده‌اند (همانجا). آنچه دربارهٔ فقاهت ابن یاسمین گفته شده، بی آنکه به‌مذهب فقهی او اشارتی رود، از سوی منابع دیگر نیز تأیید گردیده است (ابن ابی زرع، همانجا). از استادان او تنها ابوعبدالله بن قاسم را که به او علم حساب آموخت،نام برده‌اند (ابن ابار، همانجا).

ابن یاسمین از اشبیلیه به‌فاس رفته و در آنجا به‌خدمت یعقوب المنصور (حک ۵۸۰ ـ ۵۹۵ ق) و فرزندش محمد الناصر (حک ۵۹۵ ـ ۶۱۱ ق)، از امرای موحدون، پیوسته است. این سفر می‌بایست پس از ۵۸۷ ق انجام گرفته باشد، زیرا وی تا این سال در اشبیلیه به‌تدریس *ارجوزهٔ* خود سرگرم بوده است (ابن ابار، ابن ابی زرع، همانجاها). مبهم‌ترین نکته در زندگانی ابن یاسمین مرگ اوست. او را در ۶۰۱ یا اواخر ۶۰۰ ق در خانه‌اش (در مراکش) کشته یافتند (ابن ابار، همانجا). ابن سعید اندلسی (ص ۴۳، ۴۵، ۴۶) ضمن نقل گفتهٔ جماعتی از طلاب دربارهٔ هیأت جسد او به‌ذکر اشعار و سخنانی از ابن یاسمین دربارهٔ امردان پرداخته و بدین وسیله خواسته میان نحوهٔ مرگ او و این اشعار ارتباطی برقرار کند. جای شگفتی است که ابن سعید اندلسی از تبحر ابن یاسمین در ریاضیات و *ارجوزه‌ای* که دربارهٔ جبر و مقابله سروده، یادی نکرده و تنها به‌ذکر ابیاتی از وی، متضمن مطالب مستهجن و ابیاتی در مدح المنصور والناصر بسنده کرده است (ص ۴۷).

آثار: ابن یاسمین شاعری توانا و ریاضی‌دانی قابل بود. آنچه از او به‌یادگار مانده، بیانگر تسلط او بر این دو فن است. از آثار ابن یاسمین چیزی به چاپ نرسیده است، فقط طوقان (ص ۱۴۲ ـ ۱۴۶) با استفاده از دو نسخهٔ خطی (یکی موجود در مکتبة الخالدیهٔ قدس شریف که شرح ابن هائم بر *ارجوزهٔ* اوست و دیگر نسخه‌ای که عبدالله کنون در اختیار او گذاشته)، *ارجوزهٔ* او را اجمالاً معرفی کرده است. آثار خطی به‌جا مانده از او اینهاست: ۱. *ارجوزة فی الجبر والمقابلة* یا *ارجوزة الیاسمینیة*. نسخه‌هایی ازاین اثردر خدیویه (خدیویه،همانجا)، طائف(فهرس، ۳۸۸ـ۳۸۹)،چستربیتی(آربری،I/28, II/105, VI/101)، موزهٔ بریتانیا (ریو، 759) و چند جای دیگر موجود است (GAL، همانجا؛ GAL, S, I / 585). *ارجوزهٔ* ابن یاسمین تا قرنها بعد همچنان مورد توجه بوده و شرحهای بسیاری بر آن نوشته شده که نسخه‌هایی از آنها در دست است. شرحهای مهم این *ارجوزه* اینهاست: شرح عراقی (د ۸۲۶ ق) به‌نام *المعین علی فهم ارجوزة ابن الیاسمین*، شرح سبط ماردینی به‌نام *اللمعة الماردینیة فی شرح الیاسمینیة*، شرح ابن هائم که در ۷۸۹ ق در مکه نوشته شده (حاجی خلیفه، ۶۳/۱) و شرح قلصادی (مقری، ۴۴۵/۳؛ برای شروح دیگر و نسخه‌های خطی موجود آنها، نک: GAL, GAL,S، همانجاها)؛ ۲. *ارجوزة مشتملة علی اعمال الجذور*، نسخه‌هایی از این اثر در ایاصوفیه (GAL, S، همانجا)، خدیویه (خدیویه، همانجا) موجود است. نسخه‌ای که بروکلمان از این اثر در اسکوریال یاد کرده (GAL, S،همانجا)، گویا همان *ارجوزة فی الجبر* اوست(ESC[1], I/379)؛ ۳. *تنقیح الافکار فی العلم برسوم الغبار*.

نسخه‌ای از این اثر در اسکندریه (GAL، همانجا) موجود است و ظاهراً همه یا بخشی از این کتاب است که با اندک فرقی در نام آن، به‌دنبالهٔ نسخهٔ *ارجوزة الیاسمینیة* موزهٔ بریتانیا (ریو، همانجا) نیز آمده است.

ابن قنفذ (ص ۳۰۳) به‌اثری از او با عنوان *العدد* نیز اشاره می‌کند که یافت نشده و احتمال دارد همان *ارجوزهٔ* وی باشد.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن ابی زرع، علی، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، *الغصون الیانعة فی محاسن شعراء المائة السابعة*، به‌کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، دارالمعارف بمصر؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، *الوفیات*، به‌کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلام حسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ طوقان، قدری حافظ، *تراث العرب العلمی*، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ *فهرس المخطوطات العربیة بمکتبة عبدالله بن العباس بمدینة الطائف*، به‌کوشش عثمان محمود حسین، کویت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ نیز:
Arberry; ESC[1]; GAL; GAL,S; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

محمد سعید حنایی کاشانی

اِبْنِ یَزْداد، شهرت چند تن از خاندانی ایرانی که در سده‌های ۲ ـ ۴ ق / ۸ ـ ۱۰ م در عرصهٔ سیاست و علم و ادب عصر عباسیان به مقامات مهمی دست یافتند. قدیم‌ترین اطلاعات مربوط به این خاندان در اشعاری که بحتری (د ۲۸۴ ق / ۸۹۷ م) در مدحشان سروده و آنان را بنو سُوَید و بنویزداد خوانده، آمده است (۱/۲۸۳، ۶۵۹/۲، ۱۱۲۴، ۱۳۲۴) و چنانکه از این اشعار برمی‌آید، خاندان بنوسوید از شهر مرو شاهجان (در خراسان) بوده‌اند (همو، ۸۶۱/۲، ۱۳۲۴) و از این رو به مروزی شهرت یافته‌اند.

نیاکان بنویزداد زرتشتی بودند. به گفتهٔ ابن طقطقی نخستین کس از آنان که اسلام آورد، سوید نام یافت. وی که در کودکی پدرش را از دست داده بود، برای آموزش به یکی از دبیران ایرانی سپرده شد. پس از فراگیری بسیاری از آداب دیوانی ایران پیش از اسلام، به عنوان کاتب در دیوان مرو مشغول کار گشت و به تدریج صاحب عنوان و مال شد (ص ۲۲۷ ـ ۲۲۸). به گفتهٔ بحتری آن دسته از اخلاف سوید که از نسل یزداد، پسر او (ساکن در مرو) بودند، بنو یزداد نامیده شدند و هر یک از آنان نیز به ابن یزداد شهرت یافتند. شاخص‌ترین چهره‌های این خاندان اینانند:

۱. ابوعبدالله محمدبن یزداد بن سوید مروزی (د ۲۳۰ ق / ۸۴۵ م)، ادیب، شاعر، کاتب و به روایتی وزیر مأمون، خلیفهٔ عباسی. وی در مرو به دنیا آمد. از دوران جوانی او آگاهی چندانی در دست نیست. محمد احتمالاً در دوران استقرار مأمون در مرو (۱۹۳ ـ ۲۰۲ ق / ۸۰۹ ـ ۸۱۷ م) به دست او اسلام آورده، زیرا روایتی در دست است که در آن از او با عنوان «مولی مأمون» یاد شده است (*مجمل التواریخ*، ۳۵۶). همچنین می‌توان احتمال داد که او از جمله کسانی بوده که همراه مأمون از خراسان به بغداد رفته‌اند. محمد در بغداد هنگامی که بزرگانی چون فضل بن سهل، احمد بن‌ابی خالد احول، احمد بن یوسف، ابو عبادة ثابت بن یحیی بن یسار و عمرو بن مسعدة بن صول به ترتیب متصدی مقام وزارت در عصر مأمون بودند، عهده‌دار سمت کتابت در دیوان بود. پس از آنان محمدبن یزداد و فضل بن مروان در اواخر عمر مأمون (۲۱۷ ق به بعد) در او نفوذ یافتند و از دیگران پیش افتادند (نک: مسعودی، مروج، ۷/۳؛ *التنبیه*، ۳۰۴ ـ ۳۰۵). دربارهٔ آخرین منصب او منابع متفق القول نیستند. بنابر برخی روایات محمدبن یزداد در اواخر دوران مأمون سمت وزارت یافت (همانجا؛ مرزبانی، ۳۶۳؛ ابن عمرانی، ۶۶)، اما براساس روایات دیگر مأمون پس از فضل بن سهل یا حسن بن سهل منصب وزارت را حذف کرد و دیگر کسی را به این مقام نگماشت (مسعودی، همان، ۳۰۴؛ *العیون*، ۳۷۹/۳). به گفتهٔ مسعودی این اختلاف نظر مورخان از شیوهٔ خلافت مأمون سرچشمه می‌گرفت، زیرا پس از فضل بن سهل وی شخصاً به رتق و فتق امور می‌پرداخت و به کاتبانش منصب وزارت یا لقب وزیر نمی‌داد (همانجاها). از این رو اگر هم منصب وزارت محمدبن یزداد صحیح باشد، اختیاراتی بیش از آنچه بعدها برای «وزیر تنفیذ» (در مقابل وزیر تفویض) برشمرده شده، برعهده نداشته است.

محمد در سفری که مأمون عزم غزای روم داشت، همراه او بود. مأمون در همین سفر بیمار شد و در گذشت (طبری، ۶۵۲/۸ ـ ۶۵۳؛ ابوعلی مسکویه، ۴۶۸/۶ ـ ۴۶۹) و به روایتی، نامه‌ای که وی در آخرین روزهای عمرش در باب ولیعهدی ابواسحق المعتصم نوشت، اثر محمدبن یزداد بود (همو، ۴۶۶/۶). با آغاز خلافت المعتصم در ۲۱۸ ق محمد معزول شد و سرانجام پس از سالها خانه‌نشینی در ۲۳۰ ق در سامرا جان سپرد (صفدی، ۲۱۴/۵).

محمد در ادب و شعر نیز دست داشت و شعری که وی در رثای مأمون سروده، شهرت یافته است. نمونه‌هایی از اشعار او را می‌توان در آثار نویسندگان سده‌های بعد یافت (مرزبانی، صفدی، همانجاها). از آثار اوست: ۱. کتاب *رسائل*؛ ۲. دیوان شعر (ابن ندیم، ۱۳۸). گفته‌اند وی شعر اندک می‌سروده است (همو، ۱۹۱).

۲. ابوصالح عبدالله بن محمدبن یزداد بن سوید (د ۲۶۱ ق / ۸۷۵ م)، کاتب، شاعر، مورخ، وزیر مستعین و مهتدی عباسی. شهرت او از دوران خلافت متوکل (۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق / ۸۴۷ ـ ۸۶۱ م) آغاز شد و به رغم سعایت دشمنان، مورد اعتماد خلیفه بود (ابن ابار، ۱۶۶). وی از جمله کاتبانی بود که در ۲۴۳ ـ ۲۴۴ ق به همراه المتوکل به دمشق سفر کردند (نک: ابن عساکر، ذیل عبدالله بن محمدبن یزداد). از روایت طبری (۲۱۷/۹) برمی‌آید که ریاست «دیوان زمام ضیاع» در ۲۴۵ ق با او بوده و ظاهراً در کنار این مسئولیت منصب مهم‌تری نیز برعهده داشته است، زیرا همو یادآور می‌شود که ابوصالح شخصی را به نیابت خود بردیوان مذکور گماشته بوده است (همانجا). به هنگام کشته شدن متوکل (۲۴۷ ق)، به سبب مأموریتی که از جانب خلیفه برعهده داشت،

در فارس به سر می‌برد. در آغاز خلافت المستعین (۲۴۸ ق) وزیر وقت، احمدبن خصیب او را از فارس به سامرا فرا خواند (ابن ابار، همانجا)، ، اما وزارت احمدبن خصیب به سبب مخالفت ترکان بیش از ۲ ماه دوام نیاورد و او در جمادی الاول ۲۴۸ عزل و تبعید شد (طبری، ۲۵۹/۹؛ ابن عساکر، همانجا؛ ابن طقطقی، ۲۴۲؛ یعقوبی، ۴۹۴/۲). در مورد وزیر بعدی المستعین، منابع اتفاق نظر ندارند. به گفتهٔ مؤلفان سده‌های ۷ تا ۸ ق / ۱۳ تا ۱۴ م که بسیار جای تردید است، مستعین، ابوصالح را به جانشینی ابن خصیب گماشت. بنابر نقل همین منابع وی نیز پس از مدتی بسیار کوتاه به علت مخالفت ترکان متواری گشت و خلیفه شجاع بن قاسم را به جای او نشاند، اما پس از کشته شدن شجاع، وزارت مجدداً به ابوصالح عبدالله محول شد (ابن ابار، همانجا؛ ذهبی، ۳۳۹/۱۲؛ صفدی، ۴۹۴/۱۷؛ قس: ابن طقطقی، همانجا، که تنها از وزارت اول او سخن گفته). در برابر این روایات، طبری تصریح کرده است که پس از عزل احمدبن خصیب، اوتامش در ۲۴۸ ق به وزارت رسید و با کاتبش شجاع زمام امور را در دست گرفت و تنها پس از قتل این دو (۲۴۹ ق / ۸۶۳م) بود که مستعین، ابوصالح را به وزارت منصوب کرد (۲۶۳/۹ ـ ۲۶۴). یعقوبی نیز بدون اشاره به وزارت ابوصالح، اوتامش را جانشین ابن خصیب ذکر می‌کند (۲/ ۴۹۴، ۴۹۶).

ابوصالح دردوران وزارتش درتنظیم مالیه و مقابله با افزون خواهی ترکان کوشش بسیار کرد. چنین به‌نظر می‌رسد که وی درصدد بود تا با محدود کردن اقطاعاتی که در اختیار سرداران ترک قرار داشت، موجبات کاهش قدرت ایشان را فراهم آورد. به‌همین سبب با تهدید بغای صغیر که پس از مرگ بغای کبیر و اوتامش از اقتدار بسیار برخوردار بود، مواجه شد و پس از ۴ ماه وزارت جهت حفظ جان خویش از سامرا به‌بغداد گریخت و پنهان شد (طبری، ۲۶۴/۹؛ ذهبی، ۳۳۹/۱۲ ـ ۳۴۰؛ صفدی، ابن طقطقی، همانجاها).

پس از معزول شدن مستعین توسط ترکان و آغاز خلافت معتز، ابوصالح هنوز از چنان اعتباری برخوردار بود که خلیفه درصدد برآمد تا او را به‌وزارت بگمارد، اما مخالفت ترکان با او و تمایل آنان به‌جعفر ابن‌محمود اسکافی مانع از این کار شد (طبری، ۳۸۸/۹). ابوصالح از این پس به‌جمع یاران صالح بن وصیف که با عزل معتز، مهتدی را به‌خلافت رسانده بود، پیوست و در دسته‌بندیها و دسیسه‌های معمول در دستگاه خلافت شرکت می‌جست (همو، ۳۹۸/۹، ۴۴۰ ـ ۴۴۱). ظاهراً این تغییر مشی در ارتقای منزلتش بی‌تأثیر نبوده، زیرا نه تنها طبری (۴۴۰/۹) او را یکی از دبیران بزرگ این دوره خوانده است، بلکه شماری از مورخان نیز از او به‌عنوان وزیر مهتدی یاد کرده‌اند (*مجمل التواریخ*، ۳۶۵؛ ابن کثیر، ۲۶/۱۱)، اما این بار نیز منزلت والای او چندان نپایید و با ورود موسی بن بغا به‌سامرا به‌قصد جلوگیری از تغییر خلیفه و گریختن صالح بن وصیف، ابوصالح در ۲۵۶ ق دستگیر شد (طبری، ۴۳۸/۹ ـ ۴۴۰؛ ابن کثیر، همانجا). دربارهٔ وقایع زندگانی او پس از دستگیری چیزی نمی‌دانیم و آنچه ابن کثیر (همانجا) در باب رهایی او و ادامهٔ کارش به‌عنوان وزیر مهتدی آورده، نیز مورد تأیید منابع دیگر نیست. برخی گفته‌اند که ابوصالح در رجب ۲۶۱ در حال اختفا در بغداد درگذشت. پس از انتشار خبر مرگ وی، برای اطمینان از صحت این خبر قبرش را شکافتند و مجدداً او را به‌خاک سپردند (ابن عساکر، همانجا؛ صفدی، ۴۹۴/۱۷ ـ ۴۹۵). از این مطلب می‌توان دریافت که سالهای پایانی عمر وی نیز به‌آرامش نگذشته است.

ابن عبدربه (۱۷۰/۴) وی را از کسانی شمرده که شایستهٔ ورود به‌کار دبیری نبوده‌اند و ابن ابار (ص ۱۶۵) نیز او را ناتوان در کتابت خوانده است. با این حال، تردید نیست که ابوصالح در نظم و نثر دست داشت و از نزدیکان و مشوّقان بحتری شاعر بود (صولی، *اخبار البحتری*، ۱۱۳، ۱۱۵ ـ ۱۱۶) و در *دیوان* این شاعر اشعاری در مدح وی وجود دارد (نک: ۱/ ۲۸۲ ـ ۲۸۴، ۶۵۸/۲ ـ ۶۶۱، ۶۸۵،جم.).

آثار شناخته شدهٔ او اینهاست: *کتاب الرسائل* (ابن ندیم، همانجا)؛ *دیوان* شعر در ۳۰ برگ (همو، ۱۹۲). این *دیوان* در دست نیست، ولی نمونه‌هایی از اشعار او را در آثار دیگران می‌توان یافت (مرزبانی، ۳۸۹؛ ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، ۳۴۰/۱۲)؛ *کتاب التاریخ* (ابن ندیم، ۱۳۸). ابن ندیم (همانجا) از اثری دیگر از او با عنوان *کتاب البارع* نام برده که فرزندش ابواحمد [بن] عبدالله بن محمد بن یزداد آن را تکمیل کرده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

۳. ابواحمد [بن] عبدالله بن محمد بن یزداد بن سوید (د بعد از ۳۰۰ ق / ۹۱۳ م)، کاتب و مورخ. از نام، مراتب علمی و زمان ورودش به‌امور دیوانی اطلاعی در دست نیست. در عصر معتضد عباسی (۲۷۹ ـ ۲۸۹ ق) به‌دبیری اشتغال داشت (صابی، ۱۲ ـ ۱۳). به‌گفتهٔ ابن ندیم (همانجا) وی *کتاب البارع* پدرش را تکمیل کرد و حوادث مربوط به‌سالهای پس از ۲۶۱ ق تا سال ۳۰۰ ق را بر آن افزود.

۴. ابومحمد یزداد بن عبدالرحمن بن محمد بن یزداد بن سوید (د ۳۲۷ ق / ۹۳۹ م)، محدّث و کاتب. وی از ابوسعید اشجّ و محمدبن مثنی عنزی و زبیر بن بکّار حدیث استماع کرد و شماری از محدثان نام‌آور از جمله دارقطنی، ابن شاهین و دیگران از او حدیث روایت کرده‌اند. ابومحمد نیز با سمت دبیری به‌خدمت تشکیلات اداری عباسیان درآمد و سرانجام در دوران خلافت الراضی درگذشت (خطیب، ۳۵۵/۱۴ ـ ۳۵۶؛ صولی، *الاوراق*، ۱۲۳).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به‌کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، استانبول، شم ۶/۲۸۵۷؛ ابن عمرانی، محمدبن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به‌کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۶۳ ش؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به‌کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به‌کوشش دخویه ،لیدن، ۱۸۶۹ م؛ بحتری، *دیوان*، به‌کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و صالح السمر، بیروت، ۱۴۰۴ ق /

۱۹۸۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، *الوزراء*، به‌کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، ج ۵، به‌کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ همو، همان، ج ۱۷، به‌کوشش دُرُتیا کراوولسکی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار البحتری*، به‌کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ همو، *الاوراق، اخبارالراضی بالله*، به‌کوشش هیورث ـ دن، قاهره، ۱۹۳۵ م؛ طبری، *تاریخ؛ العیون والحدائق*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹ م؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به‌کوشش ملک‌الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به‌کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دارالصعب؛ همو، *مروج الذهب*، به‌کوشش و ترجمهٔ باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۳ م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م.

محمد علی کاظم بیکی

اِبْنِ یَزیدی، ابو عبدالرحمن عبدالله بن یحیی بن مبارک بن مغیرهٔ عَدَوی، ادیب و مُقری بغدادی در سده‌های ۲ و ۳ ق / ۸ و ۹ م. پدرش ابومحمد یحیی معروف به یزیدی (ﻫ م)، ادیب و قاری مشهور بصره (از قاریان چهاردهگانـه) است که در بغداد سکنی گزیده بود. عبدالله در بغداد نشأت یافت و نزد استادانی از جمله پدرش به فراگیری علم پرداخت (نک: دنبالهٔ مقاله). یحیی بن زیاد فرّاء، از پیشوایان مکتب نحوی کوفه، از استادان دیگر اوست (خطیب، ۱۹۹/۱۰). در واقع ابن یزیدی با هر دو مکتب بصره و کوفه آشنایی کافی داشت.

ادیبان نزدیک به عصرش او را در لغت و ادب عرب چیره‌دست خوانده‌اند (نک: زبیدی، ۶۵، ۷۶؛ ابن ندیم، ۵۶؛ خطیب، همانجا) و ظاهراً او به کاربردهای ادبیات در علوم قرآنی توجه ویژه‌ای داشته است. ثعلب، نحوی مشهور کوفی، یادآور شده که در میان شاگردان فرّاء کسی را به خصوص دربارهٔ قرآن و مسائل مربوط به آن، داناتر از ابن یزیدی ندیده است (خطیب، همانجا). او همچون پدر، افزون بر ادبیات، به قرائت نیز توجه داشت و قرائت ابوعمروبن علا را عرضاً و سماعاً از پدرش فرا گرفت و آن را در نسخه‌ای ضبط کرد (ابن جزری، ۴۶۳/۱). روایت ابن یزیدی از پدرش از ابو عمرو بن علا تا سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م همواره مورد توجه اهل قرائت بوده است (نک: ابن مجاهد، ۱۳۵؛ ابن خالویه، ۱۵۶؛ ابن مهران، ۱۶۱، جم؛ ابن زنجله، ۱۵۵؛ ابن جزری، همانجا، به نقل از *جامع البیان* ابو عمرودانی، *الکامل* هذلی، *الکفایة* ابو العز قلانسی و*الغایة* ابو العلاء همدانی). اگرچه ابو عمرودانی او را از اجلّ راویان این قرائت شمرده (ابن جزری، همانجا)، ولی روایت او در برابر دو راوی مشهور یزیدی، دوری و سوسی، متروک شده است. نگرش بر مندرجات کتاب *غریب القرآن* علاوه بر اثبات تبحر او در ادب، وسعت آگاهی او را از قرائات نشان می‌دهد و روشن می‌سازد که وی جز قرائت ابوعمرو با دیگر قرائات رایج نیز آشنا بوده است. از شاگردان او در ادب باید از برادر زاده‌اش فضل بن محمد (خطیب، همانجا) و ابوعمران موسی بن سلمهٔ نحوی (ابن انباری، ۱۲۹) نام برد. در قرائت نیز دوبرادر زاده‌اش عباس و عبدالله پسران محمد، همچنین احمدبن ابراهیم وراق، جعفر بن محمد ادمی و بکران بن احمد از او روایت کرده‌اند (ابن جزری، همانجا).

در منابع کهن به سال وفات ابن یزیدی اشاره نشده، ولی در برخی منابع متأخر سال ۲۳۷ ق / ۸۵۱ م به عنوان تاریخ تقریبی داده شده است (مثلاً نک: بغدادی، ۴۴۰/۱) که با توجه به برخی قراین مانند روایت غیر مستقیم محمدبن عباس یزیدی (د ۳۱۰ ق) در اسناد کتاب *غریب القرآن* از او چندان دور از واقع نمی‌نماید

مهم‌ترین اثر او *غریب القرآن* است که به کوشش محمد سلیم حاج در بیروت (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م) و بار دیگر به کوشش عبدالرزاق حسین در همانجا (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده و هر دو چاپ براساس نسخهٔ کتابخانهٔ کوپریلی صورت گرفته است. مؤلف در این اثر بیشتر به شیوه‌ای لغوی به بحث در غرایب قرآن پرداخته و گه گاه در آن به آیات، احادیث، امثال و اشعار استشهاد کرده است. این کتاب از کهن‌ترین متون بازمانده دربارهٔ غرایب قرآن و از این حیث حائز اهمیت است (برای مقایسهٔ سبک آن با چند کتاب *غریب القرآن* از مؤلفان دیگر، نک: سلیم حاج، ۳۶-۴۴).

گزارشهای متعددی از تداول این کتاب به‌ویژه درسده‌های ۶ و ۷ ق در مشرق و مغرب دردست است (نک: ابن خیر، ۶۷؛ ابن جوزی، جم؛ رعینی، ۴۳؛ قفطی، ۱۵۱/۲). قفطی (همانجا) گوید: ابوسیف قزوینی معتزلی تصور کرده که *غریب القرآن* از تألیفات پدر ابن یزیدی بوده است. این تصور برای ابن خیر اشبیلی (همانجا) نیز پیش آمده، اما شبهه‌ای که برای بروکلمان (GAL,S,I/942) و به تبع او سزگین (GAS,I/49) پدید آمده است، ظاهراً ناشی از برداشتی غیر دقیق از عبارت صفحهٔ عنوان نسخهٔ کوپریلی شم ۲۰۵ (روایة ابی عبدالله محمدبن عباس... عن عمه الفضل بن محمد وعمه) بوده است (برای اثبات انتساب کتاب به ابن یزیدی، نک: سلیم حاج، ۱۸-۲۱؛ حسین، ۷-۱۰).

ابن ندیم (ص ۳۸، ۵۶) و خطیب بغدادی (همانجا) به اثر دیگری از او با عنوان *الوقف والابتداء* در علم قرائت، اشاره کرده‌اند و یاقوت کتابی با همین عنوان را به پدر او نسبت داده است (۳۱/۱۹؛ برای جایگاه این اثر در میان آثار تألیف شده در این موضوع، نک: مرعشلی، ۶۱-۶۲). دیگر از آثار او *اقامة اللسان علی المنطق* و کتابی مختصر در نحو را باید ذکر کرد (ابن ندیم، ۵۶؛ خطیب، همانجا).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن‌جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر*، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن زنجله، عبدالرحمن بن محمد، *حجة القراءات*، به کوشش سعید افغانی، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن مجاهد، احمدبن موسی، *السبعة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن یزیدی، عبدالله بن یحیی، *غریب القرآن*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ کوپریلی استانبول، شم ۲۰۵؛ بغدادی، هدیه؛ حسین، عبدالرزاق، مقدمهٔ *غریب القرآن* ابن یزیدی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ*

بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ رعینی، علی بن محمد، برنامج، به کوشش ابراهیم شبوح، دمشق، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲ م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ سلیم حاج، محمد، مقدمه بر *غریب القرآن* ابن یزیدی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، مقدمه بر *المکتفی* ابوعمرودانی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:
GAL, S; GAS.
بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ یَعیش، نک: مندس، آلوارو.

اِبْنِ یَعیش، شهرت چند تن از دانشمندان اندلسی که بیشتر به ترجمه یا شرح آثار پزشکی و فلسفی پرداخته‌اند. احوال و آثار ۳ تن از آنان به شرح زیر است:

۱. **ابوربیع سلیمان بن ابراهیم بن یعیش** (د ۷۴۶ ق/۱۳۴۵ م)، پزشک و مترجم اشبیلی که از او آثاری به زبان عربی بر جای مانده است (اشتاین اشنایدر، 167؛ EI²).

آثار: ۱. شرحی بر شرح ابن عزرا (ه‍ م) بر *اسفار خمسه*[1]، بخشهایی از این شرح احتمالاً توسط یعقوب اَلقَنْدَری به عبری ترجمه شده است (اشتاین اشنایدر، همانجا)؛ ۲. شرحی مفصل بر قانون ابن سینا (نک: همانجاها؛ *جودائیکا*، X/420, XV/1328). به گفتهٔ اشتاین اشنایدر (همانجا) نسخه‌ای از این شرح که ۶ مجلد را در بر می‌گرفته، زمانی دراز پیش از این در فاس مراکش وجود داشته، ولی اکنون در دست نیست. به رغم اهمیتی که این شرح می‌تواند داشته باشد، در آثار اسلامی یادی از آن نشده است، از این رو بعید نیست که نسخهٔ مزبور یکی از نسخ شرح *قانون* نوشتهٔ ابن نفیس (ه‍ م) باشد که به تصحیف، ابن یعیش نوشته شده است. بخشی از این شرح *قانون* پس از تصحیحات بسیار مؤلفش، در زمان حیات وی به دست یوسف بن نَهْمیا ابن ابراهام به خط عبری نوشته شد که نسخه‌ای از آن در مونیخ نگهداری می‌شود. همچنین اختصاری از شرح ابوربیع بر کتاب نخست *قانون* توسط یاکوب کافانتون[2] نوشته شده و نسخه‌ای از آن در پاریس موجود است (همانجا)؛ ۳. «فرهنگ واژه‌های دشوار اشعار عربی» (همانجا؛ EI²). نسخه‌هایی از این نوشته در اسکوریال و هامبورگ موجود است. ممکن است این کتاب از آنِ فرزند ابوربیع باشد (اشتاین اشنایدر، همانجا).

۲. **داوود بن سلیمان بن یعیش،** مترجم اشبیلی که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۴ م به ترجمهٔ آثار عربی به عبری می‌پرداخت. به احتمال بسیار وی فرزند ابوربیع سلیمان بن یعیش بوده و در ۱۳۷۳ م در گذشته است.

آثار: ترجمهٔ رساله‌ای یونانی در باب تدبیر منزل. ابن یعیش این رساله را از روی ترجمهٔ عربی آن که کتاب بروسون[3] *فی‌تدبیر الرجل لمنزله* نام دارد، به عبری برگردانده است. اصل یونانی این کتاب از میان رفته، اما ترجمه‌های عربی، عبری و لاتینی آن در دست است. این ترجمه‌ها (به ویژه ترجمهٔ عربی) بر فرهنگ سده‌های میانه تأثیر نهاد. این اثر به همراه ترجمه‌های عربی و لاتینی آن در ۱۹۲۸ م توسط مارتین پلسنر[4] به چاپ رسیده است (نک: سارتن، III(2)/1373-1374).

۳. **باروخ بن اسحاق بن یعیش،** فیلسوف و مترجم سدهٔ ۱۵ م. وی احتمالاً در اندلس زاده شد و بیشتر عمر خود را در ایتالیا گذراند و در همانجا درگذشت. او زبانهای عبری، عربی و لاتینی را می‌دانست.

آثار: ۱. شرحی بر *ادویهٔ قلبیهٔ* ابن سینا در ۱۰ فصل به زبان عبری که در آن از سخنان ارسطو و ابن رشد نیز بهره برده است. ابن یعیش بر نخستین ترجمهٔ عبری این اثر شرح نوشته است (نک: *جودائیکا*، III/959, XVI/704)؛ ۲. ترجمهٔ *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو از لاتینی به عبری. وی‌این ترجمه رابه درخواست سامونل زرفاتی[5] درحدود سال ۱۴۸۵ م انجام داد. ابن یعیش در پیش‌گفتار این برگردان نوشته است که به سبب نادرستی و آشفتگی متن عربی *مابعدالطبیعه*، در ترجمه از متن لاتین استفاده کرده است. شاید این اثر شامل ترجمهٔ مقدمهٔ فارابی بر کتاب ارسطو با عنوان *فی اغراض ارسطو فی کتاب ما بعد الطبیعة* نیز باشد (نک: همان، XVI/704؛ قس: XV/1322).

گویا وی در ترجمهٔ شرح لاتینی *اخلاق* ارسطو به عبری دست داشته است. شایان ذکر است که شرح ۴ کتاب عهد عتیق شامل «غزل غزلهای سلیمان»، «جامعهٔ سلیمان»، «امثال سلیمان» و «ایوب» که با عنوان مکور *باروخ* و به نام باروخ بن یعیش در ۱۵۷۶ م در قسطنطنیه به چاپ رسیده، از او نیست و توسط یکی از نوادگانش که همنام وی بوده، نوشته شده است (همان، XVI/704).

مآخذ:
EI²; *Judaica*; Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1948; Steinschneider, Moritz, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt, 1902.
یونس کرامتی

اِبْنِ یَعیش، ابوالبقاء موفق الدین یعیش بن علی بن یعیش اسدی (۵۵۳ - ۶۴۳ ق/ ۱۱۵۸ - ۱۲۴۵ م)، نحوی و مُقری. وی را ابن صائغ (یا صانع) نیز خوانده‌اند (نک: ابن خلکان، ۴۷/۷؛ ابوالفداء، ۱۷۴/۳؛ سیوطی، ۳۵۱/۲). بیشترین آگاهی ما از زندگی وی محدود به اخباری است که شاگردش ابن خلکان نقل کرده است و دیگران چیز عمده‌ای بر آن نیفزوده‌اند. خاندان ابن یعیش از موصل برخاسته بود، اما خود او در حلب به دنیا آمد و همانجا پرورش یافت، ولی نمی‌دانیم چرا فیروزآبادی (ص ۲۸۹) اصل او را اندلسی دانسته است.

وی در جوانی به قصد تحصیل علم از محضر ابن انباری (د ۵۷۷ ق) رهسپار بغداد شد، اما زمانی که به موصل رسید، خبر درگذشت وی را شنید، لذا پس از چندی اقامت در آنجا و استماع حدیث از استادانی چون خطیب طوسی و ابن سویدهٔ تکریتی به حلب بازگشت. وی در حلب نحو را نزد ابوالسخاء فتیان حلبی و ابوالعباس

1. *Pentateuch.* 2. Jakob Caphanton 3. Bryson 4. M. Plessner 5. Zarphati (Sarfati)

مغربی نیروزی فرا گرفت و از جمعی چون قاضی ابن ابی عصرون، ابوالحسن طرسوسی، یحیی ثقفی و نیز خالدبن محمد قیسرانی حدیث شنید و قبل از آنکه منصب اقراء را در حلب برعهده گیرد، برای دیدار با تاج‌الدین کندی به دمشق رفت و کندی در نوشته‌ای مقام علمی او را بسیار ستود (نک: ابن خلکان، ۴۷/۷ ـ ۴۸؛ یافعی، ۱۰۶/۴ ـ ۱۰۷؛ ذهبی، سیر، ۱۴۵/۲۳؛ سیوطی، همانجا).

ابن یعیش بیشتر عمر خود را در حلب گذراند. حلب در آن روزگار به یکی از مراکز بزرگ علم و ادب تبدیل شده بود و دانش‌پژوهان بسیاری از نقاط مختلف بدانجا می‌آمدند تا از مجالس درس اندیشه‌وران آن شهر بهره برند. ابن خلکان یکی از همین کسان بود که در ۶۲۶ ق به حلب آمد و از مجالس درس ابن یعیش که در آن زمان در مقصورهٔ شمالی جامع حلب و نیز مدرسهٔ رواحیه به تدریس قرائات مشغول بود، بهرهٔ فراوان برد و همچنین بخش عظیمی از کتاب *اللمع* ابن جنی را نیز نزد وی خواند. از دیگر شاگردان وی ابن مالک نحوی، ابن رزین، ابن نحّاس، ابوبکر احمدبن محمد دشتی، ابن عدیم و ابن واصل را می‌توان نام برد (ابن خلکان، ۴۸/۷؛ ابن عدیم، ۲۸۲ ـ ۲۸۳؛ ابن شاکر، ۲۹۴/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۷/۲ـ۱۴۸، ۱۹۴؛ ذهبی، *العبر*، ۳۴۵/۳، نیز نک: سیر، همانجا؛ سالم مکرم، ۱۵۴). ابن خلکان علاوه بر نقل اخباری از او، وی را به خوش‌رویی و سرزندگی وصف کرده و روایات متعددی دربارهٔ شوخ طبعی و بذله‌گویی او نقل کرده است (۴۸/۷ ـ ۵۰).

ابن یعیش، به خصوص به نحودانی شهره است و ذهبی وی را بزرگ‌ترین نحوی حلب در روزگار خود دانسته است (*العبر*، ۲۴۹/۳). وی پیرو مکتب بصره بوده و در *شرح المفصل* خود به تأیید و تقویت آراء آنان پرداخته است (نک: ۲۳/۱، ۵۴، ۸۴، جم)، اما گاهی نیز آراء نحویان کوفه را بر بصریان ترجیح داده است (همو، ۶۸/۱ ـ ۶۹، جم). از همین‌رو برخی از معاصران، او را از پیروان مکتب بغداد دانسته‌اند (ضیف، ۲۸۰ ـ ۲۸۱؛ محمود، ۴۰۱). ابن یعیش در حلب درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۵۳/۷).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *شرح التصریف الملوکی*. این کتاب شرحی است بر *التصریف الملوکی* ابن جنی (ﻫ م). برخی با توجه به آراء وی در این کتاب است که او را از پیروان مسلّم مکتب نحوی بغداد دانسته‌اند (ضیف، محمود، همانجاها). این اثر در ۱۹۷۳ م و به کوشش فخرالدین قباوه در حلب به چاپ رسیده است؛ ۲. *شرح المفصل* زمخشری. ابن یعیش این کتاب را در ۷۰ سالگی به اتمام رساند (ابن یعیش، ۲/۱ـ۳) و همهٔ شهرت خود را مرهون همین اثر است. سبک نگارش مؤلف در این اثر همانند دیگر شارحان هم‌روزگارش، ساده و گاه با ضعف و سستی در الفاظ و اطناب بیش از حد همراه است. استناد فراوان به آراء نحویان برجسته به ویژه سیبویه، اخفش، ابوعلی فارسی، جرمی، مازنی و ابن جنی، این کتاب را به صورت دائرة المعارفی در زمینهٔ نظرهای مختلف نحویان درآورده است (فوک، ۲۲۹؛ ضیف، محمود، همانجاها). تمایلات ابن یعیش به مکتب بصره از فحوای این شرح به وضوح روشن است. این کتاب که در ۱۰ مجلد است، در لایپزیک (۱۸۷۶ ـ ۱۸۸۶ م) به کوشش یان و نیز در قاهره (۱۹۸۰ م) و بیروت به چاپ رسیده است. رودلف زلهایم رساله‌ای از او را با عنوان *مسائل اجاب عنها ابن یعیش* که در آن به ۱۳ سؤال نحوی ابونصر دمشقی پاسخ گفته، در «مجلهٔ دانشگاه سن ژوزف[1]» (۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴ م) به چاپ رسانیده است.

ب ـ خطی: *تفسیر المنتهی من بیان فی اعراب القرآن*. نسخه‌ای از این اثر که در بیان وجوه مختلف قرائات نگارش یافته، در کتابخانهٔ سلطان محمود مدینه نگهداری می‌شود (اشپیس، 107).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *بغیة الطلب*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۷۶ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ابن یعیش، یعیش بن علی، *شرح المفصل*، بیروت، عالم الکتب؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عوّاد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سالم مکرم، عبدالعال، *المدرسة النحویة فی مصر والشام*، قاهره، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ فوک، یوهان، *العربیة*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة فی تاریخ ائمة اللغة*، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ محمود، محمود حسینی، *المدرسة البغدادیة*، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ ق؛ نیز:

Spies – Aligarh, Otto, "Die Bibliotheken des Hidschas", ZDMG, Leipzig, 1966, vol. XC.

مریم صادقی

اِبْنِ یَمین، امیر فخرالدین محمود بن یمین‌الدین طغرایی فریومدی (د ۷۶۹ق/۱۳۶۸م)، شاعر پارسی گوی سدهٔ ۸ق. پدرش امیر یمین‌الدین، مردی ادیب و فاضل و شاعر بود و در دستگاه خواجه علاءالدین محمد فریومدی، صاحب دیوان و وزیر خراسان، به شغل استیفا و طغرانویسی اشتغال داشت و ظاهراً از همین روی به طغرایی شهرت یافته بود (نک: ابن‌یمین، آغاز مقدمهٔ *دیوان*؛ فصیح، ۶۳؛ دولتشاه، ۲۰۴ ـ ۲۰۵). تاریخ ولادت ابن‌یمین به درستی معلوم نیست، لیکن چون در بعضی از اشعار خود به سالهای ۷۰۳ و ۷۰۴ق اشاره می‌کند (ص ۵۱۶، ۵۶۸) و در این اوقات اگر دست کم نزدیک به ۲۰ سال داشته باشد، طبعاً سال ولادت او را می‌توان در حدود ۶۸۵ق قرار داد.

ابن‌یمین دوران کودکی را در زادگاه خود فریومد، از نواحی بیهق (حدود سبزوار کنونی) گذرانید و در همانجا به تحصیل مقدمات علوم پرداخت و شاید در همین دوران بود که به گفتهٔ خود در علوم معقول و منقول مهارت یافت (ص ۳۱۵). پدرش در پرورش استعداد شاعری او

---

1. *Mélanges de l'Université st. Joseph.*

مؤثر بود و از روزگار نوجوانی فرزند خود با او مشاعره و مناظره داشت. ظاهراً مکاتبات شعری این دو در آن روزگار شهرتی داشته است (نک: دولتشاه، ۲۰۵).

شغل دیوانی و طغرانویسی در خاندان ابن‌یمین موروثی بود (نک: ابن‌یمین، آغاز مقدمهٔ *دیوان*) و او نیز در جوانی چندی به این کار مشغول شد. نخست مانند پدر به دستگاه خواجه علاءالدین تعلق یافت (نک: رشید یاسمی، ۱۱ ـ ۱۲) و هنگامی که سلطان ابوسعید بهادرخان درگذشت (۷۳۶ق)، او نیز همراه خواجه علاءالدین وزیر به دربار طغای تمور پیوست و چند سالی در استراباد بود، ولی با بالا گرفتن کار سربداران و کشته شدن خواجه علاءالدین در جنگ با این گروه در ۷۴۲ق ابن‌یمین به سبزوار رفت و به خدمت وجیه الدین مسعود، امیر سربداران درآمد و با او در جنگی که میان سربداران و ملک معزالدین حسین کرت، فرمانروای هرات در ۷۴۳ق در زاوه (تربت حیدریهٔ کنونی) درگرفت، شرکت جست. امیر مسعود در جنگ شکست خورد و از میدان گریخت و گروهی از یاران او به اسارت افتادند. *دیوان* اشعار ابن‌یمین در این گیر و دار ناپدید گردید و او خود نیز گرفتار و به حضور ملک‌حسین برده شد. ملک‌حسین از او دلجویی،واوراآزادکرد. وی سپس قطعه‌ای در تأسف بر از دست رفتن *دیوان* خود و مدح سلطان سرود و به پیشگاه ملک عرضه نمود (فصیح، همانجا؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۱۸۷/۱ ـ ۱۸۸؛ رشید یاسمی، ۲۲ ـ ۲۳، ۲۸، ۴۵، ۵۰ ـ ۵۱). ابن‌یمین پس از این واقعه چند سالی در خدمت سلطان هرات گذراند و قصایدی در مدح او و بعضی از بزرگان دربار او سرود، ولی سرانجام به زادگاه خود رفت و در مزرعه‌ای که از پدر به میراث برده بود، اقامت کرد (همو، ۵۶ ـ ۵۸، ۱۰۲، ۱۲۰). با اینهمه نسبت به امیران سربدار که چون او شیعی مذهب بودند، ارادت می‌ورزید و با آنکه از دستگاه امیران و شاهان دوری گزیده بود، از عنایات فرمانروایان این گروه برخوردار بود و قصایدی در مدح اکثر آنان، از وجیه‌الدین مسعود تا نجم‌الدین علی مؤید آخرین امیر سربداران، در *دیوان* او دیده می‌شود.

وی ظاهراً در جوانی سفری به جرجان کرده و از آنجا با پدر خود مکاتباتی به نظم داشته است (نک: همو، ۱۱) و چنانکه از *دیوان* او برمی‌آید، چندی در تبریز (ص ۴۰۳) و سلطانیه (ص ۳۵۵) و مدتی نیز در عراق (ص ۳۳۲، ۴۶۱) اقامت داشته است. در تبریز به دستگاه غیاث‌الدین محمد، پسر خواجه رشیدالدین فضل الله و وزیر سلطان ابوسعید تعلق داشته و در عراق در خدمت خواجه سعدالدین مسعود، از امیران اینجو، بوده است، ولی تعیین تاریخ این سفرها به درستی ممکن نیست. از گفته‌های خود او چنین برمی‌آید که در تبریز و سلطانیه و عراق، روزگارش به خوشی و آسودگی نمی‌گذشته و قدر و منزلتش را نمی‌شناخته‌اند. در۷۵۴ق، هنگامی‌که خواجه‌یحیی کرّابی،امیرسربدار، برای ملاقات طغای تمور به استراباد و مازندران رفت، ابن‌یمین نیز همراه او بود و در این سفر که باید آخرین سفر او از فریومد بوده باشد، قصایدی در مدح ممدوح دیرین خود سرود و از دوستی و اتحاد میان امیر سربدار و طغای تمور اظهار شادمانی کرد (ابن یمین، ۱۰۶ـ۱۰۸؛ رشید یاسمی، ۷۵)؛ ولی در همین سفر بود که در مجلس جشنی، طغای تمور به اشارهٔ خواجه یحیی به زخم کارد کشته شد (نک: دولتشاه، ۱۷۷ ـ ۱۷۹؛ رشید یاسمی، ۷۴ ـ ۷۷). ابن‌یمین پس از این واقعه به فریومد بازگشت و تا پایان عمر در مزرعهٔ خود انزوا اختیار کرد و جز به ندرت قصیده‌ای نمی‌سرود. با اینهمه در آغاز حکومت خواجه نجم‌الدین علی مؤید و به سبب فضایل اخلاقی و دانش دوستی او، در چند قصیده او را مدح گفت (همو،۸۰ ـ ۸۱، ۱۰۲).

وفات ابن‌یمین در سومین سال حکومت این امیر سربدار (۷۶۹ق) اتفاق افتاد (فصیح، ۱۰۱؛ رشید یاسمی، ۸۰ ـ ۸۱) و در کنار مزار پدرش یمین الدین طغرایی به خاک سپرده شد (دولتشاه، ۲۰۷). اینکه دولتشاه سمرقندی (همانجا) و به پیروی از او اوحدی (ص ۱۰۱) و شوشتری (۶۷۳/۲) و برخی دیگر از تذکره نویسان درگذشت او را در ۷۴۵ق گفته‌اند، نادرست است.

از احوال شخصی و خانوادگی ابن یمین آگاهی ما اندک است. پدرش امیر یمین‌الدین چنانکه گفته شد، از شاعران و منشیان بنام آن دوران بود و در ۷۲۲ ق در فریومد وفات یافت (ابن یمین، ۵۶۸) و مادرش تا ۷۴۱ ق زنده بود و در همانجا می‌زیست (همو، ۵۸۷ـ۵۸۸). او خود در *دیوان* اشعار در قطعه‌ای که به «فرزندان روحانی» یعنی سروده‌های خود اشاره می‌کند، گوید که «سه‌چار» فرزند جسمانی دارد (ص ۴۶۴ـ۴۶۵)، ولی در «کارنامه» تنها از دو تن از فرزندان خود، به نامهای محمد و حسن یاد می‌کند (ص ۵۸۸) و محمد را که ظاهراً اهل فضل‌بوده‌وشعرمی‌گفته‌است،به‌هنرمندی‌وسخنوری‌می‌ستاید(ص۶۷۳).

مذهب ابن یمین، چون بسیاری از مردم سبزوار در آن روزگار، تشیع و دوستی خاندان رسالت بوده و نزدیک شدنش به امیران سربدار نیز از انگیزه‌های اعتقادی خالی نبوده است. برخی از بهترین قصاید او در مدح و نعت علی بن ابی طالب (ع) و فرزندان اوست (ص ۸، ۳۱ـ۳۲، ۳۷ـ۳۸، ۳۸ـ۳۹، ۳۹ـ۴۰، ۴۴ـ۴۵).

از آثار ابن یمین آنچه برجای مانده است، یکی *دیوان* اوست که شامل قصاید، غزلیات، مقطعات، رباعیات و چند ترجیع‌بند، ترکیب‌بند، مسمط، مخمس، مستزاد و چند مثنوی و برخی ماده تاریخها و چیستانهاست، دیگری نمونه‌هایی از منشآت اوست که در *فرائد غیاثی* (یوسف اهل، ۱۷۱/۱ـ۱۷۲، ۱۴۳/۲ـ۱۴۵، ۵۰۶ـ۵۰۸) و در بعضی از نسخه‌های *دیوان* او (نک: برتلس، ۲۳۸/۲ـ۲۴۰) دیده می‌شود. *دیوان* او، چنانکه گفته شد در ۷۴۳ ق در جنگ میان سربداران و معزالدین حسین کرت به غارت رفت و به گفتهٔ خود او، ۱۰ سال بعد، آنچه در یادها و در «جرائد افاضل نامدار» و «سفائن اماثل» روزگار از اشعارش به‌دست می‌آمد، گرد آورد و سروده‌های سالهای بعد از آن را نیز بر آن افزود و مجدداً دیوانی ترتیب داد (نک: ابن یمین، ۳ـ۵) که امروز نسخه‌های مختلف از آن دردست است.

آنچه از قصاید وی برجای مانده، بیشتر در مدح امیران سربدار، خواجه علاءالدین وزیر، طغای تیمورخان و ملک معزالدین کرت است و نام برخی از بزرگان آن روزگار خراسان نیز در قصاید و قطعات و ماده تاریخهای او دیده می‌شود. دور نیست که در روزگار جوانی و آغاز کار قصایدی در مدح وزرا و بزرگان خراسان داشته که با گم شدن دیوانش از میان رفته است. مضامین غزلیات او عاشقانه است، ولی گه‌گاه اشارات اخلاقی و عرفانی نیز در آنها دیده می‌شود و سخن او از تشبیهات و تعبیرات بدیع خالی نیست. از مثنویهای او یکی «کارنامه» است که در ۷۴۱ ق، یک سال پیش از قتل خواجه علاءالدین وزیر، در اوقاتی که در دستگاه طغای تمور بوده، سروده شده است. این «کارنامه» نیز مانند «کارنامهٔ بلخ» حکیم سنایی، وصف احوال خود شاعر و خطاب به باد است که میان دوستان پیام رسانی می‌کند. ابن یمین در این منظومه از دوری خود از فریومد شکوه می‌کند و از جمعی از بزرگان درباری و سران لشکر و علمای آن شهر از جمله خواجه علاءالدین و فرزندانش، یاد می‌کند و در پایان به مادر و فرزندان خود سلام و پیام می‌فرستد. در مثنوی دیگر او، «چهارپند نوشیروان» و «انوشیروان و مؤبدان» سخنان حکمت‌آمیزی است منسوب به انوشیروان در آداب زندگی، تدبیر معاش، راستی و رادی و نیکوکاری، به وزن و اسلوب *شاهنامهٔ* فردوسی و به شیوهٔ اندرز نامه‌های منظوم. مثنوی «مجلس افروز» منظومه‌ای است عرفانی در بیان صفات و کیفیات عشق و رسیدن به مقام وصال و شرح احوال آن، و مثنوی عرفانی دیگری به بحر هزج مسدس مقصور در بیان شرایط طلب و فنای طالب در مطلوب. بخش کوچکی از *دیوان* شامل قطعات و اشعار عربی اوست در اخلاق، حکمت، نصیحت و موضوعات دیگر که غالباً به نظم فارسی ترجمه شده‌اند و چند ملمع نیز در میان آنها دیده می‌شود. یکی از رسائل ابن یمین که خطاب به خواجه علاءالدین وزیر و شکایت از بی‌التفاتی اوست، درحقیقت منظومه‌ای است «موقوف القوافی» که از انواع بسیار نادر شعر فارسی است و دو نمونهٔ آن از سوزنی در کتاب *المعجم فی معاییر اشعار العجم* (شمس قیس، ۲۸۴-۲۸۶) نقل شده است (نک: بهار، ۲/۴۲۰-۴۲۱).

شهرت و اهمیت ابن یمین بیشتر به سبب قطعات معروف اوست که مشتمل بر مضامین اخلاقی و اجتماعی است و غالباً در ابیاتی روان و بی‌تکلف خوانندگان را به کار و کوشش و قناعت و استقلال ترغیب، و به پرهیز از طمع و زیاده‌طلبی و صیانت نفس از ذلت و خواری دعوت می‌کند. قطعات ابن یمین در عین کوتاهی و سادگی، آینهٔ روشنی است از اوضاع و احوال بی‌سامان جاری و پریشانیهای اخلاقی و اجتماعی و سیاسی روزگار پرآشوب و پرتزلزل او. گرچه در این قطعات نیز گه‌گاه مدایحی از شاهان و وزیران دیده می‌شود، لیکن در موارد بسیار سخن او با کنایه‌ها و طنزهای تند و شکایتهای تلخ از نامردمی و دون طبعی و قدرناشناسی اینگونه اشخاص همراه است. کلام ابن یمین از تکلف و تصنع عاری و ازلحاظ انسجام و سادگی و روانی ممتاز است، ولی در غزل و قصیده و رباعی به پای شاعران بزرگ گذشته و حتی برخی از معاصران خود نمی‌رسد. اینکه او گاهی خود را در شاعری «بلانظیر» (ص ۴۱۹) و برابر با عنصری و انوری و یا برتر از آنها می‌شمارد (ص ۱۷۲، ۵۴۵)، جز پندار و بلندپروازی شاعرانه نیست. مایهٔ اصلی اشعار او دیده‌ها و دریافتهای شخصی او و تجربه‌هایی است که در دوران پرتحول و پراضطراب زندگانی خویش حاصل کرده است و از این روست که سخنش بر دلها می‌نشسته و بر زبانها جاری بوده و پاره‌ای از گفته‌هایش به صورت مثل سائر درآمده است (قس: ص ۱۸۷، بیت ۴۱۲۶، ص ۳۷۰، بیتهای ۷۶۷۹-۷۶۸۵، ص ۳۸۴، بیت ۷۹۶۰، ص ۴۸۴، بیت ۹۹۵۱، ص ۵۵۷، بیت ۱۱۳۶۰).

گزیده‌ای از اشعار ابن یمین (شامل ۱۵۹ قطعه) نخستین بار در وین (۱۸۵۲م) به کوشش فن شلشتاوسرد[1] طبع و به زبان آلمانی ترجمه شد (طبع دوم، اشتوتگارت، ۱۸۷۹ م). طبع دیگری از قطعات در ۱۸۶۵م در کلکته با عنوان کتاب *مقطعات ابن یمین من تصنیفات ابن یمین فریومدی* در مطبعهٔ مظهر العجائب به چاپ رسید. رادول[2] در ۱۹۳۳ م گزیدهٔ دیگری (شامل ۱۰۰ قطعه) از اشعار ابن یمین را با ترجمهٔ انگلیسی در لندن منتشر کرد. رشید یاسمی که در ۱۳۰۳ ش کتاب سودمندی با عنوان *احوال ابن یمین* در تهران انتشار داده بود، در ۱۳۱۷ ش *دیوان* اشعار او را نیز منتشر کرد و یک سال بعد (۱۳۱۸ ش) سعید نفیسی قطعات و رباعیات ابن یمین را با مقدمه‌ای در احوال او به طبع رساند.

مآخذ: ابن یمین، محمود، *دیوان اشعار*، به کوشش باستانی راد، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ برتلس، ی.، «مراسلات ابن یمین»، ترجمهٔ طالب زاده سردادور، *آینده*، تهران، ۱۳۰۶ ش؛ بهار، محمد تقی، «مراسلهٔ ابن یمین»، *آینده*، تهران، ۱۳۰۶ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، *احوال ابن یمین*، تهران، ۱۳۰۳ ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش محمد قزوینی، تبریز، کتابفروشی تهران؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ ق؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ یوسف اهل، جلال‌الدین، *فرائد غیاثی*، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۵۶ ش.

فتح‌الله مجتبائی

اِبْنِ یونُس، ابوالحسن علی بن ابی سعید عبدالرحمن بن احمد ابن یونس صدفی (د ۳۹۹ ق/ ۱۰۰۹ م)، ریاضی‌دان و منجم. وی در مصر متولد شد، اما از تاریخ ولادت و جزئیات زندگی او اطلاع دقیقی در دست نیست. پدرش عبدالرحمن بن احمد از علمای حدیث و از مشاهیر علم تاریخ بوده است (قفطی، ۲۳۰؛ زوتر، 85). ابن یونس شاهد فتح مصر توسط فاطمیان و بنای شهر قاهره در ۳۵۹ ق بود (کینگ، 574). وی شعر نیز می‌سرود (ابن خلکان، ۳/۱۰۵؛ ذهبی، ۱۷/۱۱۰)

---

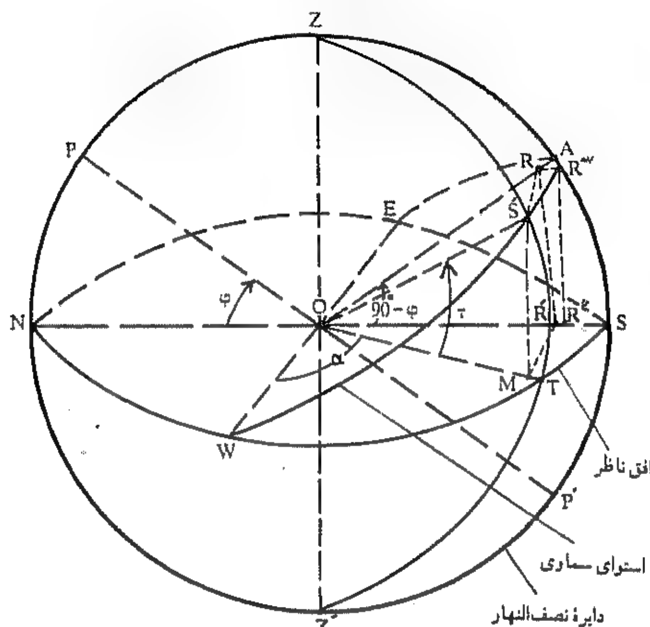
1. O. M. F. von Schlechta – Wessehrd 2. E. H. Rodwell

مهم‌ترین اثر ابن یونس *الزیج الکبیر الحاکمی* بود که آن را در دوران خلافت العزیز بالله (حک ۳۶۵-۳۸۶ ق) شروع کرده و در زمان حکومت پسرش الحاکم بامرالله (۳۸۶-۴۱۱ ق) به پایان رسانده است (کینگ، همانجا). این اثر با اینکه فقط بخشی از آن به دست ما رسیده است، یکی از مهم‌ترین منابع نجومی به شمار می‌رود. در این اثر ابن یونس دربارهٔ رصدهایی که توسط پیشینیان انجام یافته، تحقیق کرده و بیشتر آنها را تصحیح نموده و اختلاف آنها را با رصدهای زمان خود نشان داده است.

در ربع اول سدهٔ ۱۹ م دلامبر[1] برخی از مطالب *الزیج الحاکمی* را که دربارهٔ مثلثات و نجوم است، بر مبنای ترجمه‌ای توسط کسن[2] مورد بررسی قرار داد. با تجزیه و تحلیل قسمتی از این زیج که در آکسفورد نگهداری می‌شود، کارل شوی توانست قسمت دیگری از آثار ابن یونس را معرفی کند.

ابن یونس چند روش ابتکاری برای تعیین عرض جغرافیایی می‌دانسته است. شوی در ۱۹۲۰ م مقاله‌ای به زبان آلمانی با عنوان «فصل بیستم از *الزیج الحاکمی* ابن یونس دربارهٔ محاسبهٔ سمت از ارتفاع و ارتفاع از سمت» شامل ترجمهٔ فصل مذکور و تجزیه و تحلیل آن، نوشته است (ص 111-97). در فصل ۲۰ *الزیج الحاکمی* ابن یونس طریقهٔ به دست آوردن سمت خورشید را وقتی که در نقطهٔ اعتدال ربیعی یا در نقطهٔ اعتدال خریفی باشد، به صورت زیر بیان می‌کند: سینوس ارتفاع خورشید را در لحظهٔ رصد کردن از سینوس ارتفاع نصف‌النهاری خورشید کم کن، آنچه باقی می‌ماند در سینوس عرض جغرافیایی محل ضرب کن، سپس حاصل‌ضرب را بر کسینوس عرض جغرافیایی محل تقسیم کن، سپس حاصل را از کسینوس ارتفاع نصف‌النهاری کم کن، پس از آن حاصل را در شعاع کرهٔ سماوی ضرب کن و حاصل‌ضرب را بر کسینوس ارتفاع تقسیم کن (پس از تقسیم کردن حاصل بر شعاع کرهٔ سماوی)، حاصل، سینوس سمت خورشید برای آن ارتفاع است.

برگردان قاعدهٔ فوق به زبان ریاضی در فرمول شمارهٔ (۵) آمده است. این قاعده از نظر نجوم ریاضی کاملاً صحیح است و به صورت زیر اثبات می‌شود: Z را سمت الرأس محل، Z' را سمت‌القدم محل، PP' (P قطب شمال) رامحور عالم، O را مرکز عالم، N و S را به ترتیب شمال و جنوب می‌گیریم. در نتیجه دایرهٔ عظیمهٔ $NPZSP'Z'$ دایرهٔ نصف‌النهار محل است. دایرهٔ عظیمهٔ عمود بر ZZ' صفحهٔ افق محل است. $\widehat{SOM}$ که مقدار آن را τ می‌گیریم مساوی است با ارتفاع خورشید در لحظهٔ رصد و S' طبق فرض در نقطهٔ اعتدال ربیعی قرار دارد. خط EW عبارت است از محل تقاطع صفحهٔ استوا با صفحهٔ افق و همان خط شرق و غرب است (نک: شکل ۱). نیم‌دایرهٔ $ZS'Z'$ را درنظر می‌گیریم، این نیم‌دایره صفحهٔ افق را در نقطه‌ای مانند T قطع می‌کند از S' عمودی، بر صفحهٔ افق وارد می‌آوریم. این عمود OT را در نقطه‌ای مانند M قطع می‌کند (توجه کنید که EW بر صفحهٔ نصف‌النهار عمود است، به دلیل اینکه EW در صفحهٔ افق است و بنابراین بر ZZ' عمود است. همچنین EW در صفحهٔ استواست و بنابراین بر PP' عمود است. پس EW بر دو خط متقاطع صفحهٔ نصف‌النهار عمود است. در نتیجه بر آن صفحه



شکل ۱

عمود است. از اینجا معلوم می‌شود که EW بر هر خط صفحهٔ نصف‌النهار و به خصوص بر NS عمود است). از S' خطی موازی EW رسم می‌کنیم تا OA را در نقطه‌ای مانند R قطع کند، بنابراین خط $S'R$ بر صفحهٔ نصف‌النهار عمود است. حال از R خطی به موازات ZZ' در صفحهٔ نصف‌النهار رسم می‌کنیم تا SN را در نقطه‌ای مانند R' قطع کند. پس $RR' \perp S'R$. در نتیجه $\widehat{S'RR'} = 90^\circ$. همچنین داریم RR' عمود بر صفحهٔ افق است، به دلیل اینکه $RR' \parallel ZZ'$. پس $\widehat{RR'M} = 90^\circ$. سرانجام چون $S'M$ بر افق عمود است، پس $\widehat{S'MR'} = 90^\circ$. پس چهار ضلعی $RS'MR'$ یک مستطیل است و داریم:

$$RR' = MS' \qquad (۱)$$

زاویهٔ بین PP' و NS را φ می‌نامیم، φ مساوی است با عرض جغرافیایی محل به دلیل اینکه عرض جغرافیایی محل (مطابق شکل ۲) مساوی است با زاویهٔ بین صفحهٔ افق و محور عالم. در ضمن داریم: $\widehat{AOS} = \frac{\pi}{2} - \varphi$ همچنین

$\widehat{WOT} = a =$ سمت خورشید

از نقطهٔ A در صفحهٔ نصف النهار عمودی بر NS اخراج می‌کنیم تا آن را در نقطهٔ R''' قطع کند و از R خطی در صفحهٔ نصف‌النهار موازی NS رسم می‌کنیم تا AR''' را در نقطهٔ R'' قطع کند، واضح است که چهارضلعی $RR'R'''R''$ یک مستطیل است، اکنون داریم (فرض کنیم ρ شعاع کرهٔ سماوی باشد): $R'''A = \rho \cos\varphi$

1. M. Delambre
2. C. Caussin de Perceval

شکل ۲

$$R'R = M'S = R''R''' = \rho \sin\psi$$

$$AR''' = AR'' - R''R''' = \rho\cos\varphi - \rho\sin\psi$$

$$= \rho\,(\cos\varphi - \sin\psi) = AR\cos\varphi$$

$$AR = \frac{AR'''}{\cos\varphi} = \rho\,\frac{\cos\varphi - \sin\psi}{\cos\varphi}$$

$$OR = OA - RA = \rho - \rho\,\frac{\cos\varphi - \sin\psi}{\cos\varphi} = \rho\left(1 - \frac{\cos\varphi - \sin\psi}{\cos\varphi}\right)$$

$$OR' = OR\sin\varphi = \rho\left(1 - \frac{\cos\varphi - \sin\psi}{\cos\varphi}\right)\sin\varphi$$

$$= \rho\left(\sin\varphi - \sin\varphi\,\frac{\cos\varphi - \sin\psi}{\cos\varphi}\right) \qquad (2)$$

$$\sin a = \frac{OR'}{OM} \qquad (3)$$

زیرا MR با S'R موازی است و در نتیجه بر صفحهٔ نصف النهار و بنابراین بر NS عمود است.

$$OM = OS\cos\psi = \rho\cos\psi \qquad (4)$$

$$[(2),(3),(4)] \Longrightarrow \sin a = \frac{\rho\left(\sin\varphi - \sin\varphi\,\frac{\cos\varphi - \sin\psi}{\cos\varphi}\right)}{\rho\cos\psi} \qquad (5)$$

(برای دستیابی به شکل ریاضی قاعدهٔ ابن یونس از حذف عوامل مشترک خودداری کرده‌ایم). واضح است که از (5) داریم:

$$\sin a = \frac{\sin\varphi\sin\psi}{\cos\varphi\cos\psi} \qquad (5')$$

مثال: ابن یونس برای $20° = \psi$ و $30° = \varphi$، در این حالت اندازهٔ سمت را به این صورت به‌دست آورده است: $a = 12° 7' 50''$ که البته با به کار بردن فرمول (5') به دست می‌آوریم.

$$\sin a = \frac{1}{\sqrt{3}}\,tg\,20° \Longrightarrow a \approx 12° 7 49'' 38'''$$

دو موضوع برای جداول نجومی حائز اهمیت است: یکی محاسبهٔ $\sin 1°$ و دیگری بیان قواعدی برای درون یابی جهت استفاده از زیجها.

در *الزیج الحاکمی* ابن یونس یک روش درون یابی را به این صورت بیان می‌کند: فرض می‌کنیم $\mu°$ و λ' اعدادی صحیح و مثبت هستند. به طوری که $0' < \lambda' < 60'$. $[\sin\alpha]_I$ یعنی مقدار سینوس α که با درون یابی خطی از زیج حاکمی بین درجات متوالی پیدا می‌شود

$$[\sin(\mu° + \lambda')]_I = \sin\mu + \frac{\lambda'}{60}\,[\sin(\mu + 1) - \sin\mu]$$

با این شرایط ابن یونس مقدار $\sin(\mu° + \lambda')$ را با روش جدید درون یابی «از مرتبهٔ دوم» که برای سهولت با $[\sin(\mu° + \lambda')]_{II}$ نمایش داده می‌شود، به صورت زیر پیشنهاد می‌کند:

$$[\sin(\mu° + \lambda')]_{II} =$$

$$[\sin(\mu° + \lambda')]_I + \frac{\lambda'(60 - \lambda')}{900}\,\{\sin(\mu° + 30) - [\sin(\mu° + 30')]_I\} \qquad (6)$$

لازم به تذکر است که در فرمول (6) اگر مثلاً $0° < \mu° < 90°$ باشد، داریم:

$$\sin(\mu° + 30') - [\sin(\mu° + 30')]_I > 0$$

و این از شکل (۳) واضح است. به ازای $\lambda' = 30'$ داریم:

$$[\sin(\mu° + 30')]_{II} = \sin(\mu° + 30')$$

شکل ۳

$$PS = \sin\left(\mu° + \frac{1}{2}°\right) > QS = \left[\sin\left(\sin(\mu° + \frac{1}{2}°\right)\right]_I$$

یعنی مقدار $\sin(\mu° + 30')_I$ با مقدار $(\sin(\mu° + 30'))_{II}$ مساوی می‌شوند. همچنین ماکزیمم مطلق $\frac{\lambda'(60 - \lambda')}{900}$ مساوی با 1 می‌شود، یعنی

$$\mathrm{Max}\ \frac{\lambda'(60 - \lambda')}{900} = 1$$

به نظر می‌رسد که ابن یونس فرمول (۶) را با بررسی و دقت در جداول نجومی دیگر به دست آورده باشد. او با روش درون یابی مطابق فرمول (۶) نتایج بهتری از درون یابی خطی به دست آورده است.

ابن یونس مقدار $\sin 1°$ را با روش خاص خود که تصحیح روش بطلمیوس بود، محاسبه کرد. مقدار $\sin 1°$ برای تنظیم جداول مثلثاتی که در محاسبات نجومی مورد نیاز مبرم بوده، نقش اساسی دارد. نتیجهٔ محاسبات او چنین است:

$$\sin 1° = 1;2'49''43'''4''''$$

به عبارت دیگر در دستگاه دهدهی داریم:

$$\sin 1^{\circ} \frac{1}{60} + \frac{2}{60^2} + \frac{49}{60^3} + \frac{43}{60^4} + \frac{4}{60^5} \approx 0.0.017452397$$

که اختلافش با مقدار واقعی $\sin 1^{\circ}$ کوچک‌تر از 10^{-8} است.

از کارهای دیگر ابن یونس فرمول زیر است:

$$\cos\alpha \cos\beta = \frac{1}{2} [\cos(\alpha + \beta) + \cos(\alpha - \beta)]$$

که او آن را اثبات کرده و تیکو براهه[1] و دیگران از آن برای جایگزین کردن ضرب به وسیلهٔ جمع استفاده کرده‌اند. همین فرمول بعداً برای محاسبهٔ لگاریتمی مجموع دو سینوس یا کسینوس به کار گرفته شده است.

مطابق فهرست نسخه‌ای از *الزیج الحاکمی* که به شمارهٔ ۱۴۳ در کتابخانهٔ لیدن موجود است، این زیج شامل ۸۱ فصل بوده است (GAS, VI/230؛ ورهووه، 405) که بخشی از آن نیز به شمارهٔ ۲۸۱۳ در همان کتابخانه موجود است (همانجا). بخشهایی از آن همچنین در کتابخانه‌های آکسفورد، پاریس و قاهره نگهداری می‌شود. قسمتی از نسخهٔ لیدن یعنی فصلهای ۴، ۵ و ۶ به چاپ رسیده و توسط کسن ترجمه شده است. همچنین فصلهای ۱ تا ۹ توسط مؤلف گمنامی شرح شده است (پرچ، شم 1401).

آثار دیگر ابن یونس اینهاست: ۱. *غایة الانتفاع فی معرفة الدائر وفضله والسمت من قبل الارتفاع*، که نسخهٔ خطی آن در دارالکتب قاهره موجود است (GAS, VI/231)؛ ۲. *جداول فضل الدائر من قبل الارتفاع*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های تیموریهٔ قاهره و چستربیتی دوبلین نگهداری می‌شود (همانجا)؛ ۳. *کتاب الجیب لدقیقة فدقیقة وثانیة فثانیة*. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های برلین (*آلوارت*، شم 5752) و ظاهریهٔ دمشق (ظاهریه، ۴۳) موجود است؛ ۴. *کتاب التعدیل المحکم*. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود (GAS، همانجا)؛ ۵. *رسالة فی طریق استخراج خط نصف النهار*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آمبروزیانا موجود است. به نظر شوی، این نسخه رسالهٔ کوتاهی دربارهٔ نجوم عملی است و قسمتی از *الزیج الحاکمی* نیست (همانجا)؛ ۶. *عمل ثریا یوقد فیها اثنا عشر قندیلاً فکلما مضت ساعت من اللیل طفیء منها قندیل*، که در کتابخانهٔ سن ژوزف بیروت نگهداری می‌شود. این نسخه توسط کندی با عنوان «ساعت قندیلی ابن یونس[2]» بررسی شده است (همانجا)؛ ۷. *کتاب بلوغ الامنیة فی ما یتعلق بطلوع الشعری الیمانیة*، که با توجه به ۱۲ برج، در ۱۲ فصل تدوین شده است. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب قاهره، گوتا و بیرمنگام موجود است (GAS, VII/173).

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ظاهریه، خطی؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نیز:
Ahlwardt; GAS; King, David A., "Ibn Yūnus...", *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1976; *Pertsch;* Schoy, Carl, "Das 20. Kapitel der grossen Ḥākemitischen Tafeln des Ibn Jūnis: über die Berechnung des Azimuts ...", *Annalen der Hydrographie...*, Essen, 1920, vol. XLVIII; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; *Voorhoeve.*

علیرضا جعفری نائینی

اِبْنِ یونُس، ابوالمظفر جلال‌الدین عبیدالله بن یونس بن احمدبن عبیدالله بن هبة الله بغدادی ازجی (د ۱۷ صفر ۵۹۳ ق / ۱۰ ژانویهٔ ۱۱۹۷ م)، فقیه حنبلی و وزیر الناصر لدین الله عباسی. وی در بغداد به دنیا آمد و همانجا درگذشت (هندوشاه، ۳۲۷). پدرش عهده‌دار ادارهٔ امور مادر الناصر بود (ابن رجب، ۳۹۲/۱). *قرآن* و فقه را از ابوحکیم ابراهیم بن دینار نهروانی، اصول و کلام را از ابوفرج صدقة ابن‌حسین بن حداد، حدیث را از ابوالعباس احمدبن محمد، ابوالوقت عبدالاول، ابوالقاسم بن نصر بن نصر عُکْبَری، ابوبکر محمدبن عبدالله زاغونی، ابومنصور مسعود بن عبدالواحد و دیگران فرا گرفت. سپس به همدان رفت و در آنجا نیز نزد ابوالعلاء عطار *قرآن* و حدیث آموخت (ابن نجار، ۱۶۹/۲ـ۱۷۰). وی با علم فرایض (تقسیم ارث) و حساب و هندسه و جبر و مقابله نیز آشنایی داشت (همانجا؛ ابوشامه، ۱۲؛ ابن رجب، ۳۹۵/۱). ابوالحسن قطیعی و ابن دلف از او روایت کرده‌اند (ابن نجار، ۱۷۱/۲؛ ابن رجب، ۳۹۲/۱).

ابن یونس بعد از بازگشت به بغداد، در آغاز کار (۵۷۵ ق) با اینکه ابوالحسن علی بن احمد دامغانی قاضی القضاة از پذیرفتن او به عنوان شاهد رسمی اکراه داشت، با شفاعت و وساطت مجدالدین پسر استاد الدار، یکی از شهود رسمی و از عدول مجلس قضات شد (ابن نجار، ۱۷۰/۲؛ ابن طقطقی، ۴۳۵؛ هندوشاه، همانجا) و پس از مرگ پدر، سمت وی، یعنی نظارت بر اجرای امور مادر خلیفه را به عهده گرفت. در رجب ۵۸۲ صاحب دیوان شد و روز به روز برمقامش افزوده می‌شد تا اینکه در شوال ۵۸۳ به وزارت رسید (ابن نجار، همانجا؛ ابن اثیر، ۵۶۲/۱۱؛ زامباور، ۱۰). بعد از نیل به این مقام، الناصر او را مأمور جنگ با طغرل بن ارسلان (حک ۵۷۳ـ۵۹۰ ق) سلجوقی کرد. وی در ۵۸۳ ق / ۱۱۸۷ م از بغداد خارج شد (حسینی، ۱۷۷) و در اوایل ۵۸۴ ق به سوی همدان حرکت کرد (ابن نجار، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۴/۱۲). در نبردی که در ربیع‌الاول آن سال در نزدیکی همدان میان دو سپاه درگرفت، بغدادیان شکست خوردند و رو به‌گریز نهادند و وزیر به اسارت سپاه طغرل در آمد (همو، ۲۴/۱۲ـ۲۵؛ ابوحامد، ۸۷) او را به همدان بردند و پس از چند ماه اسارت درآنجا، به آذربایجان منتقل شد و سرانجام اجازهٔ مراجعت به موصل گرفت و در رمضان ۵۸۴ از آنجا نهانی وارد بغداد شد و در خانهٔ خود مخفی گشت (ابن نجار، ۱۷۰/۲ـ۱۷۱؛ هندوشاه، ۳۲۸؛ ذهبی، *المختصر*، ۲۳۰). بعد از آنکه الناصر از ورود ابن یونس به بغداد آگاه شد، او را فراخواند (۵۸۵ ق)

---

1. Tycho Brahe
2. E. S. Kennedy, "The Chandelier Clook of Ibn Yunis"

و کار دیوان و خزانه را به او سپرد و در حقیقت نیابت وزارت به او واگذار شد. ابن یونس پس از چندی از این مقام معزول شد، ولی به زودی در ۵۸۷ ق استادالدار گردید. در رمضان ۵۹۰ ابن قصاب وزارت یافت و ابن یونس را از کارها برکنار کرد و او را به بند کشید (هندوشاه، ۳۲۹؛ ابن نجار، ۱۷۱/۲). ابن یونس تا مرگ ابن قصاب (۵۹۲ ق / ۱۱۹۶ م) درخانهٔ وی زندانی و تحت نظر بود و بعد از مرگ او همچنان در زندان بود تا درگذشت و در سرداب دارالخلافه به خاک سپرده شد (همو، ۱۷۱/۲، ۱۷۲؛ ابوشامه، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۰۰/۲۱).

ابن یونس مردی باهوش، خوش فهم و فاضل بود، ولی در ایام وزارتش سیرت ستوده و طریق پسندیده در پیش نگرفت (ابن نجار، ۱۷۱/۲). یکی از کارهای ناپسند او ویران کردن خانهٔ شیخ عبدالقادر گیلانی و نبش قبر او و سرگردان ساختن فرزندانش بود (ابو شامه، همانجا). وی کتابی دربارهٔ اصول دین (ابن نجار، ابن رجب، همانجاها) نوشت که آن را در خانه‌اش برای فقها و علما تدریس می‌کرد، ولی تدریس تمام آن برایش ممکن نشد. از آثار دیگر منسوب به او کتابی دربارهٔ اوهام ابوالخطاب کلوذانی درباب فرایض و وصایا را می‌توان نام برد (ابن رجب، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *الفخری*، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن نجار، محمدبن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به‌کوشش قیصر فرح، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابوحامد، محمدبن ابراهیم، «ذیل سلجوقنامه»، *سلجوقنامهٔ* ظهیرالدین نیشابوری، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م؛ حسینی، ناصربن علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به‌کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زامباور، *معجم الانساب والاسرات*، به کوشش زکی محمدحسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ ش.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ یونُس، کمال‌الدین ابوعمران (ابوالفتح) موسی‌بن یونس‌بن محمد بن منعه (۵ صفر ۵۵۱ - ۱۴ شعبان ۶۳۹ ق/۳۰ مارس ۱۱۵۶ - ۱۷ فوریهٔ ۱۲۴۲ م)، فقیه شافعی، اصولی، منطقی، طبیب و ریاضی‌دان. ابن یونس در موصل زاده شد و تا ۲۰ سالگی که در آنجا می‌زیست، نزد پدرش ابوالفضل یونس، فقیه و مدرس مشهور موصل، فقه و حدیث خواند و ادبیات را نزد ابوبکر یحیی بن سعدون قرطبی فراگرفت (منذری، ۵۸۳/۳ - ۵۸۴). در ۵۷۱ ق/ ۱۱۷۵ م به نظامیهٔ بغداد رفت و نزد ابوالبرکات انباری و سدید سلماسی، معید نظامیه، فقه و اصول و خلاف خواند، سپس به موصل بازگشت و پس از درگذشت پدرش (۶ محرم ۵۷۶)، در مسجد امیر زین‌الدین صاحب موصل به تدریس مشغول شد (ابن خلکان، ۳۱۱/۵، ۲۵۵/۷). درعین حال نزد شرف‌الدین طوسی به آموزش ریاضیات پرداخت (همو، ۳۱۴/۵؛ راشد، ۹/۱). خود وی در حاشیهٔ کتاب اقلیدس نوشته که این کتاب را نزد شرف‌الدین طوسی خوانده و تاریخ ۵۷۶ ق را در پایان آن ذکر کرده است (سبکی، ۳۸۶/۸). پس از مرگ برادرش عمادالدین (۶۰۸ ق) به جای وی به ریاست مدرسهٔ علائیه، سپس به ریاست مدرسهٔ قاهریه که تازه تأسیس شده بود و نیز از ۶۲۰ ق/ ۱۲۲۳ م به ریاست مدرسهٔ بدریه منصوب شد و در این مدارس تدریس نیز می‌کرد (ابن خلکان، ۳۱۶/۵) و شاگردان بسیار برای کسب علم نزد او می‌شتافتند (منذری، ۵۸۴/۳).

ابن یونس تا پایان عمر به تدریس و تألیف اشتغال داشت و پس از درگذشت، پیکرش را در مقبرهٔ خانوادگی در خارج باب العراق موصل به خاک سپردند (ابن خلکان، ۳۱۷/۵؛ قس: منذری، ۵۸۳/۳).

ابن یونس از دانشمندان ذوفنون و برجستهٔ عصری بود که به تقریب، واپسین دورهٔ شکوفایی علمی در تمدن اسلامی به شمار می‌رود. گفته‌اند که وی در ۲۴ فن از جمله فقه مذاهب مختلف اسلام و ادیان دیگر چندان چیره‌دست بود که حتی حنفیان نزد او فقه حنفی می‌آموختند و یهودیان و مسیحیان در تفسیر *تورات* و *انجیل* به او مراجعه می‌کردند (ابن خلکان، ۳۱۱/۵ - ۳۱۳). شاید همین معنی و نیز اشتغال به علوم عقلی و توجه بسیار به کیمیا که پس از ۵۸۵ ق بدان پرداخت (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۴/۲)، سبب شده باشد که او را به ضعف در دین و اعتقادات دینی متهم کنند (ذهبی، *العبر*، ۲۳۷/۳؛ یافعی، ۱۰۳/۴). ابن یونس همچنین در هندسه، هیأت، مخروطات، جبر و مقابله و موسیقی نظری، شهرتی بسزا داشت، چندانکه او را سلطان المهندسین نیز خوانده‌اند (*آلوارت*، IV/350). وی در استخراج وفق اعداد نیز روشهایی ویژه ابداع کرد (ابن خلکان، ۳۱۲/۵). شهرت و مهارتش در علوم ریاضی و نجوم از آن رو مایهٔ شگفتی است که او در این دانشها از استادان متعدد بهره نبرده و چنین می‌نماید که نبوغ و علاقهٔ شخصی خود او به مطالعهٔ آثار ریاضی، در این شهرت و مهارت دخیل بوده است. وی نسبت به ابوالوفاء بوزجانی ریاضی‌دان ارادت تمام داشت و همواره به آثار او استناد می‌جست (همو، ۱۶۷/۵). برخی از نویسندگان او را در علم سیمیا نیز چیره‌دست دانسته و داستانهایی از کرامات و اعمال خارق عادت وی نقل کرده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۶/۱ - ۳۰۷).

ابن خلکان که خود در ۶۲۶ ق ابن یونس را در موصل دیده، از فضل و دانش او و چیزها یاد کرده و خاطرنشان ساخته که در ذکر آنها راه مبالغه نپیموده است (۳۱۴/۵). وی بی‌آنکه نزد ابن یونس شاگردی کرده باشد، چنان تحت تأثیر او واقع شد که بنابرعهدی که با خود بست، وقتی پسرش درست یک قرن پس از تولد ابن یونس زاده شد، نام او را موسی نهاد (همو، ۳۱۱/۵، ۳۱۷). ابن ابی اصیبعه نیز او را یگانهٔ روزگار و «سید حکماء» خوانده است (۳۰۶/۱)، چنانکه ابن یونس به همهٔ سؤالات نجومی که از سوی فرنگان (فردریک دوم فرمانروای سیسیل و آلمان) به نزد بدرالدین لؤلؤ امیر موصل فرستاده

شده بود، پاسخ گفت (همو، ۳۰۶/۱، ۳۰۷؛ قس: قزوینی، ۴۶۳). وی شاگردان متعددی در منطق و ریاضیات و علوم دیگر تربیت کرد که برخی از آنها شهرتی یافتند. از آن میان می‌توان به اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری اشاره کرد که به هنگام شاگردی نزد ابن یونس، خود دانشمندی مشهور به شمار می‌رفت و معید درس ابن یونس در مدرسهٔ بدریه شد و همو بود که ابن یونس را از غزالی برتر می‌دانست (ابن خلکان، ۳۱۳/۵؛ ذهبی، سیر، ۸۶/۲۳). همچنین باید به تقی‌الدین ابوعمرو بن صلاح، فقیه مشهور، علم‌الدین قیصر، معروف به تعاسیف (ابن خلکان، ۳۱۴/۵ ـ ۳۱۶)، قاضی یوسف بن یاسین دقوقی (ابن مستوفی، ۲۲۷/۱)، حکیم ثاذری انطاکی یعقوبی مذهب (ابن عبری، ۲۷۳) و قاضی جلال‌الدین بغدادی (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۶/۱) اشاره کرد. ابن شاکر کتبی (۱۱۰/۱)، ابن خلکان را نیز از شاگردان ابن یونس دانسته است، اما در هیچ یک از منابع دیگر از این معنی یاد نشده، و ابن خلکان (۳۱۱/۵)، چنانکه گذشت، خود تصریح کرده که نزد ابن یونس شاگردی نکرده است. مجالس درس ابن یونس چندان پررونق بود که به رغم شهرت وی به سست اعتقادی، عالمان دین نیز در آن حضور می‌یافتند (همو، ۳۱۶/۵). ابن یونس در ادبیات نیز دستی قوی داشت و خود شعر می‌سرود (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۸/۱؛ ابن فوطی، ۱۴۹، ۱۵۰) و آثار سیبویه و ابوعلی فارسی و زمخشری را می‌خواند و تاریخ و ایام عرب و اشعار بسیاری از بر داشت (ابن خلکان، ۳۱۲/۵، ۳۱۳).

آثار: ابن‌ابی‌اصیبعه (همانجا) و ابن‌قاضی شهبه(۹۵/۲)آثاری در فقه، تفسیر، منطق، ریاضی و طب به ابن یونس نسبت داده‌اند که نشانی از آنها یافت نشده است؛ اما رساله‌ها و آثار دیگری در ریاضیات در دست است که آنها را جزء آثار ابن یونس برشمرده‌اند. آثاری که از اوست، یا به وی نسبت داده‌اند، اینهاست: *اسرار السلطانیة*، در نجوم (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ کتابی در اصول (همانجا)؛ *رسالة فی البرهان علی المقدمة التی اهملها ارشمیدس فی کتابه فی تسبیع الدائرة و کیفیة اتخاذ ذلک*؛ *رسالة فی بیان المقدمتین مهملتین البیان استعملها ابلونیوس فی اواخر المقالة الاولی من المخروطات*. نسخه‌های دو رسالهٔ اخیر در کتابخانهٔ بادلیان موجود است (GAS, VII/403؛ GAL, S, I/859)؛ *رسالة فی بیان انه لا یمکن ان یوجد عددان مربعان فردان مجموعهما مربع*، که نسخه‌ای از آن در برلین (*آلوارت*، همانجا) و نسخه‌هایی در استانبول و پاریس نگهداری می‌شود (GAL, S، همانجا)؛ *شرح الاعمال الهندسیة*، که شرحی است بر *رسالة فی مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسیة* اثر ابوالوفاء بوزجانی که ابن یونس آن را به نام صلاح‌الدین ایوبی نوشت. نسخه‌ای از این اثر در آستان قدس رضوی (آستان، ۴۲/۳) و نسخه‌ای دیگر در استانبول موجود است (GAL, S, I/400)؛ *شرح کتاب التنبیه* اثر ابواسحاق شیرازی فقیه معروف و استاد نظامیهٔ بغداد، در ۲ جلد (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ *عیون المنطق* (همانجا)؛ *کشف المشکلات وایضاح المعضلات*، در تفسیر قرآن (همانجا)؛ *لغز فی الحکمة* (همانجا)؛ *مفردات الفاظ القانون*، در طب (همانجا)؛ رساله‌ای حاوی پرسشهایی که از ابن یونس شده و پاسخهای آن. نسخه‌ای از آن در مجموعه‌ای در تبریز موجود است (نک‍: مرکزی، شم‍ ۶۷۰)؛ رساله‌ای حاوی پاسخ به پرسشهایی که از اندلس در ۵۸۴ ق برای ابن یونس فرستادند (همانجا).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافة؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بغداد، مکتب العربیة؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، عالم الکتب؛ ابن مستوفی، شرف‌الدین مبارک اربلی، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی بن سید خماس الصقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ راشد، رشدی، مقدمه بر *المؤلفات الریاضیة* شرف‌الدین طوسی، پاریس، ۱۹۸۶ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد واخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ نیز:
Ahlwardt; GAL, S; GAS.

سید جعفر سجادی

اَلْاَبْنِیَة عَنْ حَقائِقِ الْاَدْوِیَة، نک‍: ابومنصور هروی.

اَبو، نک‍: اَب.

اَبْواء، نام قریهٔ بزرگی در نزدیک وَدّان میان راه مکه و مدینه که در ۱۹ میلی سُقیا و ۲۷ میلی جُحفه واقع است و یک شبانه روز از دریا فاصله دارد و آب مشروبش از چاههاست (ابن رسته، ۱۷۸/۷). به قولی فاصلهٔ سقیا و ابواء ۲۹ میل (حمدالله مستوفی، ۱۵) و فاصلهٔ ابواء و جحفه ۲۳ میل است (همدانی، ۳۰۰ ـ ۳۰۱؛ یاقوت، ۱۰۰/۱). ابواء نام کوهی در همان نواحی نیز هست. برخی معنی این کلمه را جای گردآمدن سیلابها یا گردآمدن گروههای مختلف مردم دانسته‌اند (یاقوت، همانجا).

نکات مهم تاریخی دربارهٔ ابواء:

۱. قبر آمنه بنت وهب مادر حضرت محمد (ص) که در مراجعت از مدینه به مکه در سنهٔ ۴۶ قبل از هجرت در ابواء درگذشت (ابن هشام، ۱۷۷/۱)، بنابر مشهور در این محل است. زمانی‌که قریش برای خونخواهی شهدای خود در بدر قصد مدینه کردند و به ابواء رسیدند، گروهی خواستند قبر آمنه را نبش کنند، ولی ابوسفیان پس از مشورت با صاحب نظران قریش از این کار خودداری کرد (واقدی ۲۰۶/۱). در واقعه حدیبیه، پیامبر (ص) بر سر قبر آمنه رفت و بر آن گریست و به مرمت و بازسازی آن پرداخت (ابن‌سعد، ۱۱۶/۱). پس از حجة‌الوداع نیز به زیارت قبر آمنه شتافت و بر آن گریه کرد (قمی، ۴۴/۱).

۲. تقریباً یک سال پس از هجرت، در ماه صفر، پیامبر (ص) به قصد غزو قریش و بنی ضَمرة از مدینه بیرون رفت و در منزلگاه ابواء با مهتر قبیلهٔ ضمرة، مَخْشیّ بن عمرو روبه رو شد. او با پیامبر از درآشتی درآمد (ابن هشام، ۲۴۱/۲) و پیمان نامه‌ای میان مسلمانان و بنی ضمره نوشته شد (ابن سعد، ۸/۲) و این، نخستین غزوهٔ پیامبر (ص) بود (ابن‌هشام، همانجا؛ بخاری، ۱/۵).

۳. در یکی از مسافرتهای پیامبر، آیاتی از *قرآن*، از جمله آیهٔ تیمم (نساء / ۴۳/۴) در ابواء نازل شد (ابن‌سعد، ۷۵/۸؛ ابن‌حنبل، ۲۲۰/۱).

۴. در همین منزلگاه، ابوسفیان پیش از فتح مکه به حضور پیامبر رسید و اسلام پذیرفت (واقدی، ۸۰۷/۲).

۵. مرگ مسلم بن عقبه که او را به علت جنایاتی که در اواخر ۶۳ ق انجام داد، مُسرف بن عقبه می‌نامند، در ابواء اتفاق افتاد و همانجا دفن شد (بلاذری، ۴(۲)/۴۵).

۶. به قولی عبدالله بن جعفر در ۹۰ سالگی (۹۰ ق) در ابواء درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (ابن قتیبه، ۲۰۶)، ولی ـــ بنابر مشهور ـــ عبدالله بن جعفر در مدینه درگذشته و ظاهراً عبدالله نام دیگری، از نوادگان عبدالمطلب است که همراه سلیمان بن عبدالملک در ۹۹ ق در ابواء مرده است (بلاذری، ۲۹۹/۳؛ ذهبی، ۲۰۱/۱-۲۰۲). این اشتباه ظاهراً از آنجا ناشی شده که خاندان جعفر بن ابی طالب را در حوالی ابواء ضیاع و مواشی و خدم فراوان بود (اصطخری، ۲۲۰؛ یاقوت، ۹۱۰/۴).

مآخذ: ابن‌حنبل، احمد، مسند، استانبول، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن رسته، احمد بن عمر، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی السقّا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح، استانبول، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز الدوری، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸ م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ قمی، عباس، *سفینة البحار*، نجف؛ واقدی، محمد ابن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ همدانی، حسن‌بن‌احمد، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی الاکوع، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ یاقوت، *بلدان*.

عبدالامیر سلیم

اَبْواب، نک: رجال شیخ طوسی.

اَبْوابُ الجَنان، نک: رفیع‌الدین محمد قزوینی.

اَبوابْراهیم نَصْرِبْنِ اَحْمَدِ میکالی، نک: آل میکال.

اَبو اَحْمَد عَسْکَری، حسن بن عبدالله بن سعید (۲۹۳-۷ ذیحجهٔ ۳۸۲ ق/ ۹۰۶- فوریهٔ ۹۹۳م)، لغت‌شناس، ادیب و محدّث ایرانی. وی اهل عسکر مُکرَم از شهرهای خوزستان بود و نسبت عسکری وی از همین جاست (سمعانی، ۲۹۸/۹؛ قفطی، ۳۱۰/۱؛ ابوالفداء، ۲۶/۴). در منابع کهن صریحاً به محل ولادت او اشاره نشده، اما برخی معاصران (زرکلی، ۱۹۶/۲؛ EI^2) زادگاه او را نیز عسکر مکرم دانسته‌اند.

ظاهراً ابواحمد تحصیلات خود را نزد پدر و عموی خود آغاز کرد (نک: ابواحمد، *المصون*، ۶۴، ۹۹، ۱۷۶، جم). سپس برای ادامهٔ تحصیل به بغداد، بصره و واسط سفر کرد. در بغداد نزد ابن دُرَید (هـ م) *جمهرة اللغة* واشعار امرؤالقیس و نزد محمدبن قاسم تمیمی، نسّابهٔ معروف، علم انساب را فرا گرفت (نک: همو، *تصحیفات*، ۵۰، ۷۵، *شرح مایقع*، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲؛ یاقوت، ۲۳۶/۸). همچنین از محضر استادان دیگری چون ابوبکر ابن انباری، ابوبکر صولی، محمدبن جریر طبری، ابوالحسن اخفش، ابوبکر بن سراج، نفطویه، عبدان اهوازی، ابن‌زُهیر تُستَری، ابوالقاسم بغوی و ابوداوود سجستانی که همه از دانشمندان برجستهٔ روزگار خود به شمار می‌روند، بهره برد (نک: ابواحمد، *المصون*، ۵۵، ۶۲، ۷۲، ۸۰، ۱۲۲، *شرح مایقع*، ۳، ۶۰، ۲۴۹؛ یاقوت، ۲۳۷/۸؛ صفدی، ۷۶/۱۲؛ یوسف، ۱۳). وی در طول عمر خود استادان بسیاری داشته که دست کم ۹۵ تن از آنان را تنها در کتاب خود، *تصحیفات المحدّثین* یاد کرده است.

ابواحمد در ۳۴۹ ق برای کسب علم و نیز دیدار برادرش ابوعلی محمد به همراه ابوبکر جِعابی راهی اصفهان شد و در آنجا نیز از استادانی چون محمدبن علی بن جارود و احمدبن موسی بن اسحاق انصاری و فضل بن خصیب حدیث شنید (نک: ابواحمد، *تصحیفات*، ۴، ۶، ۹۳؛ ابونعیم، ۲۷۲/۱؛ سمعانی، همانجا؛ یاقوت، ۲۵۸/۸). به گفتهٔ ابونعیم (همانجا) وی چندین بار دیگر، از جمله در ۳۵۴ ق، به اصفهان سفر کرد و مدتی را نیز در ری گذراند (ابواحمد، همان، ۳). سپس به موطن خود بازگشت و در شهرهای مختلف خوزستان از جمله عسکر مکرم و تستر (شوشتر) به تدریس پرداخت و دانش‌پژوهان از اطراف و اکناف نزد وی شتافتند و مجالس درسش با اقبال شدید مردم و به خصوص دانشمندان رو به رو گردید. به زودی شهرتش بالا گرفت و سرآمد علمای روزگار خود شد (یاقوت، ۲۳۶/۸؛ صفدی، همانجا). وی مدتی را نیز در بصره به نقل اخبار و نوادر و شعر و ادب گذراند (نک: ابواحمد، همان، ۲۸؛ یاقوت، ۲۴۴/۸).

ابواحمد در مدت عمرخود شاگردان بسیاری‌تربیت کردکه درمیان آنان گروهی ازدانشمندان لغت و ادب و حدیث به‌چشم می‌خورند. از معروف‌ترین شاگردانِ وی خواهرزاده‌اش ابوهلال، ابونعیم اصفهانی (هـ م) و شیخ صدوق (نک: هـ د، ابن‌بابویه) را می‌توان نام برد (ابونعیم، همانجا؛ ابوهلال، ۵۲/۱؛ سیوطی، ۵۰۶/۱؛ افندی، ۲۰۰/۱؛ خویی، ۳۷۶/۴). بسیاری نیز از او روایت کرده‌اند که یاقوت (۲۳۷/۸-۲۴۰) آنان را شمار ناپذیر دانسته و تنها حدود ۲۰ تن از آنان را نام برده است. ابوسعد احمدبن محمد بن عبدالله مالینی و ابوالحسین محمدبن حسن اهوازی که از استادان خطیب بغدادی بوده‌اند و نیز ابوبکر محمدبن احمد بن عبدالرحمن وادعی، عبدالواحد بن احمد بن محمد باطِرقانی و ابوالحسن احمدبن محمد بن زَنجویه در زمرهٔ راویان او بوده‌اند.

ابواحمد از راویان خطبهٔ شقشقیه بوده (امینی، ۸۳/۷) و روایات دیگری نیز از حضرت علی (ع)، از جمله وصیت آن حضرت به فرزندش امام حسن (ع) را نقل کرده است (نک: افندی، همانجا)، از همین رو برخی او را شیعه خوانده‌اند (نک: امین، ۱۴۵/۵)، اما به گفتهٔ ابن جوزی (۱۹۱/۷)، وی به معتزله گرایش داشته است. ابواحمد با برخی از ادیبان و شاعران روزگار خود از جمله ابوریاش قیسی و ابن لَنکَک (هـ م م) مراوده داشته (یاقوت، ۲۴۴/۸) و صاحب بن عباد، وزیر مؤیدالدوله نیز سخت شیفتهٔ او بوده است. به نوشتهٔ برخی منابع (ابن جوزی، ۱۹۱/۷-۱۹۲؛ یاقوت، ۲۴۸/۸-۲۵۱؛ قفطی، ۳۱۱/۱)، صاحب چندین بار از او دعوت کرد تا همچون دیگر علما نزد وی رود، اما ابو احمد هر بار بیماری و سالخوردگی را بهانه کرد و از حضور در دستگاه وی امتناع ورزید، تا سرانجام صاحب، مؤیدالدوله را ترغیب کرد تا از نواحی خوزستان بازدید کند و به این بهانه توانست همراه مؤیدالدوله، ابواحمد را در عسکر مکرم ملاقات کند. صاحب در این دیدار بیش از پیش به گستردگی دانش وی پی برد و او را عطایای فراوان داد و مقرریی برایش تعیین کرد که تا اواخر عمر از آن بهره‌مند بود. علاقهٔ صاحب نسبت به ابواحمد به حدّی بود که پس از مرگ وی در رثایش ابیاتی سوزناک سرود (نک: یاقوت، ۲۴۸/۸-۲۵۱).

برخی (ابن جوزی، ۱۹۲/۷؛ ابن اثیر، ۱۳۷/۹؛ ابوالفداء، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۹۶/۴) وفات ابواحمد را در ۳۸۷ ق دانسته‌اند که با توجه به قراینی صحیح نیست. از جمله اینکه صاحب بن عباد که وی را رثا گفته، خود در ۳۸۵ ق درگذشته است.

برخی منابع کهن به علت مشابهت نام و نسبت ابواحمد با نام و نسبت ابوهلال عسکری بین آن‌دو خلط کرده‌اند (یاقوت، ۲۵۸/۸-۲۵۹) وگاه معاصران نیز دچار این اشتباه شده‌اند (نک: هارون، «ج»؛ فروخ، ۵۴۳/۲، که شغل بزازی ابوهلال را به اشتباه به ابواحمد نسبت داده‌اند) و حتی امروزه کتاب *تصحیفات المحدّثین* ابواحمد (چ ۱۴۰۸ ق) اشتباهاً به نام ابوهلال عسکری منتشر شده است.

آثار:

الف - چاپی:

۱. *تصحیفات المحدّثین*. ابواحمد در این اثر به ذکر تصحیفات و تحریفاتی که از جانب برخی محدّثان صورت گرفته، پرداخته است. وی کتاب را به ۳ بخش عمده تقسیم کرده است: بخش اول را به تصحیفات محدّثان و راویان اختصاص داده و در آن به اشتباهاتی که آنان در نقل و ضبط اشعار و اخبار و حتی آیات قرآن مرتکب شده‌اند، اشاره کرده است. در بخش دوم به شرح تصحیفاتی که در احادیث پیامبر (ص) رخ داده، پرداخته و بخش سوم را که بیشترین حجم کتاب را تشکیل می‌دهد، به اشتباهاتی که در ضبط اسامی برخی از صحابه و تابعین و محدّثان پدید آمده، اختصاص داده است (نک: ص ۱۰۳).

این کتاب گرچه موضوعش تصحیفات و تحریفات است، حاوی اطلاعات و اخباری بکر و تازه، به خصوص دربارهٔ صحابه و تابعین و برخی از محدّثان و شعرا و دیگر دانشمندان نیز هست. به گفتهٔ خود مؤلف، وی کتابی جامع دربارهٔ تصحیفاتی که راویان اخبار و احادیث پیامبر (ص) و ناقلان آثار منظوم و منثور مرتکب شده‌اند، تألیف کرده که به درخواست برخی از علمای روزگار خود، به دو کتاب مجزا تقسیم نموده و یکی را *تصحیفات المحدثین* و دیگری را *شرح مایقع فیه التصحیف و التحریف* نام داده است (نک: *تصحیفات*، ۳؛ *شرح مایقع*، ۴/۱). مؤلف کتابی به نام *اخبار المصحّفین* نیز داشته که گزیده‌ای از آن در ظاهریه موجود است (نک: GAS, VIII/182). حال بر ما روشن نیست که این همان کتاب جامعی است که ابواحمد از آن نام برده و یا بخشی دیگر و یا گزیده‌ای از آن است. کتاب *تصحیفات المحدّثین* در قاهره (۱۳۱۱، ۱۳۱۸، ۱۳۲۲ ق) در حاشیهٔ *النهایة فی غریب الحدیث* ابن‌اثیر به چاپ رسیده است. در ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م نیز احمد عبدالشافی آن را اشتباهاً به نام ابوهلال عسکری در بیروت به چاپ رسانیده است.

۲. *التفضیل بین بلاغتی العرب والعجم*، از نخستین رساله‌هایی است که در علم بلاغت نوشته شده است. مؤلف در این رساله علم بلاغت را منحصر به عرب ندانسته و از این‌رو در مقدمهٔ رساله به طور خلاصه به تعریفاتی که برخی رومیان، یونانیان و ایرانیان دربارهٔ بلاغت کرده‌اند، پرداخته و سپس ابیاتی کوتاه از اشعار عرب و پاره‌هایی از سخنان و نوشته‌های بزرگان عرب و عجم از جمله اسکندر، انوشیروان و اردشیر بابکان راکه‌ازنظر او دارای نکاتی بلاغی بوده، آورده است. این رساله ضمن کتاب *التحفة البهیّة و الطرفة الشهیّة* در قسطنطنیه (۱۳۰۲ ق) به چاپ رسیده است.

۳. *شرح ما یقع فیه التصحیف و التحریف*، از نخستین کتابهایی است که در باب تصحیف نوشته شده است و چنانکه گفتیم، جزئی است از کتابی جامع‌تر درهمین موضوع. حمزهٔ اصفهانی (د ح ۳۶۰ق)، نویسندهٔ معاصر ابواحمد، کتاب *التنبیه علی حدوث التصحیف* را اندکی قبل از وی تألیف کرده و اگر چه بسیاری از روایات این دو کتاب با یکدیگر اشتراک دارند (نک: حمزهٔ اصفهانی، ۷، ۱۲؛ قس: ابواحمد، *شرح مایقع*، ۶۲، ۶۴، ۶۵، جم)، به یقین نمی‌توان گفت که ابواحمد از کتاب حمزهٔ اصفهانی بهره برده است. زیرا در هیچ جا از کتاب ابواحمد نامی از حمزهٔ اصفهانی به میان نیامده است.

ابواحمد در این کتاب بیشتر به شرح واژه‌هایی که رسم خط مشابه دارند و گاه خواننده را دچار اشتباه می‌کنند، پرداخته است. وی کتاب را به ۴۱ باب تقسیم کرده و همانگونه که در مقدمهٔ آن (ص ۵) می‌گوید، گرچه اساتیدش اغلب بصری بوده‌اند و خود نیز به مکتب بصره تمایل داشته، بدون هیچ تعصبی کتاب خود را با ذکر اشتباهات بصریان شروع کرده است. در بخش نخست کتاب روایاتی در باب مذمت تصحیف جمع‌آوری کرده و اشتباهات و تصحیفاتی را که برخی از راویان نخستین در نقل متون عربی مرتکب شده‌اند، یادآور شده است. در بخش دوم به شرح مشکلات و گرفتاریهایی که اینگونه تصحیفات به

وجود می‌آورند، پرداخته و بخش سوم را به ذکر نمونه‌هایی از تصحیفات و تحریفات مضحک اختصاص داده است. از بخش ۴ تا بخش ۳۲ نمونه‌هایی از تصحیفات و اشتباهات راویان معروف کهن، از جمله عمروبن علا، خلیل‌بن احمد، عیسی‌بن عمر، ابوعبیده معمربن مثنیٰ آورده و بخشهای پایانی را به اشتباهاتی که در نقل اشعار شاعران کهن از جمله امرؤالقیس، نابغهٔ ذُبیانی، زُهَیر و اعشیٰ و نیز تصحیفاتی که در نام شاعران، ایّام العرب، انساب و اماکن وارد شده، اختصاص داده است. این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از جمله در قاهره (۱۳۲۴ ق) در حاشیهٔ *تلخیص النّهایهٔ* ابن‌اثیر و نیز در همانجا (۱۹۶۳م) به کوشش عبدالعزیزاحمد و همچنین در دمشق (۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م) به کوشش محمدیوسف.

۴. *المصون فی الادب*، اثری است در نقد ادبی، اما نه نقد ادبی به معنای امروزی آن، بلکه به همان معنای ابتدایی که مایه‌های نخستین آن را در روایات و آثار کهن عرب با عباراتی از قبیل «هو اشعر من...» یا «هذا افضل بیت...» می‌توان یافت. این کتاب تنها از لحاظ گزینش روایاتی در زمینهٔ نقد شعر و نثر حائز اهمیت است و از این‌رو می‌توان آن را مجموعه‌ای نسبتاً مفید خواند، گرچه نکات عمده‌ای افزون بر آنچه در آثار پیشینیان نامداری چون ابن‌قتیبه و جاحظ آمده، ندارد. مؤلف که در این اثر مانند معاصرانش از آثار راویان شعر بهره جسته، تنها به نقل روایات اکتفا کرده و کمتر به داوری دربارهٔ اشعار پرداخته است. این کتاب از جمله مآخذ مورد استفادهٔ نویسندگان در نسلهای بعد بوده و به خصوص شاگرد وی ابوهلال عسکری در کتابهای *الصناعتین* و *دیوان المعانی* از آن بهرهٔ بسیار برده است، چندانکه در کتاب اخیر کمتر روایتی است که از قول ابواحمد عسکری نقل نشده باشد (نک‍: ابوهلال، ۵۲/۱، ۵۴، جم). از این‌رو این کتاب را در واقع باید از آنِ ابواحمد و به روایت ابوهلال دانست (قس: سلیمان، ۱۳). ابوهلال خود نیز در مقدمهٔ کتاب (ص ۵۰) از آن به عنوان اثری یاد می‌کند که گردآوری شده و نه تصنیف. کتاب *المصون فی الادب* به کوشش عبدالسلام محمد هارون در کویت (۱۹۸۴م) به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: *الحکم والامثال*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ زکی‌پاشا در قاهره نگهداری می‌شود (نک‍: یوسف، ۱۶؛ زیدان، ۳۵۴/۲).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *تصحیح الوجوه و النظائر*؛ ۲. *راحة الارواح*؛ ۳. *الزواجر والمواعظ*؛ ۴. *صناعة الشعر* (یا *علم النظم*)؛ ۵. *علم المنطق*؛ ۶. *ما لحن فیه الخواص من العلماء*؛ ۷. *المختلف والمؤتلف* (نک‍: یاقوت، ۲۳۶/۸؛ قفطی، ۳۱۱/۱ ـ ۳۱۲؛ ابن خلکان، ۸۴/۲).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابواحمد عسکری، حسن‌بن عبدالله، *تصحیفات المحدّثین*، به کوشش احمد عبدالشافی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ همو، *شرح ما یقع فیه التصحیف و التحریف*، به کوشش محمدیوسف، دمشق، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ همو، *المصون فی الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۸۴م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *ذکر اخبار اصفهان*، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ ابوهلال عسکری، حسن‌بن عبدالله، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، به کوشش حسن ایرانی، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمداسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ سلیمان، احمد، مقدمه بر *دیوان المعانی* (نک‍: هم‍، ابوهلال عسکری)؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرّواة علی انباه النّحاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه بر *المصون* (نک‍: هم‍، ابواحمد)؛ یاقوت، *ادبا*؛ یوسف، محمد، مقدمه بر *شرح مایقع* (نک‍: هم‍، ابواحمد)؛ نیز: EI²; GAS.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اَبواَحْمَدِ کاتِب، پسر ابوبکربن حامد، شاعر دورهٔ سامانی در خراسان. اندک نمونه‌هایی که از شعر او باقی مانده، به شعر نوخاستگان عراق شبیه است و از ظرافت و گیرایی نیز بی‌بهره نیست، اما متأسفانه از این شاعر که می‌توانست دربارهٔ اجتماع، سیاست و ادب قلمرو سامانیان اطلاعات پربهایی به دست دهد، چیزی بر جای نمانده و تنها منبع شرح احوال او نیز روایت ثعالبی است. به همین سبب است که آنچه باسورث در ۱۳۵۶ ش در *دانشنامه* دربارهٔ او نوشته، سالها بعد عیناً در *ایرانیکا* تکرار شده است.

ابوبکر، پدرابواحمد، دبیرامیراسماعیل‌سامانی (حک‍ ۲۷۹ـ۲۹۵ ق) وسپس وزیراحمدبن‌اسماعیل(حک‍ ۲۹۵ـ۳۰۱ ق)بود. ازاین‌روابواحمد در ناز و نعمت پرورش یافت و ادب آموخت. چون به شعر روی آورد، از نوخاستگان عراق تأثیر پذیرفت و چنانکه ثعالبی (*یتیمةالدهر*، ۶۴/۴) گوید: وی از نخستین کسانی است که ادب و ظرافت ادبی و شعر (نو) را در ماوراءالنهر رواج دادند. او خود نیز بر این امر واقف بود، از این‌رو در شعری اظهار می‌دارد که هنر مرد در عراق شگفتی ندارد، اما در این دیار جهل، اگر کسی بتواند میان سر و دُم فرق نهد، موجب شگفتی خواهد شد.

پس از پدر او، جیهانی و بلعمی وزارت سامانیان را به عهده گرفتند، اما ابواحمد که به سبب وزیرزادگی و ادب‌دانی، خود را سزاوارتر می‌دید، دست به هجای آن دو دانشمند زد. در *یتیمةالدهر* ثعالبی(۶۶/۴، ۶۷) تنها دو قطعهٔ کوتاه (یکی در ۲ بیت ودیگری در ۳ بیت) دربارهٔ جیهانی از او نقل شده است که در یکی، گویی گناه دورافتادگی خود از دربار را به گردن نزدیکان وزیر افکنده، اما خود او را محترمانه مورد خطاب قرار داده است، سپس چون اینگونه اقدامات به جایی نرسید، دست به هجای او زد؛ در قطعهٔ دوم اشاره می‌کند که اگر عقل و خردی در کار بود، «ابن‌جیهان» را به جاروکشی می‌گماردند، نه وزارت. این کار، نه تنها سودی نیاورد که موجب شد جیهانی و بلعمی

او را تهدید کنند و وادارند که از بخارا بگریزد و به بغداد رود. وی چندی در آن شهر ماند تا اینکه عشق میهن دوباره راهی بخارایش کرد، اما بخارا چهرهٔ خوش به او نشان نداد و امیر سامانی و وزیرش همچنان بر سر خشم بودند. او ناچار خانه‌نشین شد و چون هنوز ثروتی داشت، با یاران، مجالس عیش و نوش ترتیب می‌داد و سرانجام هر چه داشت، بر سر این کار نهاد (همان، ۶۵/۴).

پس از این، نمی‌دانیم چه شد که وی حکومت هرات و پوشنگ و بادغیس یافت (همان، ۶۶/۴). سپس از آن کار کناره گرفت و در نیشابور اقامت گزید. در آنجا کارگزاران دیوان خراج، از زمین‌داران باقی ماندهٔ خراج‌طلب می‌کردند. شاید ابواحمد نیز در شمار همین زمین‌داران بود، زیرا در شعری می‌گوید دبیران خراج، اموال نپرداخته را مطالبه می‌کنند، حال آنکه «ما» پول برای ازدواج هم نداریم (همانجا).

وی عاقبت از نیشابور به بخارا بازگشت، اما دیگر روزگار نیز از او روی برگردانده بود و آنچنان دچار تنگدستی شده بود که آرزوی مرگ می‌کرد؛ در مرگ هزار فضیلت می‌دید، یکی آنکه پس از مرگ، دیگر روی مرگ را نمی‌دید و دیگر آنکه از معاشر نااهل جدا می‌شد. وی زمانی آیه‌ای از *قرآن* (بقره / ۵۴/۲) را که بر عبارت «فَاقْتُلوا أَنْفُسَکُمْ» شامل بود، پیوسته می‌خواند. یکی از یاران به فراست دریافت که قصد خودکشی دارد. چون نزد او رفتند، دیدند که زهر نوشیده و مرده است (ثعالبی، همان، ۶۸/۴ـ۶۹).

شعری که از او باقی‌مانده، به شیوهٔ نوگرایان سدهٔ سوم بغداد، سبک، روشن، نکته‌آمیز و خالی از هرگونه واژهٔ دشوار و گنگی معنی است، حال آنکه او ظاهراً در لغت‌پردازی و لفاظی دستی داشته است. ثعالبی (همان، ۶۶/۴) و علی‌خان مدنی (۱۸۴/۱) تصحیفی زیرکانه از او نقل کرده‌اند.

ثعالبی گوید که او سخت شیفتهٔ عطوی بود و دیوان او را سراسر در حفظ داشت، چندانکه او را «عطوانی» می‌خواندند و گاه نیز بدین‌سبب مورد استهزای یاران خود قرار می‌گرفت (نک: ثعالبی، همان، ۶۵/۴ ـ۶۶: هجای ابومنصور عبدونی)، اما شعر او، همچنانکه ثعالبی اشاره کرده، بیشتر به شعر ابن‌بسام (ه م) شبیه است: وی دوست داشت، همهٔ نزدیکان خود، حتی پدر و برادر را هجا گوید و بدین‌سان شهرت یابد (همانجا). از سوی دیگر، روزگار را عامل همهٔ بی‌نواییها می‌دانست و از این‌رو پیوسته از دست زمانه می‌نالید و همگان را از ستم آن برحذر می‌داشت. یکی از اشعار او در همین باب مثل سایر شده بود (همان، ۶۷/۴). گویی در اثر همین بدبینی صادقانه و عمیق بود که کار او به خودکشی منجر شد. با اینهمه تنها شعر بلندی که (۹ بیت) از او نقل شده (همان، ۶۷/۴ـ۶۸)، بیانگر فلسفهٔ مردی است که سعادت زندگی را در دو چیز می‌داند: یکی دانش و همنشینی با کتاب و دیگری همنشینی با یاران و زیبارویان، یعنی بهترین زندگی آن است که نیمی به شوخ چشمی گذرد و نیمی به جد (بیت ۸). در شعر او هیچ اثری از زبان فارسی که در آن هنگام، خاصه در بخارا، روبه تعالی نهاده بود، پیدا نیست. تنها در گفتاری نکته‌آمیز (همان، ۶۸/۴) به دوستی می‌گوید: انگشتر برای مرد زیور است، زیرا نام آن به فارسی «انگشت‌آرای» است.

ثعالبی بخشی از روایات خود را در کتاب *لطائف‌المعارف* (ص ۹۹ـ۱۰۱) تکرار کرده، اما هیچ نکتهٔ تازه‌ای بر آنها نیفزوده است. علی‌خان مدنی نیز همهٔ اطلاعات خود را از ثعالبی گرفته است.

مآخذ: ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة‌الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ همو، *لطائف المعارف*، ترجمهٔ علی‌اکبر شهابی خراسانی، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ *دانشنامه*؛ علی‌خان مدنی، *انوارالربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ *قرآن مجید*؛ نیز: *Iranica*.

آذرتاش آذرنوش

اَبواَحْمَدِ موسَوی، حسین بن موسی بن محمد (۳۰۴ـ۴۰۰ ق / ۹۱۶ـ۱۰۱۰ م)، از پیشوایان و نقیبان برجستهٔ طالبیان در بغداد و پدر شریف رضی و سیّد مرتضی. نسب ابواحمد از سوی پدر و مادر هر دو به امام موسی کاظم (ع) می‌رسد و گویا هم از این روی لقب الطاهر ذوالمنقبتین یافته است (فخرالدین رازی، ۸۳؛ شریف رضی، *دیوان*، ۸۸۴/۲). نیای بزرگ او ابراهیم بن موسی کاظم، در پی قیام محمد بن زیدبن علی (ع)، از سوی او امارت یمن یافت و آنجا را گشود و یک چند برآن دیار فرمان راند، اما پس از چیرگی مأمون برقیام، خلیفه ابراهیم را امان داد (مفید، ۳۰۳). مادر ابواحمد فاطمه نیز از زنان برجستهٔ عصر خود بود و شیخ مفید کتاب *احکام النساء* را برای او نوشت (محیی‌الدین، ۶۴). زن او فاطمه نیز نوادهٔ ناصر کبیر، حسن اطروش، داعی بزرگ زیدی بود (سید مرتضی، «المسائل»، ۲۱۴؛ فخرالدین رازی، همانجا).

ابواحمد در بصره رشد یافت (عمری، ۱۲۴؛ صفدی، ۷۶/۱۳) و در ۳۵۴ ق ازسوی نقیب النقباء (برای معنای نقیب و اقسام آن، نک: ماوردی، ۱۰۸ به بعد) ابوعبدالله بن‌الداعی زیدی به نقابت طالبیان همانجا منصوب شد (الناطق بالحق، ۱۰۹). وی مدتی بعد به بغداد رفت و همانجا اقامت گزید و سالیان دراز در سمتهای نقیب طالبیان بغداد، امیرالحاج، ریاست دیوان مظالم و نیز اجرای مأموریتهای متعدد سیاسی و نظامی به یکی از برجسته‌ترین پیشوایان مذهبی و دولت مردان سیاسی عراق بدل گشت. گفته‌اند که او ۵ بار نقیب طالبیان شد (ابن‌جوزی، ۲۴۷/۷؛ ابن ابی الحدید، ۳۱/۱؛ نیز نک: ابن حزم، ۶۳؛ همدانی، ۱۹۰/۱؛ قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۲۴۳/۱۰ ـ ۲۴۷). نخستین بار، چنانکه اشاره شد، در ۳۵۴ ق به پیشنهاد معزالدوله بویه‌ای و تأیید خلیفه المطیع نقیب النقباء طالبیان، جز خاندان ابوالحسن بن ابی الطیب پیشوای علویان بغداد، گشت. در حکمی که از دیوان خلیفه بدین مناسبت صادر شد، او را به کفایت و امانت بسی ستودند و سرپرستی علویان و عباسیان و رسیدگی به دعاوی میان طالبیان و سایر رعایای خلیفه را به عهدهٔ او نهادند (*المختار*، ۲۱۷ـ۲۲۲؛ ابن ابی الحدید،

۲۸۸/۱۵؛ متز، ۲۸۱/۱)؛ اما در ۳۶۱ ق در خلافت الناصر لدین الله در پی بروز نزاع میان او و وزیر ابوالفضل شیرازی، به سبب آشوب بغداد و آتش گرفتن محلهٔ کرخ، ابواحمد از سوی وزیر از نقابت عزل شد (ابوعلی مسکویه، ۳۰۹/۲؛ ابن اثیر، ۶۱۹/۸؛ قس: همدانی، ۲۱۲/۱). با اینهمه گویا مشاغل دیگر خود را حفظ کرد، زیرا در منابع از عزل او از این مشاغل یاد نشده است. دومین دورهٔ نقابت او با انتصابش به این مقام از سوی بختیار بویه‌ای در ۳۶۴ ق آغاز شد (ابن جوزی، ۷۶/۷؛ ابن شاکر، ۲۸۶). در همین دوره و به روزگار وزارت ابن بقیه، نظارت بر اوقاف بغداد و سواد عراق نیز از سوی خلیفه الطائع به او واگذار شد (قلقشندی، *مآثرالانافة*، ۱۷۵/۳ ـ ۱۸۰، *صبح‌الاعشی*، ۲۵۹/۱۰ ـ ۲۶۲؛ قس: ابن حزم، همانجا، که از نظارت او بر اوقاف بصره یاد کرده است).

چون عضد الدوله بویه‌ای به بغداد درآمد و بختیار را براند، در مناصب ابواحمد تغییری حاصل نیامد و حتی از سوی این امیر برای تصرّف دیار مضر گسیل شد (ابوعلی مسکویه، ۳۹۲/۲؛ ابن اثیر، ۶۹۶/۸). با اینهمه عضدالدوله در ۳۶۹ ق، گویا به سبب ترس از نفوذ و قدرت سیاسی ابواحمد، او را با برادرش ابوعبدالله گرفت و به قلعه‌ای در فارس فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۳۹۹/۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۳۲/۱). ابواحمد حدود ۳ سال در حبس بود. چون عضدالدوله درگذشت و پسر او، شرف‌الدوله ابوالفوارس، فارس را تسخیر کرد، ابواحمد را آزاد ساخت (رودراوری، ۸۰، ۸۱) و چون بر بغداد نیز چیره شد (۳۷۶ ق)، داراییهای ابواحمد را که عضدالدوله مصادره کرده بود، به وی باز گرداند (همو، ۱۳۶؛ ابن‌اثیر، ۵۰/۹) و به مقام نقابت منصوبش کرد، ولی ابواحمد چندی بعد خود به سبب بیماری از این شغل کناره گرفت (ابن جوزی، ۲۴۷/۷). چنانکه در ۳۸۰ق به روزگار بهاء الدولهٔ بویه‌ای که باز به نقابت طالبیان و امارت حج و ریاست دیوان مظالم منصوب شد (ابن اثیر، ۷۷/۹، ۷۸؛ ابن جوزی، ۱۵۳/۷، ۲۴۷)، پسرانش رضی و مرتضی نیز به نیابت از او به کار پرداختند (ابن جوزی، همانجا؛ قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۲۴۷/۱۰، ۲۵۴). شریف رضی به همین مناسبت، طی قصیده‌ای به ستایش پدر پرداخت و وی را به سبب تفویض این مناصب به او سپاس گفت (ثعالبی، ۱۳۲/۳).

با اینهمه در ۳۸۴ق، به دلایلی که دانسته نیست، ابواحمد از نقابت، و فرزندانش از نیابت او معزول شدند (ابن جوزی، ۱۷۴/۷؛ ابن‌اثیر، ۱۰۵/۹). این برکناری ۱۰ سال به درازا کشید و طی این مدت، ابواحمد که هنوز از نفوذ و اقتداری برخوردار بود، در نزاع امرای آل‌بویه به وساطت برمی‌خاست و گاه دچار مخاطراتی می‌شد (شریف رضی، همان، ۱۸۹/۱ـ۱۹۱؛ رودراوری، ۳۲۶ـ۳۲۷). در ۳۹۴ق که در شیراز مقیم بود، باز از سوی بهاءالدوله که در آن وقت برفارس و خوزستان نیز فرمان می‌راند، نقابت طالبیان و ریاست دیوان مظالم و نیز منصب قاضی القضاتی یافت و به «الطاهر الاوحد ذوالمناقب» ملقب شد، اما خلیفه القادر با قاضی القضاتی او مخالفت کرد و ابواحمد بر همان دو منصب ماند و در ۳۹۵ق به بغداد آمد (ابن‌اثیر، ۱۸۲/۹؛ شریف رضی، همان، ۱۷۲/۱، ۱۷۳؛ قس: ابن جوزی، ۲۲۶/۷ـ۲۲۷). گفته‌اند که ابواحمد تا پایان عمر بر همان مقام ماند (همو، ۲۴۷/۷؛ ابن ابی الحدید، ۳۱/۱؛ ابن شاکر، همانجا)، در حالی که به روایت دیگر ابن‌جوزی (۲۳۴/۷) در ۳۹۷ق، شریف رضی از سوی بهاءالدوله، منصب نقابت و امارت حج یافت.

ابواحمد در پایان عمر در حالی که نابینا شده و بیمار بود، ثلث اموال خویش را وقف کرد و صدقات بسیار داد (ابن شاکر، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۲۱۹/۹) و در بغداد در گذشت. پیکر او را نخست در خانه‌اش دفن کردند (همانجا؛ قس: ابن ازرق، ۱۱۱، که مرگ او را در ۴۰۳ ق و مدفن او را در مقابر قریش واقع در باب‌التبن بغداد دانسته است) و سپس به جوارتربت‌امام‌حسین(ع) منتقل ساختند (ابن اثیر، همانجا). کسانی چون شریف رضی (همان، ۷۳۶/۲ ـ ۷۴۲)، سید مرتضی (*دیوان*، ۲۰۰/۱ ـ ۲۰۳)، مهیار دیلمی (۲۳/۳ ـ ۲۷) و ابوالعلاء معری (۲(۳)/۱۲۶۴ ـ ۱۳۲۰) در رثای او شعرها سرودند.

ابو احمد از برجسته‌ترین پیشوایان دینی و سیاسی گروهی از شیعیان و از معتمدان امرای شیعی مذهب در ایران و عراق بود. چنانکه در نزاع میان اعضای این خاندانها، خاصه کشمکش میان آل بویه و حمدانیان واسطهٔ مورد اعتماد صلح بود و در این باب مأموریتها یافت (مثلاً نک: رودراوری، ۲۷۶، ۲۷۹؛ شریف رضی، همان، ۱۸۹/۱ ـ ۱۹۱)، حتی در ایامی که از نقابت رسمی طالبیان عزل می‌شد، از حشمت و نفوذ او در دستگاه خلافت و امارت نمی‌کاست (ابن اثیر، ۶۳۰/۸، ۶۳۴؛ خطیب، ۱۱۰/۱؛ رودراوری، ۲۶۸ ـ ۲۷۰) و در فرو نشاندن آتش فتنه‌ها میان شیعیان و سنیان مرکز خلافت از این نفوذ و قدرت سود می‌جست (مثلاً نک: ابن جوزی، ۱۵۳/۷؛ شریف رضی، همان، ۶۸/۱ ـ ۷۲). نیز آنگاه که خلیفهٔ بغداد، القادر بالله، خواست انتساب فاطمیان را به فاطمه (ع) دختر پیامبر اکرم (ص) نفی کند، از ابواحمد خواست تا محضری در تکذیب آن انتساب بنویسد و چون نوشته شد، ابواحمد و سید مرتضیٰ و دیگر حاضران مجلس بر درستی آن محضر شهادت‌دادند، جز شریف رضی که پیش‌تر به سبب انتساب اشعاری به او و در تعریض به عباسیان و طرفداری از فاطمیان، خشم خلیفه را برانگیخته بود (ابن جوزی، ۲۸۱/۷ ـ ۲۸۲؛ ابن ابی الحدید، ۳۷/۱ ـ ۳۸؛ قس: شریف رضی، همان، ۹۷۲/۲ ـ ۹۷۳).

با آنکه گروهی از محدّثان شیعی او را ستوده‌اند (نک: حر عاملی، ۱۰۴/۲) و برخی وی را آشکارا رافضی خوانده‌اند (ابن تغری بردی، ۲۲۳/۴، ۲۴۰؛ نک: شوشتری، ۵۰۰/۱)، ولی هیچ دلیلی بر شیعی امامی بودن او در دست نیست و بنابر قراینی چون ارتباط چند جانبهٔ خود و نیایش با داعیان و بزرگان زیدی (نک: آغاز مقاله)، احتمال زیدی بودن او بیشتر است؛ خاصه که گفته‌اند وی پشمینه می‌پوشید که گویا از دیرباز سنت زیدیانی چون ناصر اطروش بوده است (شریف رضی، همان، ۳۲۹/۱؛ شیبی، ۷۴)، اگر چه به نظر می‌رسد فرزندان او شریف

رضی و سید مرتضی، نخستین کسانی از موسویان بوده‌اند که به مذهب امامیه گرویده‌اند (شریف رضی، *خصائص*، ۳۷؛ تستری، ۵۴۶/۳). شریف رضی یکی از برترین ستایشگران پدر خود بوده و قصاید متعددی در ستایش وی سروده است (نک: *دیوان*، ۶۰/۱، ۶۴، ۶۸، ۷۲، ۱۷۲، ۱۸۹).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ـ ۱۳۸۲ ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ازرق فارقی، احمد بن یوسف، *تاریخ*، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدر آباددکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، حوادث ۳۶۵ ـ ۴۰۲ ق، نسخهٔ خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شم‍ ۲۹۲۲؛ ابوالعلاء معری، «سقط الزند»، ضمن *شروح سقط الزند*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمد رز، قاهره، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵ م؛ تستری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۱ ق؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ رودراوری، محمد بن حسین، *ذیل کتاب تجارب الامم* (نک: هم، ابوعلی مسکویه)؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *دیوان*، به کوشش رشید صفار، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ همو، «المسائل‌الناصریات»، ضمن کتاب *الجوامع الفقهیة*، قم، ۱۴۰۴ ق؛ شریف رضی، محمد بن حسین، *خصائص الائمة*، به کوشش محمد هادی امینی، مشهد، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *دیوان*، بیروت، ۱۳۱۰ ق؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شیبی، کامل مصطفی، *الفکر الشیعی*، بغداد، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ عمری، علی بن محمد، *المجدی*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *الشجرة المبارکة فی انساب الطالبیة*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۳ م؛ همو، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م؛ ماوردی، علی‌بن محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد فهمی سرجانی، قاهره، المکتبة التوفیقیة؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ محیی‌الدین، عبدالرزاق، *ادب المرتضی*، بغداد، ۱۹۵۷ م؛ *المختار من الرسائل* ابراهیم بن هلال صابی، به کوشش شکیب ارسلان، بیروت، دارالنهضة الحدیثة؛ مفید، محمد بن محمد، *الارشاد*، قم، مکتبة بصیرتی؛ مهیار دیلمی، *دیوان*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰ م؛ الناطق بالحق، یحیی بن حسین، «الافادة فی تاریخ الائمة السادة»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م.

محمد رضا ناجی ـ بخش تاریخ

اَبوأراکهٔ بَجَلی، نک: آل ابی اراکه.

اَبوأُسامه، جُنادة بن محمد بن حسین ازدی هروی (مق ۳۹۹ ق/ ۱۰۰۹م)، ادیب، لغوی و نحوی سدهٔ ۴ ق. وی در هرات متولد شد (EI²,S)، مدتی در شیراز زیست (سیوطی، ۴۸۹/۱) و سپس به مصر رفت (یاقوت، ۲۰۹/۷). ابواسامه با عبدالغنی بن سعید مصری و ابوالحسن علی بن سلیمان (د ۳۹۹ ق/ ۱۰۰۹م)، مُقری و نحوی انطاکی، انس و یگانگی داشت و با آن دو در دارالعلم مصر به مباحثات ادبی می‌پرداخت. گویند او در لغت و غرائب و نوادر آن یگانهٔ عصر خویش بود و در حفظ و نقل آن سعی وافر داشت (ابن خلکان، ۳۷۲/۱). نیز گویند روزی در شیراز با ظاهری آشفته و جامه‌ای مندرس و آلوده، به مجلس صاحب بن عباد درآمد و نزدیک او نشست. صاحب از مشاهدهٔ او روی ترش کرد و او را سگ خواند و از خود براند، اما ابواسامه ادعا کرد که ۳۰۰ نام برای سگ می‌شناسد. صاحب به فراست او را شناخت و نزدیک خویشتن نشانید (سیوطی، همانجا).

یاقوت (۲۱۰/۷) دربارهٔ قتل ابواسامه چنین می‌نویسد: «از مردم مصر شنیدم که وی در مسجد مقیاس که عمود اندازه‌گیری سطح آب رودخانهٔ نیل در آن بود، تدریس می‌کرد. در یکی از سالها سطح آب به قدر کافی بالا نیامد. به خلیفهٔ فاطمی، الحاکم (۳۷۵ـ۴۱۱ ق/ ۹۸۵ـ۱۰۲۱م) گفتند که جناده مردی نامبارک است و در مسجد نحو می‌آموزد و نیل را افسون می‌کند. الحاکم نیز از سر جهالت فرمان داد تا به قتلش رسانند». در این ماجرا ابوالحسن علی بن سلیمان نیز همراه ابواسامه کشته شد و حافظ عبدالغنی از ترس خود را پنهان کرد (ابن خلکان، همانجا).

جناده لغت را از ابومنصور ازهری فرا گرفته و از ابواحمد عسکری روایت کرده است. ابوسهل هروی از جملهٔ شاگردان او در مصر بوده است (یاقوت، ۲۰۹/۷، ۲۱۰).

تنها اثر بازمانده از ابواسامه، کتاب *نظم التفسیر* در شرح مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس است که نسخهٔ دست‌نویس آن در موزهٔ بریتانیا موجود است (GAS, II/52). کتاب دیگری نیز با عنوان *الزهکال فی حصر الحروف و المصادر والافعال* به او نسبت داده‌اند که اثری از آن در دست نیست (ابوحیان، ۲۵).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابوحیان غرناطی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۲ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI², S; GAS.

سعید علیزاده

اَبواسْحاقْ إبراهیمِ بْنِ آلْپْ تَکین (د ۳۵۵ ق / ۹۶۶م)، سپهسالار سامانیان که چندی بر جای پدر در غزنین حکومت کرد. از زندگانی ابواسحاق آگاهی اندکی در دست است. در برخی منابع نام وی اسحاق‌بن‌آلپ‌تکین آمده است (ابن بابه، ۳۱۴؛ شبانکاره‌ای، ۳۱). ابواسحاق در زمان حیات پدرش آلپ‌تکین (ه‍ م) و احتمالاً توسط همو در دربار سامانیان مقامی یافت. گردیزی (ص ۳۵۲) به مأموریتی اشاره دارد که ابواسحاق فرمان سپهسالاری خراسان را به ابوالحسن سیمجور رساند. وی خود نیز چندی امارت بلخ داشت (شبانکاره‌ای، همانجا). آنگاه که عبدالملک بن نوح سامانی درگذشت، آلپ‌تکین به شهر غزنه گریخت و بنیان دولت غزنوی را در آنجا پی ریخت. وی به هنگام مرگ (۳۵۲ ق) ابواسحاق را به جانشینی خود برگزید (ابن بابه، همانجا؛ منهاج سراج، ۲۲۶/۱).

ابواسحاق پس از مرگ پدر «لشکر و رعایا را بنواخت و خلعت و صله داد» (شبانکاره‌ای، همانجا). ابن بابه که کتاب *رأس مال‌النديم* را در ۵۰۱ ق تألیف کرده (ص ۳۲۷)، گفته است که ابواسحاق پس از

چندی به بخارا نزد منصوربن نوح سامانی رفت و از اعمال خودسرانهٔ پدر پوزش خواست و به اطاعت از امیر گردن نهاد و با دریافت فرمان حکومت غزنین به این شهر بازگشت. در پی آن امیر خراسان نیز منشور حکومت آن شهر را به نام وی صادر کرد (همو، ۳۱۴).

روایات مورخان دربارهٔ سفر یا سفرهای ابواسحاق به بخارا مبهم به نظر می‌رسد. منهاج سراج (۲۲۷/۱) که ظاهراً از آثار مفقودهٔ ابوالفضل بیهقی بهره برده، اشاره کرده است که امیر ابوعلی لاویک (یا انوک) حاکم پیشین غزنین که پیش‌تر از آلپ‌تکین شکست خورده بود، به غزنین حمله برد و ابواسحاق را از آن شهر بیرون راند. آنگاه ابواسحاق به بخارا رفت و به منصوربن نوح پناه برد و به یاری سپاهیانی که امیر سامانی در اختیار وی نهاده بود، توانست در ۳۵۴ ق لاویک را بار دیگر از غزنین بیرون رانده، خود به حکومت بنشیند (نیز نک: *ایرانیکا*؛ بارتولد، ۵۳۶/۱). اما شبانکاره‌ای بر آن است که ابواسحاق به رغم نصایح حاجب خود، سبکتکین (که پیش از این حاجب پدرش بود)، به بذل و بخشش از خزاین پدر پرداخت تا مفلس شد. از این روی ترکان او را از حکومت خلع کردند و ابواسحاق همراه سبکتکین به بخارا گریخت (احتمالاً در ۳۵۳ ق، نک: فصیح، ۷۱/۲) «و پیش تخت امیر بگریست» و یک سال در این شهر اقامت گزید. امیر سامانی عهد و منشور حکومت غزنین را به او داد و با سپاهی که در اختیارش نهاده بود، وی را بار دیگر روانهٔ این شهر کرد و او لشکر لاویک را بشکست و وارد غزنین شد (شبانکاره‌ای، همانجا). برخی از مورخان عصر غزنوی چون عتبی (نک: جرفادقانی، ۱۹ ـ ۲۰) و بعدها ابن‌اثیر (۶۸۳/۸ ـ ۶۸۴) و ابن‌خلکان (۱۷۵/۵) به یکی از سفرهای ابواسحاق و سبکتکین به بخارا بدون ذکر علت آن، اشاره کرده‌اند. باسورث (۳۶/۱ ـ ۳۷) به دو سفر ابواسحاق به بخارا اشاره کرده است: نخست برای عذرخواهی از خطای پدر و دریافت منشور حکومت غزنین و دیگر بار برای یاری گرفتن از امیر سامانی برای مقابله با لاویک.

با اینهمه دور نیست که وی فقط یک بار به بخارا رفته و چنانکه شبانکاره‌ای اشاره کرده است، در همان سفر، منشور حکومت و نیز مدد نظامی از امیر سامانی گرفته باشد. به‌هرحال ابواسحاق پس از ۳ سال حکومت در ۳۵۵ ق درگذشت (ابن‌بابه، همانجا؛ قس: شبانکاره‌ای، ۳۲، که مدت حکومت وی را ۴ سال دانسته است) و پس از او یکی از غلامان ترک آلپ‌تکین به نام بلکاتکین به حکومت رسید (ابن‌بابه، منهاج سراج، همانجاها؛ نیز نک: باسورث، ۳۷/۱).

برخی از مورخان عصر غزنوی (مثلاً نک: گردیزی، ۳۶۹) سبکتکین را جانشین بلافصل آلپ‌تکین دانسته و به ۳ تن جانشینان وی تا روی کار آمدن سبکتکین هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. گروهی دیگر چون جرفادقانی (همانجا) گرچه ابواسحاق را جانشین آلپ‌تکین ذکر کرده‌اند، اما گفته‌اند که رشتهٔ کارها به دست سبکتکین، حاجب وی بوده است (ابن اثیر، ابن‌خلکان، همانجاها). چنین می‌نماید که اهمیت سبکتکین به عنوان پدر محمود، مؤسس امپراتوری غزنوی، سبب شده است که این مورخان به ابواسحاق چندان نپردازند یا به وی اشاره نکنند. در مقابل، منهاج سراج (همانجا) به نقل از آثار مفقودهٔ ابوالفضل بیهقی چنین روایت کرده است که پس از مرگ ابواسحاق و پیش از حکومت سبکتکین چندی نیز بلکاتکین و پیری تکین دو تن از غلامان آلپ تکین بر غزنین فرمان راندند (نیز نک: ابن‌بابه، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۳۲ ـ ۳۴؛ قس: اشپولر، ۱۸۱).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بابه، احمدبن علی، *رأس مال الندیم*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ نور عثمانیه، شم ۳۲۹۶؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بارتولد، ولادیمیر، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ باسورث، ادموند کلیفورد، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ جرفادقانی، ناصح‌بن ظفر، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ شبانکاره‌ای، محمدبن علی، *مجمع الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فصیح خوافی، احمدبن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ گردیزی، عبدالحی‌بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منهاج سراج، عثمان‌بن محمد، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ نیز: *Iranica*.

فریبا شکوهی

آبواِسحاقِ اِسفَرایِنی، رکن‌الدین ابراهیم بن محمدبن ابراهیم ابن مهران (ح ۳۳۷ ـ ۴۱۸ ق/ ۹۴۹ـ۱۰۲۷م)، فقیه شافعی و متکلم اشعری. شرح حال‌نویسان به زادگاه و سال تولد او تصریح نکرده‌اند، اما بر اساس نوشتهٔ ذهبی (*العبر*، ۲۳۴/۲) که عمر او را بیش از ۸۰ سال ذکر کرده، می‌توان حدس زد که وی در حدود ۳۳۷ ق به دنیا آمده است. ابواسحاق در جوانی (ح ۳۵۱ ق) در طلب علم به عراق رفت و در بغداد اقامت گزید. وی چندی بعد در حالی که همگان به فضل و تقدم او اقرار داشتند، به اسفراین بازگشت، ولی پس از مدتی با اصرار نیشابوریان به نیشابور رفت. در این شهر مدرسه‌ای بی‌نظیر برای او ساختند که در آن به تدریس و گفتن حدیث پرداخت (سمعانی، ۲۹۶/۱؛ ابن‌عساکر، ۲۴۳ـ۲۴۴). پس از ابوطاهر زیادی در ۴۱۰ ق، مجلس درسی در مسجد عقیل نیشابور برای او ترتیب دادند که مشایخ آن دیار در آن حضور می‌یافتند (فارسی، ۱۵۲). رجال‌شناسان از ابواسحاق تجلیل فراوان کرده و او را ثقه و ثبت دانسته‌اند (همو، ۱۵۱ـ۱۵۲؛ سمعانی، ۲۹۵/۱ـ۲۹۶). بنابر نقل فارسی، ابواسحاق فقیهی مجتهد و متبحر در علوم، کوشا در عبادت و پرهیزگار و خویشتن‌دار بود (فارسی، ۱۵۱). آراء فقهی و اصولی او در منابع مختلف شافعی مورد توجه قرار گرفته است (نک: عبادی، ۱۰۴؛ نووی، ۱(۱)/ ۱۶۹ـ۱۷۰؛ ابن صلاح، ۲۵۶، جم؛ بلقینی، ۱۰۱، جم؛ سبکی، ۲۵۹/۴ـ۲۶۰). از جمله نظرات اصولی وی این بود که *قرآن* با سنت نسخ می‌شود؛ نیز وی قول به مصیب بودن هر مجتهدی را از امام شافعی نمی‌دانست و آن را رد می‌کرد (نووی، همانجا).

دربارهٔ نقش او در کلام اشعری گفته‌اند: ابواسحاق، باقلانی و ابن فورک، سه تن بودند که مذهب ابوالحسن اشعری را با تلاش خود استحکام بخشیدند (نک: همانجا). مناظرهٔ کوتاه او با قاضی عبدالجبار

معتزلی دربارهٔ مشیت الهی و معصیت بندگان که قاضی معتزلی را به سکوت واداشت، حاکی از توان او در بحث کلامی است (سبکی، ۲۶۱/۴ـ۲۶۲). وی همچنین مناظره‌ای دیگر در مجلس سلطان محمود غزنوی با عالمان کرامیه داشته است (نکـ: اسفراینی، ۱۱۲؛ برای بحث کلامی دیگری، نکـ: جوینی، ۳۳۳ـ۳۳۴). مادلونگ[1] با استفاده از داده‌های پراکندهٔ منابع، عقاید ابواسحاق را با کلام ابوالحسن اشعری و ابوبکر باقلانی مقایسه کرده است (EI²). چنانکه در منابع آمده، ابوالقاسم قشیری در حالی که ابواسحاق را منکر کرامات اولیا دانسته (نکـ: ذهبی، سیر، ۳۵۵/۱۷)، یادآور شده که او صوفیان را بزرگ می‌داشته است (نکـ: محمد بن منور، ۲۵۷).

ابواسحاق سرانجام در نیشابور درگذشت و در مقبرهٔ حیره به خاک سپرده شد، ولی پس از سه روز پسرش پیکر او را به اسفراین انتقال داد (نکـ: فارسی، ۱۵۲). مقبرهٔ او دست کم تا سدهٔ ۶ ق زیارتگاه بود و بدان تبرک می‌جسته‌اند (نکـ: همانجا؛ سمعانی، ۲۲۵/۱).

ابواسحاق را استادان نام‌آوری بوده است که از آن جمله اینانند: ابوجعفر محمدبن علی جوسقانی، ابوبکر احمد بن ابراهیم اسماعیلی، ابوبکر محمدبن یزداد اسفراینی، ابواحمد محمدبن احمد غطریفی، ابومحمد دعلج بن احمد سجزی و ابوبکر محمدبن عبدالله شافعی (فارسی، ۱۵۱؛ سمعانی، ۲۲۵/۱ـ۲۹۶؛ ذهبی، همان، ۳۵۳/۱۷). شاگردان او نیز بسیارند؛ به گفتهٔ ابواسحاق شیرازی عامهٔ شیوخ نیشابور، کلام و اصول را از ابواسحاق آموختند (ص ۱۲۷). شاگردان نام‌آور او اینانند: ابومنصور عبدالقادر بن طاهر بغدادی، قاضی ابوطیّب طبری، حاکم نیشابوری، ابوبکر احمدبن حسین بیهقی، ابوالقاسم قشیری (نکـ: عبادی، ۱۰۴؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۲۶؛ سمعانی، ۲۹۶/۱؛ حاکم نیشابوری، ۸۲؛ ذهبی، همانجا).

آثــار: ابواسحاق را دارای تصانیف فراوان دانسته‌اند (نکـ: فارسی، ۱۵۲)، از آن جمله *نورالعین فی مشهد الحسین (ع)*، نخستین بار در قاهره (۱۲۷۱ ق) و سپس بارها از جمله همراه با کتاب *قرة العین فی اخذ ثار الحسین (ع)* در بمبئی (۱۲۹۲ ق/ ۱۸۷۵م) به چاپ رسیده است. از آثار یافت نشدهٔ اوست: ۱. *ادب الجدل* (حاجی خلیفه، ۴۵/۱)؛ ۲. *تعلیقة*، در اصول فقه (سبکی، ۲۵۷/۴)؛ ۳. *الجامع*، در اصول دین و رد بر مخالفان (اسفراینی، ۱۹۳؛ جوینی، ۳۳۳ـ۳۳۴؛ ابن خلکان، ۲۸/۱)؛ ۴. *شرح الاعتقاد* (اسفراینی، همانجا)؛ ۵. شرحی بر *المولدات* ابن حداد در فقه شافعی (حاجی خلیفه، ۱۲۵۷/۲، ۱۹۱۱)؛ ۶. *المختصر فی الرد علی اهل الاعتزال والقدر* (اسفراینی، همانجا)؛ ۷. *المختلف*، در اصول فقه (همانجا).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن صلاح، تقی‌الدین، *مقدمة*، به کوشش عائشه بنت‌الشاطی، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ ق؛ ابواسحاق شیرازی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۲م؛ اسفراینی، ابوالمظفر، *التبصیر فی الدین*، به‌کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ بلقینی، سراج الدین، «محاسن الاصطلاح»، همراه مقدمهٔ ابن صلاح (نکـ: هم، ابن صلاح)؛ جوینی، عبدالملک بن عبدالله، *الارشاد*، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *تاریخ نیشابور*، تلخیص و ترجمهٔ خلیفهٔ نیشابوری، به‌کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ سمعانی، عبدالکریم ابن‌محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲م؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، *تاریخ نیشابور*، انتخاب صریفینی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ نیز: EI.²

محمدجواد حجتی کرمانی

اَبو اِسْحاقِ اِلْبیری، ابراهیم بن مسعود بن سعید تُجیبی (د ۴۵۹ یا ۴۶۰ ق/ ۱۰۶۷ یا ۱۰۶۸ م)، شاعر و فقیه مالکی اواخر عصر امویان و دورهٔ ملوک‌الطوایف در اندلس. شهرت او ناشی از اشعار زاهدانه و حکمت‌آمیز وی از یک سو و نقش او در کشتار یهودیان غرناطه در ۴۵۹ ق از سوی دیگر است. تاریخ تولد او دانسته نیست، اما از آنجا که وی شاگرد ابوعبدالله ابن ابی زَمَنین (د ۳۹۹ ق) بوده (ابن عطیه، ۱۲۳ ـ ۱۲۴؛ قاضی عیاض، ۸۲۸/۴؛ ابن ابار، ۱۳۶/۱)، می‌توان حدس زد که در اواسط نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م به دنیا آمده است (دایه، ۸). در محل تولد او نیز اختلاف است: ابن ابار او را اهل غرناطه دانسته (همانجا)، اما ابن سعید زادگاه او را حصن عُقاب، از توابع البیره، نوشته است (۱۳۲/۲). نسبت البیری نیز حکایت از تولد وی در البیره دارد. با اینهمه، شاید بتوان با توجه به نزدیکی این سه شهر به یکدیگر، تلفیقی را که دایه از این روایتها به دست داده، پذیرفت و گفت که ابو اسحاق در حصن عقاب زاده شده و سپس به البیره رفته و دیر زمانی در آن شهر اقامت گزیده و عاقبت هنگامی که البیره در آغاز سدهٔ ۵ ق/۱۱ م در اثر مهاجرت دسته‌جمعی مردم رو به ویرانی نهاد (ص ۱۱۵ ـ ۱۱۶)، رهسپار غرناطه شده و در آن شهر رحل اقامت افکنده است (همو، ۷؛ قس: بستانی).

مشهورترین استاد وی در البیره ــ چنانکه گفته شد ــ ابوعبدالله ابن ابی زمنین بود که ابو اسحاق تمامی آثارش را روایت کرده است (ابن عطیه، قاضی عیاض، همانجاها). وی سپس در فقه، حدیث و قرائات به مقام استادی رسید و فقیهانی چون ابومحمد عبدالواحد بن عیسی همدانی و ابوحفص عمر بن خلف همدانی از مجالس او بهره بردند و در زمرهٔ شاگردان و راویان وی درآمدند (ابن عطیه، قاضی عیاض، ابنُ ابار، همانجاها؛ ابن جابر، ۱۸۳؛ دایه، ۸). او مدتی نیز نزد ابوالحسن علی بن تَوبه که در زمان حکومت بادیس بن حَبّوس (۴۳۰ ـ ۴۶۶ ق) قاضی غرناطه بود، به کتابت اشتغال داشت (ابن زبیر، ۷۸؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۸۲/۴؛ دایه، ۹).

---

1. W. Madelung

سالهای اقامت ابواسحاق در غرناطه مصادف با دورهٔ حکومت بنی‌زیری (ه م) در آن شهر بود. امیران این سلسله که از بربرهای صنهاجه بودند، برای ادارهٔ جامعهٔ عرب غرناطه خاندانی از یهودیان به نام بنی نَغْریله (یا نَغْرالّـه) را برکشیده و زمام امور را به دست آنان سپرده بودند (دوزی، III/19؛ لوی پرووانسال، 245-244؛ مونرو، 27). دو تن از این خاندان به وزارت امیران زیری رسیدند: نخست اسماعیل ابن نغریله (د ۴۴۸ ق) وزیر با نفوذِ آن سلسله و سپس پسر وی یوسف. اما یوسف که مردی جاه‌طلب بود، رفته‌رفته کوشید بر همهٔ امور دولت چیره گردد و حتی با ایجاد شبکه‌ای از عوامل خود، توانست بر امیر بادیس و درباریان وی تسلط یابد (ابن عذاری، ۲۶۴/۳ ـ ۲۶۵؛ ابن خطیب، همان، ۴۳۹/۱ ـ ۴۴۰، *اعمال*، ۲۳۰)، چنانکه گویند با حیله‌ای سیف‌الدوله بُلُقّین، پسر و ولیعهد بادیس را که با وی دشمنی می‌ورزید، زهر داد و کشت (عبدالله، ۲۶۵؛ ابن عذاری، ۲۶۵/۳؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۴۲/۱، *اعمال*، ۲۳۰ ـ ۲۳۱؛ عنان، ۱۳۴/۲ ـ ۱۳۵).

تسلط یوسف و نزدیکان و هم‌کیشانش بر دستگاه دولت از یک سو و ثروت هنگفت و رفتار نخوت‌آمیز وی از سوی دیگر، دشمنیهای بسیار برانگیخت و سبب شد که ابواسحاق، فقیهی که ظاهراً از دیرباز، از تسلط خاندان ابن نغریله بر جامعهٔ مسلمانان ناخرسند بود (ابواسحاق، ۹۱، بیت ۵ و بعد؛ *بستانی*)، به مخالفت آشکار با وی برخیزد (EI^2). با اینهمه، گویا ابواسحاق در این زمینه، از همراهی همهٔ فقیهان برخوردار نشد و حتی برخی از آنان از این جهت به وی خرده گرفتند. احتمالاً به همین سبب بود که ابواسحاق بعداً در شعری به فقیهان غرناطه تاخت و حتی همنشینی با گرگ را به همنشینی با آنان ترجیح داد (*بستانی*؛ قس: پرس، 445-444).

به هر روی ستیزه‌جویی علنی وی سبب شد که ابن نغریله امیر را به تبعید وی به حصن عقاب وادارد (ابن سعید، ۱۳۲/۲ ـ ۱۳۳؛ *بستانی*؛ نیز نک: ابواسحاق، ۶۲). در اینجا بود که ابواسحاق قصیدهٔ مشهور خود را در هجو یوسف و یهودیان غرناطه سرود و در آن بادیس را به سبب آنکه گروهی یهودی را بر مسلمانان ریاست و برتری داده، سرزنش کرد (ابن سعید، همانجا). این قصیده (نک: ابواسحاق، ۸۹ ـ ۹۲) که از لحاظ ساختمان و واژگان ساده و محکم و از لحاظ وزن و آهنگ برانگیزاننده است، در واقع متناسب با فهم و قریحهٔ عامهٔ مردم غرناطه و بربرهایی سروده شده بود که بیش از آنکه دلبسته و یا حتی قادر به درک ظرایف شعری و صنایع بغرنج ادبی باشند، در بند علایق و تعصبهای دینی و قبیله‌ای خود بودند (نک: دوزی، III/73؛ پرس، 272-273؛ مونرو، همانجا). در همین زمان (۱۰ صفر ۴۵۹ ق/۳۱ دسامبر ۱۰۶۶ م) آشوبی در غرناطه برخاست که علت آن، به روایت منابع کهن، برملا شدن توطئه‌ای بود که یوسف ضد امیر چیده بود. این آشوب به کشتاری سهمگین انجامید و طی آن یوسف بن نغریله و ۳ تا ۴ هزار یهودی دیگر به دست بربرهای صنهاجه قتل عام شدند (عبدالله، ۲۷۰ ـ ۲۷۳؛ ابن بسام، ۱(۲)/۲۷۰ ـ ۲۷۲؛ ابن عذاری، ۲۶۵/۳ ـ ۲۶۶؛ عنان، ۱۳۵/۲ ـ ۱۳۹؛ قس: *جودائیکا*، IX/1325). بسیاری از منابع، قصیدهٔ ابواسحاق را مستقیماً به این ماجرا پیوند داده و آن را عامل اصلی بر افتادن ابن نغریله و کشتار یهودیان غرناطه دانسته‌اند (نک: ابن سعید، ۱۳۳/۲؛ ابن خطیب، همان، ۲۳۱ ـ ۲۳۳؛ مقری، ۱۰۰/۶؛ دوزی، پرس، همانجاها). با اینهمه به روشنی نمی‌توان چگونگی و دامنهٔ تأثیر این قصیده را در وقایع غرناطه آشکار ساخت، به ویژه که کهن‌ترین منابع تاریخی ما در بحث از این حوادث، اشاره‌ای به ابواسحاق و اشعارش نکرده‌اند (نک: عبدالله، ابن بسام، ابن عذاری، همانجاها)، اما به هر روی شک نیست که سروده‌های ابواسحاق که حاکی از ناخشنودی دست کم بخشی از جامعهٔ عرب غرناطه از سیاستهای فرمانروایان بربر نژاد زیری است، با برانگیختن مردم (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۴۰/۱)، زمینه را برای طغیان آماده ساخته بود (*بستانی*؛ *جودائیکا*، همانجا). خود ابواسحاق نیز چند ماه پس از این ماجرا درگذشت (ابن ابار، ۱۳۷/۱؛ *بستانی*).

ابواسحاق از نمایندگان برجستهٔ شعر زهد در ادب اندلس به شمار می‌رود. او را سلف شاعر زاهد ابومحمد ابن عسّال طلیطلی (د ۴۸۷ ق) شمرده‌اند (ابن ابار، ۱۳۶/۱؛ عباس، ۱۳۵). مجموع اشعاری که از وی بر جای مانده، به ۸۰۰ بیت نمی‌رسد. در میان این سروده‌ها از قطعه‌های کوتاه ۳ و ۴ بیتی تا قصایدی بلند شامل ۵۰ تا ۶۰ و حتی بیش از ۱۱۰ بیت دیده می‌شود. موضوع غالب این اشعار زهد و نکوهش دنیاپرستی است. دو مرثیهٔ در خور توجه و نیز قصایدی در مدح و هجا در میان اشعار وی به چشم می‌خورد. مهم‌ترین سرودهٔ وی، جز شعر سیاسی یاد شده، قصیده‌ای است بلند در ۱۱۳ بیت که یکسره در ستایش علم و تقوی و اندرزهای زاهدانه است و خطاب به ابوبکر نامی، ظاهراً خواهرزاده یا برادرزادهٔ شاعر (گنون، ۲۵ ـ ۲۶)، سروده شده است (نک: ابواسحاق، ۲۵ ـ ۳۳).

ویژگی بارز اشعار ابواسحاق سادگی و روانی آنهاست. معانی و تعابیر ساده و ملموس در قالب الفاظ متداول و عامه فهم، اشعار او را اغلب به صورت نثر یا اندرزهای منظوم در آورده است (دایه، ۱۲ ـ ۱۳؛ نیز نک: *بستانی*). این خصوصیت با گرایشهای دینی و اجتماعی ابواسحاق نیز هماهنگی دارد. وی زاهدی عزلت‌طلب و مردم‌گریز نبود و مشارکت در امور اجتماعی و سیاسی را حق خود می‌دانست (دایه، ۱۲) و در این راه البته سخن گفتن به زبان تودهٔ مردم و بهره‌برداری از علایق و حساسیتهای آنان، همواره ابزاری سودمند بوده است. قصیدهٔ سیاسی مشهور ابواسحاق نمونه‌ای از این سازگاری با شیوهٔ بیان و روحیات تودهٔ مردم است. این عوامل روی هم رفته، چه از لحاظ زبان و چه از لحاظ بینش، از ابواسحاق شاعری عامه‌پسند ساخته است (قس: همو، ۱۳). با اینهمه به رغم محدودیت فکری و هنری ابواسحاق و ذوق و قریحهٔ متوسط او (EI^2)، برخی جنبه‌های بدیع و اصیل شعر او را، خواه در بیان پاره‌ای حالات و انفعالات انسانی و خواه در برخی تصویرسازیها و قیافه‌پردازیها، نباید از نظر دور داشت (نک: عباس، ۱۳۶ ـ ۱۳۹).

اشعار ابواسحاق ظاهراً طالبان فراوان در اندلس داشته و بسیاری آنها را از بر می‌کرده‌اند (ابن خیر، ۴۱۸؛ ابوالحجاج، ۱۳/۱؛ ابن سعید، همانجا؛ بستانی). نسخه‌ای از *دیوان* او که از سدهٔ ۷ ق/۱۳ م بر جای مانده، نخستین بار در ۱۹۴۴ م به کوشش گارثیاگومث با مقدمه و توضیحات و تعلیقات در مادرید و غرناطه به چاپ رسیده و سپس بار دیگر در ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م به کوشش محمد رضوان دایه با مقدمه و حواشی و تعلیقات در بیروت منتشر شده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۳ م؛ ابن جابر وادی آشی، محمد، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خیراشبیلی،محمد،*فهرسة*، به‌کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۳ م؛ ابن زبیر، احمد، *صلة الصلة* (القسم الاخیر)، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۷ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن عذاری، احمد بن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش لوی پرووانسال و کولن، بیروت، دارالثقافة؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابواسحاق البیری، ابراهیم بن مسعود، *دیوان*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابوالحجاج بلوی، یوسف محمد، *الف باء*، به کوشش مصطفی وهبی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ بستانی؛ دایه، محمدرضوان، مقدمه و تعلیق بر *دیوان* (نک: هم، ابواسحاق البیری)؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی* (عصر الطوائف والمرابطین)، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ عبدالله زیری، [خاطرات] (نک: مل، لوی پرووانسال)؛ عنان، محمد عبدالله، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمد، بیروت / طرابلس، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ گنون، عبدالله، «ثانیة أبی اسحاق الالبیری»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۴ م، شم ۴۹؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ نیز:

Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1932; EI[2]; *Judaica*; Lévi – Provençal, E., introd. "Les Mémoires, de 'Abd Allāh, dernier roi zīride de Grenade,, *Al – Andalus*, Madrid / Granada, 1935, vol. III; Monroe, James, *Hispano – Arabic Poetry*, Berkeley, 1974; Pérès, Henri, *La Poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

بخش ادبیات عرب

اَبواِسْحاقِ اینْجو، امیر جمال‌الدین شاه شیخ ابواسحاق (۷۲۱ ـ ۷۵۸ ق/ ۱۳۲۱ ـ ۱۳۵۷ م)، مشهورترین و آخرین فرمانروای خاندان اینجو (ه م) که در اواخر دورهٔ ایلخانان بر فارس و اصفهان فرمان راند.

پس از قتل آرپاخان (ه م) که محمودشاه اینجو، پدر ابواسحاق را کشته و سبب گریز و اختفای پسران او شده بود، ابواسحاق و برادرش مسعود شاه به فارس بازگشتند (قزوینی، یحیی، ۲۶۳؛ بیانی، ۱۷ ـ ۱۸). چون مسعودشاه به حکومت شیراز دست یافت، در ۷۴۰ ق، ابواسحاق را به تصرف یزد و بیرون راندن مبارزالدین محمد فرستاد، ولی او کاری از پیش نبرد و بازگشت (معلم یزدی، ۹۳ ـ ۹۹؛ کتبی، ۱۴ ـ ۱۵؛ عبدالرزاق، ۱۶۵/۱ ـ ۱۶۷). در کشاکشهایی که میان پیرحسین چوپانی و جلال‌الدین مسعود شاه اینجو و شمس‌الدین محمد اینجو در ۷۴۰ و ۷۴۱ ق بر سر تصرف شیراز روی داد، از ابواسحاق چندان یاد نشده است، اما آورده‌اند که چون پیرحسین در شیراز بر تخت نشست، در ۷۴۲ ق حکومت اصفهان را به ابواسحاق واگذاشت (نطنزی، ۱۷۰ ـ ۱۷۱، ۱۷۵؛ معلم یزدی، ۱۴۴).

ابواسحاق در اوایل محرم سال بعد با یاری ملک اشرف چوپانی به شیراز تاخت و پیرحسین را بیرون راند (همو، ۱۴۴ ـ ۱۴۶؛ قزوینی، یحیی، ۲۶۳، ۲۶۴؛ قزوینی، محمد، ۳۷۸) و بر نیرنگ ملک اشرف چوپانی نیز چیره شد و شیراز را تصرف کرد، اما آن را به برادر بزرگ خود مسعود شاه سپرد (حافظ ابرو، ۲۱۴، ۲۱۵؛ عبدالرزاق، ۱۷۸/۱، ۱۷۹؛ کتبی، ۲۲ ـ ۲۳). اندکی بعد که مسعود شاه به دست امیر یاغی باستی چوپانی کشته شد، ابواسحاق او را از شیراز بیرون راند (۷۴۳ ق/ ۱۳۴۲ م) و خود به حکومت نشست (زرکوب، ۱۱۲ ـ ۱۱۵) و خطبه و سکه به نام خود کرد (معلم یزدی، ۱۵۷ ـ ۱۵۸). اگر روایت منحصر به فرد فصیحی که ولادت ابواسحاق را در ۴ جمادی‌الآخر ۷۲۱ می‌داند (غنی، ۷۳، حاشیه، ۱۱۹)، درست باشد، او در ۲۲ سالگی به فرمانروایی فارس واصفهان دست یافته است.

ابواسحاق بعد از بیرون کردن ملک اشرف و یاغی باستی از شیراز، هر چند آرامشی در داخل منطقهٔ حکمفرمایی خود پدید آورد، لیکن حریف نیرومندی چون مبارزالدین محمد مظفری را در برابر داشت. از این پس تا پایان حکومت و قتل ابواسحاق، درگیریهای متناوبی میان آن دو پدید آمد و ابواسحاق بارها به کرمان که در آن ایام تختگاه فرمانروایان آل مظفر بود، حمله برد، اما هیچ گاه چیرگی نیافت و هر بار بخشی از نیروها و افراد خود را از دست داد. کوششهای مبارزالدین از کرمان برای وصول مالیات هرمز و کیش و بحرین که همیشه به فرمانروایان فارس تعلق داشت، موجبات نخستین درگیری میان او و ابواسحاق را فراهم آورد و ابواسحاق به نبرد با او شتافت (شبانکاره‌ای، ۳۱۵).

در بارهٔ تاریخ دقیق این پیکارها و وقایع سیاسی ایام ابواسحاق در منابع اختلاف و تناقض هست، چندانکه یک واقعه را گاه با اختلاف ۳ سال ذکر کرده‌اند. به هر حال ابواسحاق به روایت میرخواند (۴۷۰/۴) نخستین بار در صفر ۷۴۸ به کرمان لشکر کشید و در بین راه ویرانی فراوان به بار آورد. نخست در سیرجان فرود آمد و چون از عهدهٔ گشودن قلعهٔ شهر برنیامد، خانه‌های پیرامون آن‌را ویران کرد و گروهی را کشت و آنگاه روی به کرمان نهاد. مبارزالدین برای مقابله با او تا بهر امجرد (همانجا) پیش آمد، اما پیش از آنکه جنگی روی دهد، کار به مصالحه انجامید و شیخ ابواسحاق به شیراز برگشت (معلم یزدی، ۱۵۸ ـ ۱۵۹؛ کتبی، ۲۴ ـ ۲۵). این حادثه را عبدالرزاق سمرقندی (۲۰۲/۱ ـ ۲۰۳) و فصیح خوافی (۷۰/۳) از جملهٔ رویدادهای ۷۴۵ ق شمرده‌اند که درست نمی‌تواند باشد. در این واقعه امیر ظهیرالدین ابراهیم صواب از امیر مبارزالدین جدا شد و به ابواسحاق پیوست و همراه او به شیراز آمد. در آنجا ابواسحاق وزیران خود، غیاث‌الدین علی و شمس‌الدین صاین را از کار برکنار کرد و وزارت خود را به ظهیرالدین داد (معلم

یزدی، ۱۶۰؛ کتبی، همانجا). امیر ظهیرالدین ابراهیم، وزیری درستکار و جدی بود و به زودی در اوضاع مالی و تشکیلاتی دیوانها تغییرات عمده‌ای ایجاد کرد. از این رو مخالفان او و به ویژه وزیران برکنار شده، او را به دست یکی از اوباش شیراز به قتل رساندند (معلم یزدی، همانجا).

دیگر بار وزیران برکنار شده مشترکاً به وزارت دست یافتند، اما به تدریج غیاث‌الدین علی همهٔ امور را در قبضهٔ اقتدار خود گرفت. شمس‌الدین صاین ناگزیر برای رهایی از انزوا و فرار از سرزنش دیگران با پیشنهاد خود در رأس لشکری عازم تسخیر هرمز و مطیع ساختن حکام مناطق جنوبی فارس شد و پس از مدتی معطلی در آن حدود، برای تصرف کرمان به آن دیار تاخت (همو، ۱۶۱؛ کتبی، ۲۵ ـ ۲۶) و با مغولان اوغانی و جرمایی که در قلعهٔ سلیمان در حدود جیرفت مستقر بودند و همواره با مبارزالدین ستیزه داشتند، همدست شد و به نبرد با مبارزالدین شتافت، اما در رودان از او شکست خورد و کشته شد (شبانکاره‌ای، ۳۱۶؛ عبدالرزاق، ۲۰۷/۱ ـ ۲۰۸). کشته شدن او بهانهٔ تازه‌ای به دست ابواسحاق داد و او دیگر بار راهی کرمان شد (معلم یزدی، ۱۶۶) و در نزدیکی آن دیار با مبارزالدین به جنگ پرداخت، اما چون ابوبکر اختاجی یکی از پهلوانان وامیران لشکر خود را از دست داد، ناگزیر سخن از آشتی در میان آورد و بی‌حصول نتیجه از راه یزد به شیراز بازگشت و در اطراف یزد که آن زمان در اختیار شرف‌الدین مظفر بود، خرابی و ویرانی بسیار به بار آورد (نطنزی، ۱۷۷؛ کتبی، ۲۶؛ عبدالرزاق، ۲۱۶/۱ ـ ۲۱۸).

پس از آن، در پی عقد مودتی که میان مبارزالدین و شیخ ابواسحاق پدید آمد، فرمانروای شیراز لشکری در حدود ۵٬۰۰۰ نفر با خواجه حاجی دیلم فرستادهٔ مخصوص مبارزالدین و ظاهراً به عنوان تنبیه امرای اوغانی که به مخالفت با مبارزالدین برخاسته بودند، همراه کرد (معلم یزدی، ۱۸۸ ـ ۱۸۹)، اما در نهان دستور داد که چون به مقصد رسند، بی‌درنگ با مخالفان همدست شده و مبارزالدین را از پای درآورند، اما این نیرنگ به جایی نرسید (کتبی، ۲۸ ـ ۲۹؛ نطنزی، ۱۷۸). با اینهمه اندکی بعد، رسماً امیر جلال‌الدین سلطان شاه جاندار را با ۲٬۰۰۰ نفر به کمک اوغانیان و جرمائیان فرستاد (معلم یزدی، ۱۹۳؛ خواندمیر، حبیب *السیر*، ۲۸۵/۳) و خود نیز به یزد رفت تا شرف‌الدین مظفر را از آنجا براند. شرف‌الدین که یارای مقابله با شیخ ابواسحاق را در خود نمی‌دید، یزد را رها کرد و در قلعهٔ میبد پناه گرفت و ابواسحاق هم آن قلعه را محاصره کرد، اما چون آنان مقاومت کردند و تا دیرزمانی کاری از پیش نبرد، با شرف‌الدین مظفر آشتی وملاقات کرد و به شیراز بازگشت (کتبی، ۲۸ ـ ۳۰؛ عبدالرزاق، ۲۲۶/۱ ـ ۲۲۸). امیر سلطان جاندار هم با قبایل اوغانی و جرمایی تا نزدیک کرمان پیش تاختند، ولی ابواسحاق که پشیمان شده بود، صدرالدین مجتبی و خواجه عمادالدین محمود را گسیل کرد تا به کرمان رفته، طرح صلح در میان اندازند (همو، ۲۲۶/۱ ـ ۲۲۹).

چندی بعد (۷۴۹ ق) امیر سلطان شاه جاندار که دیگر بار مأموریت حمله به کرمان را یافته بود و اوضاع حکومت ابواسحاق را هم آشفته می‌دید، چون به کرمان رسید، بی‌درنگ به مظفریان پیوست و خود را تسلیم کرد (همو، ۲۳۳/۱ ـ ۲۳۴).

با اینهمه ابواسحاق دست از جنگ برنداشت و این بار خود شخصاً به سوی یزد رفت و در اوایل رمضان ۷۵۰ به نزدیک آن شهر رسید (معلم یزدی، ۲۱۷ به بعد). او چند ماه شهر را در محاصره داشت، اما از عهدهٔ گشودن آن برنیامد و با فرا رسیدن فصل زمستان بی‌نتیجه به شیراز بازگشت (کتبی، ۳۳ـ۳۴؛ عبدالرزاق ۲۳۹/۱ـ۲۴۱). این محاصرهٔ طولانی سبب بروز قحطی عظیمی در یزد و اطراف آن شد، به گونه‌ای که عدهٔ کثیری از گرسنگی جان باختند (کتبی، همانجا؛ میرخواند، ۴۸۱/۴).

در ۷۵۳ ق واقعه‌ای روی داد که ابواسحاق را بار دیگر به فکر حمله به کرمان انداخت. در این سال بیک جکاز یکی از امرای برجستهٔ ملک اشرف چوپانی به ابواسحاق پیوست (کتبی، ۳۴). شیخ ابواسحاق او را به همراه امیرکیقباد بن کیخسرو برادرزاده‌اش در رأس سپاهی به کرمان فرستاد (میرخواند، همانجا؛ وزیری، ۱۹۷ ـ۱۹۸). در ۱۴ جمادی‌الاول ۷۵۳ میان آنان و مبارزالدین جنگ درگرفت، اما چون توان مقابله با او را در خود ندیدند، راه گریز در پیش گرفتند (عبدالرزاق، ۲۵۳/۱ـ۲۵۵؛ کتبی، ۳۵). در این نبرد بسیاری از امرا و بزرگان فارس کشته یا دستگیر شدند (نطنزی، ۱۷۹؛ میرخواند، ۴۸۳/۴).

از آن سوی مبارزالدین محمد که از پیمان‌شکنیهای مکرر رقیب به تنگ آمده و از ضعف او نیز آگاه شده بود، خود آهنگ شیراز کرد. ابواسحاق بیمناک شد و عضدالدین ایجی، دانشمند نامور آن عصر را به وساطت نزد مبارزالدین فرستاد تا او را از حمله به شیراز بازدارد (کتبی، ۳۷). ولی این وساطت پذیرفته نشد و مبارزالدین عزم راسخ خود را در تسخیر شیراز از فرستادهٔ ابواسحاق پنهان نداشت (معلم یزدی، ۲۴۵ـ۲۴۶) و در اوایل صفر ۷۵۴ با لشکریان خود به نزدیکی شیراز رسید (کتبی، همانجا). ابواسحاق تا ۵ فرسنگی شهر برای مقابله بیرون رفت، اما بی‌آنکه جنگی رخ دهد، به داخل شهر عقب نشست (فصیح خوافی، ۸۱/۳). مبارزالدین گرداگرد شهر را فرو گرفت و مدت زمانی دراز در آنجا ماند و پسر بزرگش شرف‌الدین مظفر را در همین جا از دست داد و پیکرش را به میبد فرستاد، اما دست از محاصره برنداشت. از آن سوی ابواسحاق که از همه جا قطع امید کرده بود، ایام را به میگساری می‌گذراند و به گفتهٔ مورخان، کس را یارای آن نبود که حقیقت اوضاع را به اطلاع وی برساند (دولتشاه، ۲۲۰؛ عبدالرزاق، ۲۶۶/۱).

در این میان گروهی از معاریف شهر چون مجدالدین سربندی که ستارهٔ اقبال ابواسحاق را رو به افول می‌دیدند، به مبارزالدین پیوستند (میرخواند، ۴۸۶/۴). بدین ترتیب بدگمانی شیخ ابواسحاق نسبت به

اطرافیان خود افزایش یافت و او که به قول ابن بطوطه از آغاز هم به مردم شیراز اعتماد چندانی نداشت و حتی اجازهٔ حمل سلاح به آنان نمی‌داد (۲۲۲/۱-۲۲۳)، به خشونت و سخت‌گیری بیشتری گرایید و تنی چند از بزرگان و معتمدان شهر را کشت و موجبات تنفر مردم را از خود فراهم آورد(کتبی، ۴۰). در این میان خواجه حاجی قوام‌الدین حسن از مشاهیر بزرگان شیراز و از ممدوحان خواجه حافظ و یکی از طرفداران برجستهٔ دودمان اینجو، ناگهان در ۶ ربیع‌الاول ۷۵۴ درگذشت و ابواسحاق از این حادثه به سختی پریشان شد (همو، ۳۹، ۴۰).

پس از آن گروهی از مردم شیراز که از طولانی شدن مدت محاصره به تنگ آمده بودند، یکی از دروازه‌های شهر را به روی امیر مبارزالدین گشودند. چون ابواسحاق آگاه شد، بی‌درنگ شهر را رها کرد و از طریق شولستان به قلعهٔ سفید رفت و در آنجا پناه گرفت و پس از آن به اصفهان روی آورد (عبدالرزاق، ۲۶۲/۱-۲۶۸). این وقایع به قدری سریع اتفاق افتاد که ابواسحاق مجال آن را نیافت که فرزند ۱۳ سالهٔ خود امیرعلی سهل را همراه بر دارد و او پس از فتح شیراز پنهان گشت، اما عاقبت دستگیر شد و توسط شاه شجاع در رودان کرمان به قتل رسید و شایع کردند که به بیماری در گذشته است (کتبی، ۴۱؛ عبدالرزاق، ۲۶۸/۱؛ میرخواند، ۴۹۱/۴-۴۹۲). شیخ ابواسحاق گویا غیر از امیر علی سهل فرزند دیگری به نام تغلق داشته که نام او در منابع تاریخی ذکر نشده است، ولی از نامه‌ای که ابواسحاق در زندان به امیر مبارزالدین نوشته، چنین برمی‌آید که وی نیز دستگیر شده بوده است (نک: نوایی، «حبسیهٔ شاه»، ۵۴۷). از سرنوشت او آگاهی بیشتری در دست نیست.

پس از فرار ابواسحاق طرفداران آل اینجو از پای ننشسته، دست به مقاومت زدند. آیتمور یکی از امیران معتبر ابواسحاق با همکاری امیر غیاث‌الدین منصور، داماد وی، در شولستان لشکری گرد آورد و آهنگ تسخیر شیراز کرد، اما شاه شجاع آنان را در هم شکست و آیتمور کشته‌شد (عبدالرزاق،۲۷۱/۱-۲۷۴؛ میرخواند،۴۹۲/۴-۴۹۳). طرفداران ابواسحاق، پس از آن عمادالدین محمود کرمانی و امیر سلغرشاه ترکمان خواهرزادهٔ ابواسحاق را به فرماندهی برگزیدند، اما آنان هم به دست شاه شجاع سرکوب شدند (کتبی، ۴۴؛ عبدالرزاق، ۲۷۴/۱-۲۷۵).

ابواسحاق پس از چندی اقامت در اصفهان، به لرستان رفت و با اتابک نورالورد پسر سلیمان شاه، از اتابکان آنجا متحد شد و با نیرویی که وی در اختیارش نهاده بود، در گندمان اصفهان به مقابله با مظفریان رفت. مبارزالدین و شاه شجاع به زودی در برابر او مستقر شدند، ولی ابواسحاق جنگ ناکرده، هراسان شد و به شوشتر رفت (کتبی، ۴۶؛ عبدالرزاق، ۲۷۷/۱-۲۷۸). مبارزالدین به قصد انتقام از اتابک نورالورد، سفیر او قاضی قطب‌الدین را که به رسالت نزد وی فرستاده بود، بازداشت و خود در اواخر محرم ۷۵۷ عزم تسخیر لرستان کرد. اتابک نتوانست مقاومت کند و در حوالی شوشتر در قلعه‌ای متحصن شد (کتبی، ۵۱-۵۲؛ فصیح خوافی، ۸۶/۳).

در همین سال خزاین ابواسحاق به دست شاه سلطان خواهرزادهٔ مبارزالدین افتاد (همانجا). اندکی پس از این حوادث، ابواسحاق به اصفهان بازگشت و به اتفاق سیدجلال‌الدین میر میران باروی شهر را مستحکم کرد و در آن پناه گرفت. مبارزالدین شهر را محاصره کرد و چون زمستان در رسید، کار محاصره را به سلطان شاه واگذاشت و خود به تسخیر لرستان رفت. محاصرهٔ شهر در آن زمستان کار را بر ابواسحاق و مردم اصفهان بسی سخت گردانید، چندانکه مردم اصفهان گروه گروه به شاه سلطان پیوستند و سرانجام با تسلیم قلعهٔ طبرک، شاه سلطان را به شهر راه دادند (کتبی، ۵۳؛ عبدالرزاق، ۲۸۴/۱، ۲۸۵). ابواسحاق چون راه فرار را مسدود یافت، در خانهٔ نظام‌الدین اصیل، شیخ‌الاسلام شهر، پنهان شد (وزیر، ۲۰۲-۲۰۳)، اما نظام‌الدین چند روز بعد، از بیم جان، او را تسلیم شاه سلطان کرد و وی ابواسحاق را به شیراز نزد مبارزالدین فرستاد.

مبارزالدین بیمناک از واکنش مردم شیراز ــ که هنوز هم به خاندان اینجو تعلق خاطر داشتند ــ خود،او را نکشت، بلکه به فرزندان امیر حاج ضراب سپرد و امیر قطب‌الدین پسر کوچک ضراب (کتبی، ۵۴) ابواسحاق را روز جمعه ۲۱ جمادی‌الاول ۷۵۸ ق/ ۱۲ مهٔ ۱۳۵۷ م در حالی که بیش از ۳۷ سال نداشت، در میدان سعادت شیراز ــ یعنی محلی که ابواسحاق خود آن را ساخته بود ــ در حضور مبارزالدین محمد به قتل رساند.

ابواسحاق به وقت مرگ، دو رباعی سرود که شهرت بسیار یافت (نطنزی، ۱۸۵؛ عبدالرزاق، ۲۸۴/۱-۲۸۶؛ میرخواند، ۴۹۹/۴-۵۰۰؛ مجدی، ۹۲۵). قتل او را گروهی چون شبانکاره‌ای (ص ۳۱۸) در ۷۵۷ ق نوشته‌اند،ولی‌درقطعه‌ای که به حافظ منسوب است، نیز ماده تاریخ قتل ممدوح محبوب او در ۷۵۸ ق آمده است (غفاری، ۲۸۰-۲۸۱):

به روز کاف و الف از جمادی‌الاول
به سال ذال و دگرنون و حا علی‌الاطلاق
سپهر حلم و حیا آفتاب جاه و جلال
جمال دنیی و دین شاه شیخ ابواسحاق
میان عرصهٔ میدان خود به تیغ عدو
نهاد بر دل احباب خویش داغ فراق

در حالی که حافظ (ص ۱۰۷۶) در قطعه‌ای دیگر مرگ او را ۷۵۷ ق ذکر کرده است.

غیر از حافظ که قصاید و غزلیاتی در مدح و رثای ابواسحاق سروده، شاعران دیگر چون عبید زاکانی هم‌ازمرگ‌اواندوهگین‌شده و مرثیه‌هایی سروده‌اند (میرخواند، ۵۰۰/۴-۵۰۱؛ غفاری، ۲۸۱).

وزیران ابواسحاق: مشهورترین وزیران ابواسحاق اینانند: ۱. شمس‌الدین صاین قاضی سمنانی (مق ۷۴۶ ق)، که در ابتدای امر به

ملک اشرف و ابواسحاق ــ آنگاه که با هم متحد بودند ــ پیوست (عبدالرزاق، ۲۰۱/۱) و بعد چنانکه گذشت، به مشارکت با سید غیاث‌الدین علی یزدی به وزارت رسید (کتبی، ۲۴). شمس‌الدین صاین یکی از ممدوحان خواجوی کرمانی بود و این شاعر یکی از مثنویهای خود یعنی «روضة‌الانوار» را که در ۷۴۳ ق سروده، به او اهدا کرده است (غنی، ۸۳، حاشیه).

۲. ظهیرالدین ابراهیم صواب. وی در کرمان در دستگاه مبارزالدین بود و به ابواسحاق پیوست و در ۷۴۵ ق پس از برکناری شمس‌الدین صاین و غیاث‌الدین علی به وزارت رسید و چنانکه اشاره شد، دوران وزارت او دیری نپایید و به دست یکی از اوباش شیراز و به تحریک رقیبانش کشته شد.

۳. امیر غیاث الدین علی یزدی، که در وزارت شریک شمس الدین صاین بود، اما در نهان با او رقابت داشت و سپس خود به تنهایی رشتهٔ کارها را به دست گرفت. غیاث‌الدین علی از وزیران نیک نام و بانی خیرات بود. در یزد مدرسه‌ای با نام غیاثیه بنیاد نهاد که بنای آن در ۷۴۰ق اتمام یافت و یک بار نزدیک بود که به دست مبارزالدین محمد ویران شود، اما بزرگان شهر او را از این کار برحذر داشتند (جعفری، ۱۱۸ ـ ۱۱۹؛ مستوفی، ۱۵۰/۳ ـ ۱۵۱). غیاث الدین علی در ۷۴۶ ق به دست ابو اسحاق کشته شد و سبب آن بود که گفته بودند، وی در نهان با تاشی خاتون مادر سلطان نرد عشق می‌بازد (کاتب، ۱۴۱).

۴. رکن الدین عمیدالملک بن شمس‌الدین محمود و کمال‌الدین حسین بن جلال بن خواجه رشید، که پس از قتل وزیر پیشین، در ۷۴۷ق، به وزارت فارس و نیابت سلطنت منصوب شدند (فصیح خوافی، ۷۳/۳). رکن‌الدین عمیدالملک خود اهل فضل و ادب بود و اشعاری از او نقل شده است (غنی، ۸۹، حاشیه).

۵. وزیر دیگر ابواسحاق که ظاهراً زمانی دراز این منصب را عهده‌دار بود، خواجه عمادالدین محمود کرمانی ممدوح حافظ است. او ظاهراً تا پایان حکومت ابواسحاق وزارت داشت و پس از سقوط وی، سپاهی گرد آورد و با همراهی امیر تسلغرشاه ترکمان، خواهرزادهٔ ابواسحاق به شیراز حمله برد، اما شاه شجاع نیروی آنان را درهم شکست (غنی، ۱۰۷ ـ ۱۰۸، ۱۱۰).

سلوک وسیاست شیخ ابواسحاق: ابن‌بطوطه که در سفرشیراز، ابواسحاق را دیده بوده، وی را مردی خوبروی و خوش قامت و نیکوخوی و فروتن خوانده است (همانجا). از این رو مردم شیراز به او علاقهٔ فراوانی نشان می‌دادند. مردی بخشنده و نیکوکار نیز بود و به گفتهٔ همو (۲۲۷/۱) در این زمینه می‌خواست از پادشاهان هند تقلید کند. چنانکه یک بار رکن‌الدین صاین را به صلهٔ قصیده‌ای که در پاسخ سوزنی سمرقندی سروده بود، ۷ بدرهٔ زر بخشید (دولتشاه، ۸۱). او خود نیز شعر می‌سرود و ذوق ادبی داشت و شعرا را می‌نواخت. گروهی از اینان در دربار او گرد آمده بودند که مشهورتر از همه حافظ شیرازی است. حافظ در قصاید و غزلیات خود بارها از او نام برده و از دورهٔ حکمرانی او به خوشی یاد کرده و بر «دولت مستعجل» او افسوس خورده است (نک: ص ۴۰۶). همچنین عبید زاکانی شاعر هزل سرای پرآوازه، در دوران اقامت خود در شیراز برای کسب دانش، از حمایت ابواسحاق بهره‌مند شد (دولتشاه، ۲۱۷) و پس از مرگ فجیع او قصیده‌ای در رثای وی سرود (براون، ۳۱۸/۱). خواجوی کرمانی هم از ستایشگران او بوده است (همو، ۳۰۷/۱).

غیر از شعرا چند تن از دانشمندان هم به دربار ابواسحاق راه داشتند و از عطایای او بهره‌مند می‌شدند. چنانکه شمس‌الدین محمد بن محمود آملی اواخر عمر را در شیراز زیست و اثر مشهور خود *نفایس الفنون فی عرایس العیون* را به ابواسحاق تقدیم کرد و مقدمه را با نام او آراست (آملی، ۷ ـ ۹؛ بیانی، ۴۱۴). نیز شیخ امین الدین محمد کازرونی که از مشاهیر طریقت فارس در سدهٔ ۸ ق بود و در کازرون سکنی داشت، همواره مورد توجه ابواسحاق بود و او و برادرش مسعود شاه نهایت احترام را دربارهٔ او مرعی می‌داشتند. مسعود شاه مکتوب مفصلی به او نوشته که نسخه‌ای از آن در مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مجلس محفوظ است. این امین‌الدین کازرونی را حافظ نیز ستایش کرده است (قزوینی، محمد، ۶۲). از دانشمندان دیگر عصر او رکن‌الدین یحیی بن منصور بود که بیانی شیوا داشت و وعظ نیکو می‌پرداخت و ابواسحاق منصب خطابت مسجد جامع عتیق شیراز را به او سپرده بود (جنید شیرازی، ۲۰۸).

قاضی عضدالدین ایجی نیز مورد توجه ابواسحاق بود و چنانکه اشاره شد، یک بار از جانب او به سفارت نزد مبارزالدین رفت و نیز ابواسحاق مالیات املاک او را به عنوان سیورغال بخشید (خواند میر، دستورالوزراء، ۳۲۷). پیر یحیی جمالی صوفی هم از هنرمندان و خطاطانی بود که مورد توجه ابواسحاق بود. از او چند قطعه از *قرآن* به خط ریحان و رقاع برجای مانده که آنها را در ۷۴۵ و ۷۴۶ ق به نام شیخ ابواسحاق کتابت کرده و اکنون در موزهٔ پارس شیراز محفوظ است (بیانی، ۳۴۸).

ابواسحاق به احکام نجوم اعتقادی راسخ داشت و همهٔ کارها و تصمیمات مهم خود را به توصیهٔ منجمان با اوضاع فلکی تنظیم می‌کرد، اما در پایان حکومت هنگامی که شیراز در محاصرهٔ مظفریان قرار گرفته بود، از این اعتقاد باطل خود نزد خواجه قوام الدین حسن اظهار پشیمانی کرد (میرخواند، ۴۸۸/۴).

از ابواسحاق سکه‌هایی نقره در ۱۳۵۲ ش در قدمگاه فارس به دست آمد که بر یک طرف آن عبارات «لااله الاالله، محمد رسول الله» و طرف دیگر نام او با عبارت «ضرب شیراز» دیده می‌شود. با توجه به اینکه در سکه‌های پادشاهان آن عصر به ویژه سلاطین آل مظفر همگی نام خلفای چهارگانه دیده می‌شود، می‌توان احتمال داد که او بر مذهب شیعه بوده یا به آن گرایش داشته است (سامی، ۱۲۱).

از اشعار بازمانده از ابواسحاق چنانکه گذشت، به ویژه دو رباعی که در هنگام مرگ سروده، مشهور است و در بیشتر کتب تذکره ضبط

شده است (هدایت، ۷/۱ ـ ۸؛ صبا، ۱۹). غیر از اینها مکتوب مفصلی از او برجای مانده که از زندان خطاب به مبارزالدین محمد نوشته و بی آنکه اظهار عجز و التماس کند، از وی خواسته‌است که پس از کشتن‌او اطرافیانش را به جرم همدستی با وی آزار نرساند (نوایی، «حبسیهٔ شاه»، ۵۴۶ ـ ۵۴۷).

ابواسحاق در آبادانی شیراز و اطراف آن کوشا بود. میدان سعادت شیراز را ـ که در همانجا به قتل رسید ـ او بنا نهاد و در گوشه‌ای از آن کاخی عظیم نظیر ایوان مدائن ساخت. ابن بطوطه که خود شاهد ساختمان این کاخ بوده، وصف ساختن آن را به خوبی بیان کرده و افزوده است که مردم شیراز با شادمانی و رضا در ساختن این کاخ یاری می‌کرده‌اند (۲۲۶/۱). افزون بر آن ابواسحاق برای مسجد جامع عتیق شیراز عمارتی موسوم به خدای‌خانه‌ساخت که هم اکنون برجای استوار است. خدای خانه اطاق مکعب شکلی است که در وسط مسجد قرار دارد و دور تا دور آن ایوانی به عرض ۲ متر بنا شده و در ۴ گوشهٔ آن ۴ ستون مدوّر مناره مانند دیده می‌شود. این بنا که شباهتی به کعبه دارد، در ۷۵۲ ق ساخته شده است (مهراز، ۴۰۹).

تاشی خاتون، مادر ابواسحاق نیز همتی بلند داشت و در ساختن آثار و اماکن مذهبی کوشش می‌کرد. او در ۷۴۴ ق قبّهای عالی بر شاهچراغ شیراز برآورد و مدرسه‌ای بزرگ نزدیک آن ساخت و گروهی از علما را در مجاورت آن سکنی داد (زرکوب، ۱۹۸؛ جنید، ۲۹۰ ـ ۲۹۲). تاشی خاتون املاک زیادی هم از بلوک میمند وقف این امامزاده کرد و در شبهای دوشنبه خود به آنجا می‌رفت و در غرفهٔ مخصوصی جای می‌گرفت. در آن مجلس پس از ختم قرائت *قرآن* و صرف طعام، موعظه شروع می‌شد (نوایی، «شیخ ابواسحاق شیرازی»، ۵۹). در موزهٔ پارس شیراز قرآنی ۳۰ پاره موجود است که آن را پیر یحیی جمالی صوفی در ۷۴۶ ق به خط ثلث زیبایی کتابت کرده و تاشی خاتون آن را در همین سال بر آستانهٔ شاه چراغ وقف کرده است (همانجا؛ قزوینی، محمد، ۲۹۱).

مآخذ: آملی، محمد بن محمود، *نفائس الفنون*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بیانی، شیرین، *تاریخ آل جلایر*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ جعفری، جعفربن محمد، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۴۳ ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *شدّالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حافظ، شمس‌الدین محمد، *دیوان*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله، *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، به‌کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ همو، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ زرکوب شیرازی، احمد بن ابی الخیر، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سامی، علی، «سکه‌های شاهان آل اینجو و آل مظفر در فارس...»، *مجموعهٔ مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی*، به کوشش محمد حسین اسکندری، شیراز، ۱۳۵۳ ش؛ شبانکاره‌ای، محمد بن علی، *مجمع الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صبا، محمد مظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمد حسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ غفاری کاشانی، احمد بن محمد، *تاریخ نگارستان*، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران ۱۳۴۰ ش؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فصیح خوافی، احمد بن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *شدالازار* (نک‌: هم‌، جنید شیرازی)؛ قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاتب، احمد بن حسین، *تاریخ جدید یزد*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ مجدی، مجدالدین محمد، *زینت المجالس*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ مستوفی بافقی، محمد مفید، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ معلم یزدی، علی بن محمد، *مواهب الهی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ مهراز، رحمت الله، *بزرگان شیراز*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ میرخواند، محمد بن خاوند شاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نطنزی، معین الدین، *منتخب التواریخ*، به‌کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نوایی، عبدالحسین، «حبسیهٔ شاه شیخ ابواسحاق»، مهر، ۱۳۳۱ ش، س ۸، شم‌ ۹؛ همو، «شیخ ابواسحاق شیرازی»، *اطلاعات ماهانه*، ۱۳۳۰ ش، شم‌ ۳۷؛ وزیری کرمانی، احمد علی خان، *تاریخ کرمان* (سالاریه)، به‌کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *مجمع الفصحا*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش.

سیدعلی آل داود

ابواِسْحاقِ بْنِ عَیّاش، ابراهیم، متکلم معتزلی بصری در سدهٔ ۴ ق/۱۰ م و استادِ قاضی عبدالجبار معتزلی. نام پدر او در غالب منابع «عیاش» ضبط شده است، اما ابن‌ندیم که خود معاصر ابواسحاق بوده، با تصریح به اینکه جز نامش، آگاهی بیشتری دربارهٔ وی ندارد، نام و نسب او را «ابراهیم بن محمد بن عیاش» آورده است (ص ۲۲۱). ابواسحاق بخش عمده‌ای از حیات خود را به دور از بغداد که مهم‌ترین مرکز فرهنگی آن زمان بود، گذرانید (نک‌: قاضی عبدالجبار، «طبقات المعتزلة»، ۳۲۸) و شاید به همین سبب ابن ندیم چندان با وی آشنایی نداشته است.

ابو اسحاق که از طبقهٔ دهم معتزله به شمار می‌رود، به مکتب بصره تعلق دارد. وی نزد ابوهاشم جبایی، یکی از برجسته‌ترین معتزلیان بصره، دانش آموخت و از دو شاگرد صاحب نام او، ابو عبدالله بصری و ابوعلی بن خلاد بصری، نیز بهرهٔ فراوان برد (ابن مرتضی، ۱۰۷، قس: ۷، به نقل از ابن کرامهٔ جشمی که ابوعبدالله بصری را شاگرد ابواسحاق بن عیاش دانسته است).

ابواسحاق در بصره، اهواز، تستر (شوشتر)، عسکر و اُبُلّه مجالس درس پررونقی داشته و شاگردان بسیاری را تربیت کرده است (قاضی عبدالجبار، همانجا). گفته شده که جمعی از طالب علمان بغدادی پس از استفاده از مجلس درس ابوعبدالله بصری به مجلس درس او می‌شتافته‌اند (همانجا؛ ابن مرتضی، ۱۰۷). شاگرد نامدار او قاضی عبدالجبار معتزلی است که علم کلام را نخست از وی آموخت (قاضی عبدالجبار، همانجا؛ ابن کرامه، ۳۶۵، ۳۶۶). قاضی که در آغاز به اشاعره گرایش داشت (مکدرموت، ۸)، احتمالاً بر اثر آموزشهای ابواسحاق به معتزله پیوست. قاضی عبدالجبار همواره از او با احترام بسیار و با عنوان «شیخنا» یاد کرده و دانش و منش او را بسیار ستوده است («طبقات المعتزلة»، همانجا؛ *شرح الاصول*، ۲۱۴، ۲۸۰؛ *المغنی*، ۲۹/۴، ۵۸).

ابواسحاق در تداوم فرهنگ و اندیشهٔ معتزلی تأثیر بسزایی داشته است. نقش او را در تاریخ فکر معتزله زمانی درمی‌یابیم که بدانیم متکلمان این مسلک هنگام برشمردن طبقات خود، او را در سلسله‌ای قرار می‌دهند که دانش خود را از طریق آن آموخته‌اند (عثمان، ۱۷؛ نک: ابن مرتضی، همانجا، به نقل از ابن کرامهٔ جشمی).

ابواسحاق در زمانی می‌زیست که ابن اخشید با تأسیس مکتب کلامی خود و با انتقاد شدید از ابوهاشم، شکافی در میان معتزلیان پدید آورده بود و از این رهگذر اختلاف میان دو گروه اخشیدی و پیروان ابوهاشم بالا گرفته بود (قاضی عبدالجبار، «طبقات المعتزلة»، ۳۲۹؛ مکدرموت، همانجا)، اما ابواسحاق و دیگر شاگردان ابوهاشم، به وی وفادار ماندند و به دفاع از آراء و عقاید او برخاستند. گفته شده که ابواسحاق یکی از پیروان ابن اخشید را که در علوم مختلف چیره‌دست بود، از طریقهٔ اخشیدیه به مذهب ابوهاشم باز گردانید (قاضی عبدالجبار، همان، ۳۲۸).

ابن مرتضی (ص ۵ ـ ۷)، از قول ابواسحاق مطالبی نقل کرده است که مطابق آن، وی سند معتزله را درست‌ترین سند در میان مسلمانان و اهل قبله دانسته است، زیرا این سند از طریق واصل بن عطاء و عمرو بن عبید به ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه می‌رسد و از طریق آنان به امیرالمؤمنین علی (ع) و سپس به رسول الله (ص) منتهی می‌گردد.

نکاتی دربارهٔ سند معتزله در دیگر آثار معتزلی و غیرمعتزلی نیز دیده می‌شود (نک: ابن ندیم، ۲۰۲؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول*، ۱۳۷، ۱۳۸، «طبقات المعتزلة»، ۱۶۴، *المغنی*، ۲۰(۲) / ۱۳۶، ۱۳۷؛ ابن ابی الحدید، ۳۷۱/۶؛ شهرستانی، ۴۹). ابن ندیم هنگامی که از متکلمان معتزلی سخن می‌گوید، از ابوالهذیل علاف نقل می‌کند که تفکرِ مبتنی بر عدل و توحید را از طریق واصل و ابوهاشم بن محمد بن حنفیه از امیرالمؤمنین علی (ع) گرفته و او نیز از رسول الله (ص) اخذ کرده است (همانجا). قاضی عبدالجبار نیز در مقدمهٔ «طبقات المعتزلة» بدون آنکه از ابن ندیم یا ابن عیاش سخنی به میان آورد، مطالبی به همین مضمون آورده است (ص ۱۶۴). باید دانست که طرح بحثی با عنوان سند معتزله، احتمالاً از سدهٔ ۴ ق به بعد به طور جدی آغاز گردید و تا حدودی نیز زاییدهٔ نوعی گرایش شیعی بود که تمایل به انتساب علوم کلامی و غیرکلامی به علی (ع) داشت (نک: همو، *المغنی*، همانجا؛ ابن ابی الحدید، همانجا). برخی این سند را ساختهٔ شیعیان و ناشی از آمیختن تفکر معتزلی و شیعی در سدهٔ ۴ ق دانسته‌اند (متز، ۳۷۲/۱، ۳۷۳).

از ابواسحاق آراء مهمی در مسائل کلامی بر جای نمانده است. برخی از نظریات او را به طور پراکنده در آثار قاضی عبدالجبار (نک: *شرح الاصول*، ۲۱۴، ۲۸۰، ۳۰۷، *المغنی*، ۲۹/۴، ۵۸، ۲۷۱ ـ ۲۷۶، ۲۸۵، ۴۷۴/۱۱، ۱۳۶/۱۲، ۱۹۹/۱۴، ۲۹۱) و دیگران (نک: ابورشید نیشابوری، «کتاب المسائل فی الخلاف»، ۲۷، ۸۴، *فی التوحید*، ۵۴۱؛ ابن متویه، ۸۶/۲، ۱۴۳؛ فخرالدین رازی، ۸۳ ـ ۸۵) می‌توان یافت. در برخی از کتب کلامی، در باب شیئیت معدوم، آرائی به ابواسحاق نسبت داده شده است. به نقل این منابع، وی همچون برخی دیگر از متفکران معتزلی، برای ماهیات ممکنه در حال عدم، پیش از آنکه پا به عرصهٔ وجود بگذارند، ذوات و حقایقی قائل است، اما آنچه در این مورد وی را از سایر همفکرانش جدا می‌کند، این است که او این ذوات را خالی از هرگونه صفتی می‌داند. ابواسحاق دربارهٔ اتصاف این ماهیات معدومه به صفت جوهریت، معتقد است که این صفت با تحیّز (جای گرفتن در مکان) یکی است و از آنجا که تحیز از صفاتی است که تابع وجود است و اتصاف ماهیات ممکنه قبل از موجود شدن به صفت تحیز ممکن نیست، اتصاف آنها به صفت جوهریت نیز در عالم عدم امکان ندارد (همانجا؛ عضدالدین ایجی، ۵۶، ۵۷؛ نادر، 132).

دیدگاه ابواسحاق در مسألهٔ امامت به روشنی معلوم نیست. همین قدر می‌دانیم که ابن مرتضی کتابی در امامت امام حسن و امام حسین (ع) و فضایل ایشان به وی نسبت می‌دهد (ص ۱۰۷). اگر انتساب این کتاب به وی صحیح باشد، می‌توان گفت که وی گرایش شیعی داشته و در این مورد احتمالاً تحت تأثیر استادش ابوعبدالله بصری بوده که وی نیز کتابی در تفضیل امیرالمؤمنین علی(ع) نوشته بوده است (همانجا).

از آثار ابواسحاق، جز برخی آراءِ پراکنده در آثار قاضی عبدالجبار و دیگران چیزی بر جای نمانده است. قاضی عبدالجبار وی را صاحب کتابهایی در «نقض» و «اجوبة المسائل» می‌داند («طبقات المعتزلة»، ۳۲۸؛ نیز نک: ابن ندیم،همانجا).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة؛ ابن کرامهٔ جشمی، محسن بن محمد، «الطبقة الحادیة عشرة والثانیة عشرة من کتاب شرح العیون»، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن متویه، حسن بن احمد، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، به کوشش جین یوسف هوبن، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابو رشید نیشابوری، سعید بن محمد، *فی التوحید*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریدة، قاهره، وزارة الثقافة؛ همو، «کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین والبغدادیین»، به کوشش آرتوربیرم، *دراسات*[1]... (نک: مل، بیرم)؛ شهرستانی، عبدالکریم بن محمد، *الملل والنحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۸ م؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر *شرح الاصول الخمسة* (نک: همه قاضی عبدالجبار)؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *محصل افکار المتقدمین والمتأخرین*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۴ م؛ همو، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، به کوشش محمد علی نجار و دیگران، قاهره، الدار المصریة للتألیف؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریدة، قاهره، مکتبة الخانجی؛ مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Biram, A., *Studien zur Philosophie des Abū Rašīd Annīsābūriy*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1986; Nader, A. N., *le Système philosophique des Mu'tazila*, Beirut, 1956.

مسعود حبیبی مظاهری

---

1. *Studien*...

آبواِسْحاقِ شامی، شرف‌الدین، از مشایخ بزرگ صوفیه در اواخر سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ ق. او از مریدان مَمْشاد دینوری معروف به شیخ عُلو بود (نک‍: جامی، ۳۲۲؛ امیرخورد، ۱۱۸) و مدت ۷ سال در خدمت و تحت تربیت او به سر برد تا به کمال رسید. ابواسحاق جامع میان علوم ظاهر و باطن و در زهد و ریاضت ممتاز بود، به نحوی که هر ۷ روز یک بار افطار می‌کرد. او را شیخی صاحب کرامت دانسته‌اند که به سماع نیز علاقه‌مند بود (غلام سرور، ۲۳۹/۱ـ ۲۴۰). سلسلهٔ معنوی او از طریق ممشاد دینوری، به روایات مختلف، با واسطه‌هایی به امیرالمؤمنین علی (ع) می‌رسد (نک‍: آریا، ۷۴ ـ ۷۵). گفته‌اند که استادش او را به هدایت مردم چشت ــ یکی از قراء هرات ــ مأمور کرد و او را خواجهٔ اهل چشت خواندند و چون او به چشت وارد شد، نزد مردم نیز به خواجهٔ چشت شهرت یافت و سرسلسلهٔ فرقهٔ چشتیه شد (نوشاهی، ۱۴۸/۱؛ غلام سرور، ۲۴۰/۱). خواجه ابواسحاق تولد خواجه ابواحمد ابدال چشتی را بشارت داد و پیشگویی کرد که از این کودک خاندانی عظیم ظاهر خواهد شد (جامی، ۳۲۳؛ واعظ، ۱۱۹ ـ۱۲۰). سالها بعد خواجه ابواحمد ابدال به جانشینی خواجه ابواسحاق رسید. خواجه ابواسحاق زندگی را در فقر و ترک و ریاضت به سر برد و خواجه ابواحمد ابدال نیز بر فقر مراد خویش افتخار می‌کرد (امیر خورد، ۱۱۷، حاشیه؛ غلام سرور، همانجا). او بیشترین ایام حیات خود را در عکّا واقع در فلسطین کنونی به سر برد و در همانجا نیز وفات یافت (جامی، ۳۲۲؛ *نامهٔ دانشوران*، ۴۷/۵ ـ ۴۸). تاریخ وفات او به درستی معلوم نیست. غلام سرور آن را ۱۴ ربیع‌الثانی ۳۲۹ دانسته است (همانجا).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ امیر خورد، محمد مبارک علوی، *سیرالاولیاء*، ترجمهٔ اعجاز الحق قدوسی، لاهور، ۱۹۸۰ م؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ غلام سرور، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر، ۱۳۷۹ ق؛ نوشاهی، سیدشریف احمد، *شریف التواریخ*، گجرات، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ واعظ، اصیل الدین عبدالله، *مقصد الاقبال سلطانیه*، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۵۱ ش.

حسین لاشی

آبو اِسْحاقِ شیرازی، جمال الدین ابراهیم بن علی بن یوسف فیروزآبادی (۳۹۳ـ۴۷۶ ق / ۱۰۰۳ـ۱۰۸۳ م)، فقیه بزرگ شافعی و استاد نامدار مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد. زادگاه وی شهر گور در فارس بود که در زمان عضدالدولهٔ دیلمی (حک‍ ۳۳۸ـ۳۷۲ ق) و به فرمان او فیروز آباد نام گرفت (مقدسی، ۴۳۲؛ سمعانی، ۲۷۸/۱۰). تاریخ ولادت او را برخی در یکی از سالهای ۳۹۵، ۳۹۶ و ۳۹۷ ق نیز گفته‌اند (صریفینی، ۱۶۲؛ ابن خلکان، ۳۱/۱)، ولی بیشتر منابع بر سال ۳۹۳ ق اتفاق دارند.

از خاندان و بازماندگانش اطلاعی در دست نیست، تنها ابوطاهر مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی (د ۸۱۷ ق) مؤلف *قاموس اللغة*، مدعی شده که به ابواسحاق نسب می‌برد، اما با توجه به اینکه فرزندی از ابواسحاق بر جای نمانده و حتی همسری اختیار نکرده است، در باب این انتساب تردید شده است (سخاوی، ۸۵/۱۰).

تحصیلات و استادان: ابواسحاق خود از برخی استادانش در فیروزآباد، غُندجان، شیراز و شمار بیشتری از آنان در بغداد به صراحت نام برده است و چنانکه خواهد آمد، نام بعضی از ایشان را نیز زندگی نامه‌نویسان پس از وی یاد کرده‌اند. او مقدمات علوم را در فیروزآباد از ابوعبدالله محمد بن عمر شیرازی که از اصحاب ابوحامد اسفراینی بود، فراگرفت (ابواسحاق، ۱۴۱) و چندی نیز در غندجان، از شهرهای فارس، نزد ابوعبدالرحمن بن حسن غندجانی دانش آموخت (همانجا). در ۴۱۰ ق در حدود ۱۷ سالگی برای ادامهٔ تحصیلات رهسپار شیراز شد (ابن خلکان، همانجا) و در حلقهٔ درس قاضی ابوعبدالله جلاب، خطیب و فقیه معروف شهر، شرکت کرد. وی در همان سالهای نوجوانی در مجالس درس قاضی ابوالفرج فامی شیرازی، برجسته‌ترین دانشمند ظاهری مذهب فارس، حضور می‌یافته و با او مناظره می‌کرده (ابواسحاق، ۱۴۰، ۱۷۸ـ۱۷۹) و از همان آغاز زبردستی و توانایی خود را در مناظرات فقهی نشان داده است. در شیراز همزمان با تحصیلات ابواسحاق و پیش از آن، مذهب اصحاب حدیث و مذهب حنفی و شافعی، رایج بوده است و ظاهری مذهبان، از پیروان داوود اصفهانی (د ۲۷۰ ق) در شیراز هواداران و مجالس درس فراوان داشته‌اند و امور قضایی به دست آنان بوده است (مقدسی، ۴۳۹).

هر چند در نوشته‌های ابواسحاق اشارتی به توقف و تحصیل او در بصره نشده است، از جزری نامی که به اختلاف خوزی یا خَرَزی نیز نوشته شده، در فهرست استادان او در بصره یاد کرده‌اند و چنین می‌نماید که او در سفر به بغداد چندی در بصره مانده و در همین فرصت از محضر آن استاد استفاده کرده است (سمعانی، همانجا؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۷/۹؛ ذهبی، ۴۵۳/۱۸). ابواحمد ابن رامین بغدادی نیز که ابواسحاق از او در شمار استادانش یاد کرده، هر چند اشاره‌ای به محل استفادهٔ خود از محضر درس او نکرده، به احتمال از استادان وی در بصره بوده است (نک‍: ابواسحاق، ۱۳۳)، اما تذکره نویسان او را از استادان ابواسحاق در شیراز نوشته‌اند (سبکی، ۸۹/۳؛ اسنوی، ۸۴/۲). به هر روی ابواسحاق که خود را از مدرسان و فقیهان فارس بی‌نیاز دیده، برای تکمیل دانش خود به بغداد رفت، بغدادی که روزگاری دراز رونق مراکز آموزشی شیعیان براثر نفوذ حکمرانان شیعی مذهب آل بویه از یک سو و غلبهٔ حنبلی مذهبان از سوی دیگر، پیروان مذهب شافعی را تا حدودی در این شهر ناتوان ساخته بود.

ابواسحاق در ۴۱۵ ق به بغداد درآمد و در حلقهٔ درس قاضی ابوالطیب طبری (د ۴۵۰ ق) استاد و پیشوای بزرگ شافعیان مرکز خلافت عباسی حضور یافت و از شاگردان برجسته و معید مجلس درس او شد. ابواسحاق باستایش فراوان از این استاد نام برده و یادآور شده که ده‌واندسالی درحلقهٔ درس وی حضور یافته و از او و نیز استاد دیگرش ابوحاتم طبری بیش از دیگران بهره برده است. گفتنی است که

ابواسحاق دو سال با اجازهٔ ابوالطیب در مسجد او به تدریس پرداخت (ابواسحاق، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷).

از دیگر استادان ابواسحاق در بغداد، ابوالحسن شیرجی فرضی حاسب، ابومحمد عبدالوهاب بن علی بن نصر، ابوالقاسم منصور بن عمر کرخی، قاضی ابوعلی محمد بن احمد هاشمی حنبلی (د ۴۲۸ ق) از بزرگان هاشمیان و پیشوای حنبلیان بغداد و از نزدیکان خلیفه القادر عباسی (همو، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۷۰، ۱۷۴ـ۱۷۵)، و ابوبکر خوارزمی برقانی، ابوعلی ابن شاذان و ابوالفرج محمد بن عبدالله خرگوشی در حدیث، و ابوعلی زجاجی در فقه و اصول، و ابوحاتم قزوینی شاگرد ابن باقلانی در کلام بوده‌اند (ابن خلکان، ۲۹/۱؛ ذهبی، ۴۵۸/۱۸). ابوعبدالله محمد بن عبدالله بیضاوی از دیگر استادان او با اینکه به گفتهٔ خود ابواسحاق ساکن بغداد بوده است (ص ۱۳۴)، اما ابن نجار به صراحت، بیضاوی را استاد فقه او در شیراز نوشته است (نک: ابن خلکان، ۳۰/۱).

کوشش بی‌وقفهٔ ابواسحاق در اشتغال به تحصیل و استحکام مبانی علمی به حدی بود که به اعتراف خویش هر قیاس را ۱۰۰۰ بار و هر درس را ۱۰۰ بار تکرار می‌کرد، چنانکه برای استشهاد به بیتی از قصیده‌ای، تمامی آن قصیده را از بر می‌کرد و استادش ابوالطیب طبری او را به جهت اشتغال همیشگی در مجالس درس مسجد، «حمامة المسجد» می‌نامید (ابن جوزی، عبدالرحمن، صفة، ۶۶/۴؛ ابن دمیاطی، ۴۵). ابواسحاق با تنگدستی و تحمل انواع سختیها دیری نپایید که در دانشهایی چون فقه و اصول، کلام، خلاف، جدل، حدیث و نیز تصوف مهارتی به کمال یافت و بردقایق مسائل و نکات مباحث و زبدهٔ مطالب چنان آگاهی یافت که ریاست مذهب شافعی بر او مسلّم و آستانش مجمع رجال فقه و فتوا و صوفیان و سالکان از اقطار و اکناف عالم اسلام شد (نک: نووی، ۱(۲)/۱۷۲ـ۱۷۳).

در ۴۳۰ ق ابوالطیب طبری که ابواسحاق سالها معید درس او بود، از وی خواست که در مسجدش در باب المراتب به جای وی تدریس کند (ابواسحاق، ۱۳۵؛ ابن دمیاطی، ۴۳). از آن تاریخ در حکم فقیهی جامع الاطراف و استادی دانشمند برکرسی تدریس نشست و از ۴۵۹ق که به مدرسهٔ نوبنیاد نظامیه انتقال یافت، تا واپسین دم حیات روزگار خود را به تدریس گذرانید (صریفینی، همانجا).

تدریس در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد: این مدرسه از کهن‌ترین و بزرگ‌ترین نهادهای آموزش مذهب شافعی در بغداد بوده که در ۴۵۹ ق گشایش یافت (نک: کسائی، ۱۱۶ ـ ۱۱۷). خواجه نظام‌الملک طوسی بنیانگذار این مدرسه، هنگامی که به منصب وزارت در دستگاه سلاطین سلجوقی دست یافت و در سرزمینهای خلافت شرقی و قلمرو سلجوقی سررشتهٔ امور را به دست گرفت، شافعی مذهبان و اشعریان، به خصوص در بلاد خراسان، بر اثر سختگیریهای عمیدالملک کندری (د ۴۵۶ ق) وزیر حنفی مذهب و متعصب پیش از او، در وضعی دشوار و آشفته به سر می‌بردند و با آنکه حنفی مذهبان بر اثر حمایت خلفای عباسی و حنبلیان بغداد به جهت اکثریت پیروانشان آرامشی نسبی داشتند، آموزشهای آشکار شیعیان در دورهٔ حکمرانان شیعی آل‌بویه و تبلیغات نهانی فاطمیان اسماعیلی، اطاعت روحانی از آل عباس و مذاهب اهل سنت را سخت سست کرده بود. از این رو نظام الملک شافعی مذهب بر آن شد که با تأسیس مدارسی در قلمرو سلاطین سلجوقی و خلافت عباسی برای شافعی مذهبان به یاری مذهب خویش که در آن تعصبی تمام داشت، قیام کند تا با رواج و اشاعهٔ مذهب شافعی و تقویت مذاهب اهل سنت، پیشروی تعلیمات شیعیان و اسماعیلیان و جامع‌الازهر، مرکز فعال تبلیغاتی آنان، را در این بخش وسیع از دنیای اسلام سد سازد (نک: همو، ۱۱۱).

شایسته‌ترین چهرهٔ نامداری که ممکن بود از وجود او به عنوان اعلم پیشوایان مذاهب اهل سنت و استاد بی‌مانند برای تدریس در این مدرسهٔ پرآوازه استفاده شود، ابواسحاق بود که خواجه نظام‌الملک از مدتها پیش به پایگاه والای علمی و اجتماعی او آگاهی داشت. ازاین‌رو از وی دعوت کرد که به عنوان نخستین استاد نظامیه در روز ۱۰ ذیقعدهٔ ۴۵۹ همزمان با برگذاری مراسم باشکوه گشایش مدرسه به تدریس پردازد. بامداد آن روز که ابواسحاق راهی مدرسه بود، چون شنید که بخشی از زمینها و ابزار مدرسه غصبی است، بی‌توجه به آنهمه تشریفات و انبوه حضار که به ورود و شرکت در درس او چشم دوخته بودند، مسیر خویش را تغییر داد و در نقطه‌ای پنهان شد و چون او را نیافتند، ناگزیر شیخ ابومنصور ابن یوسف، یکی از بزرگان حاضر در مدرسه، از ابونصر ابن صباغ فقیه بزرگ شافعی و تالی ابواسحاق در علوم مذهب، درخواست کرد که تدریس را آغاز کند و مراسم گشایش نظامیه با تدریس او برگذار شد. چون این خبر به نظام‌الملک رسید، سخت برآشفت و از عمید ابونصر خواست تا ابواسحاق را به هر نحو که شده، به حضور و تدریس در مدرسه راضی کند و سرانجام با اصرار نمایندهٔ او و طالب علمانی که خواستار حضور او در مجلس درس بودند، به تدریس در نظامیه تن در داد واز اول ذیحجهٔ همان سال تا آنگاه که زنده بود، در آنجا به تدریس پرداخت و نظامیهٔ بغداد از پرتو وجود ابواسحاق و زبده‌ترین طالبان مذهب شافعی که غالباً از معیدان درس و مدرّسان پس از او در نظامیه بودند، از بزرگ‌ترین مراکز آموزش فقه شافعی و ادب عربی و مرکز تبادل افکار و آراء و وعظ و تذکیر و مناظرات فقهی و حل و فصل مسائل سیاسی در شرق اسلام شد (نک: ابن خلکان، ۱۲۹/۲، ۲۱۷/۳ ـ ۲۱۸؛ کسائی، همانجاها).

شاگردان و راویان: ابواسحاق بیش از ۳۰ سال به تدریس و ۵۰ سال به افتا اشتغال داشته (صریفینی، همانجا). حضور ابواسحاق در نظامیه و توجه خاص نظام‌الملک به این مدرسه چنان شهرت و منزلتی از آغاز به آن داد که بسیاری عقیده داشتند هر طالب علمی که در این مدرسه قدم نهد، حق تعالی بهره‌ای از دانش نصیب او می‌گرداند (هندوشاه، ۲۷۰). از این رو بسیاری از شاگردان ابواسحاق پس از فراغ از تحصیل در نظامیه، به بالاترین مدارج علمی و اجتماعی آن

روزگار یعنی منصب قضا، افتا، پیشوایی، تدریس و وعظ در مراکز بزرگ بلاد اسلامی دست یافتند (ذهبی، ۴۵۶/۱۸؛ اسنوی، ۸۳/۲؛ سبکی، همانجا). تنی چند از مشهورترین آنان عبارتند از: ابوالولید سلیمان بن خلف باجی (یاقوت، *ادبا*، ۲۴۸/۱۱)، وزیر ابوشجاع رودراوری (ابن خلکان، ۱۳۴/۵)، ابوعبدالله حسین بن محمد طبری (ابن اثیر، ۳۵۲/۱۰)، ابوالفرج عبیدالله بن حسن قاضی بصره (همو، ۴۱۵/۱۰)، ابونصر مؤتمن بن احمد ساجی (همو، ۵۰۰/۱۰)، ابوبکر محمد بن حسین شاشی (ابن خلکان، ۲۱۹/۴ ـ ۲۲۱) و ابوسعد یحیی‌بن علی حلوانی (ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۱۲۴). همچنین نامورانی چون خطیب بغدادی، ابوزکریا خطیب تبریزی، عبدالغافر فارسی، ابونصر حمیدی، شیرویهٔ دیلمی و ابوبکر ابن شهرزوری، در بغداد یا شهرهای مسیر سفر ابواسحاق به خراسان از او حدیث و دیگر فواید علمی را فرا گرفته‌اند. (نک‍: عمادالدین کاتب، ذیل ابواسحاق شیرازی؛ سمعانی، ۲۷۸/۱۰ ؛ذهبی، ۴۵۳/۱۸ ـ ۴۵۴، ۴۶۰؛ برای فهرستی از شاگردان ابواسحاق، نک‍: هیتو، ۱۳۶ ـ ۱۵۷).

دگرگونیهای سیاسی ـ اجتماعی عصر ابواسحاق: پس از گذشت زمانی افزون بر ۶۰ سال ــ از هنگامی که ابونصر شاپور بن اردشیر وزیر بهاءالدوله، دارالعلم و کتابخانهٔ معروف شیعیان را در بغداد بنیاد نهاد تا سلطهٔ سلجوقیان ــ بغداد هنوز از مراکز معتبر آموزشی شیعیان بود و سرانجام دوسالی پس از غلبهٔ سپاه طغرل بر بغداد (۴۴۷ ق) و حمایت وی از خلیفهٔ عباسی و انقراض قدرت آل بویه، این دارالعلم و خانه و کتابخانهٔ فقیه نامدار امامیه، شیخ طوسی به آتش کشیده شد و تأسیسات آموزشی شیعیان از رونق افتاد (ابن اثیر، ۱۰۱/۹، ۱۱۱، ۳۵۰، ۶۳۷). از سوی دیگر، تأسیس مدرسهٔ حنفیه در کنار آرامگاه ابوحنیفه توسط ابوسعد مستوفی، نمایندهٔ الب ارسلان و همزمان با آن، گشایش نظامیهٔ شافعیهٔ بغداد در ۴۵۹ ق، نقطهٔ آغازی برای تقویت مبانی و رونق و اقتدار مذاهب اهل سنت در بغداد بود (نک‍: همو، ۵۴/۱۰؛ کسائی، ۱۰۸).

ابواسحاق که در ۴۴۷ ق پس از مرگ قاضی ابوعبدالله حسین بن ماکولا از درخواست خلیفه مبنی بر پذیرفتن منصب قضا سرباز زده بود (سبکی، ۹۹/۳)، سرانجام با پذیرفتن منصب مدرسی نظامیهٔ بغداد و حمایت بی‌دریغ خواجه نظام‌الملک وزیر مقتدر، در رویدادهای مهم سیاسی ـ مذهبی این قلمرو وسیع سهم و اعتباری قابل ملاحظه یافت؛ چنانکه در ۴۶۵ ـ ۴۶۶ ق با مساعدت ابوجعفر هاشمی رئیس حنبلیان بغداد در وادار ساختن خلیفه قائم به جلوگیری از رواج فحشا و شرابخواری در بغداد توفیق یافت (ابن اثیر، ۹۱/۱۰) و سرانجام چنان مورد توجه قرار گرفت که در ۴۶۷ ق بغدادیان بر رأی وی در انتخاب خلیفهٔ جدید صحه گذاشتند و او که مقتدی را برگزید، نخستین کسی بود که از سوی پیشوایان مذاهب با وی بیعت کرد (جعدی، ۱۲۹؛ سبکی، ۹۲/۳).

در ماجرای درگیری اعتقادی ابونصر قشیری اشعری با حنبلیان بغداد در سالهای ۴۶۹ ـ ۴۷۰ ق، ابواسحاق حداکثر نفوذ خود را در دفاع از وی به کار گرفت (نک‍: ابن اثیر، ۱۰۴/۱۰ ـ ۱۱۱؛ سبکی، ۹۸/۳ ـ ۹۹). بزرگداشت خلیفه مقتدی و وزیر سلجوقی، نظام‌الملک، در حق ابواسحاق به پایه‌ای بود که در رویدادهای سخت و حل اختلافات از نفوذ معنوی او استمداد می‌کردند. چنانکه در ذیحجهٔ ۴۷۵ به درخواست خلیفه به ریاست هیأتی به منظور شکایت از ابوالفتح بن ابی اللیث، عمید سلجوقیان در عراق به سوی ملکشاه و نظام‌الملک به خراسان گسیل شد. در این سفر چند تن از بزرگان عراق نیز که غالباً از شاگردان و پیروان ابواسحاق بودند، چون ابوعبدالله طبری و فخرالاسلام شاشی، با وی همراهی کردند.

آورده‌اند که وی در مسیر سفر خود به نیشابور با استقبال و پذیرایی بی‌سابقهٔ پیشوایان مذاهب و صوفیان و بزرگان مواجه شد و مردم هر چه داشتند، بر مقدم او نثار می‌کردند و خاک زیر سم استر او را برای تبرک می‌بردند (صریفینی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۲۵/۱۰ ـ ۱۲۶؛ ابن خلکان، ۲۸۷/۵ ـ ۲۸۸). امام الحرمین ابوالمعالی جوینی (د ۴۷۸ ق) که خود پیشوای شافعیان خراسان و رئیس و استاد نظامیهٔ نیشابور و در حکم رقیب ابواسحاق در آن دیار بود، در بیرون شهر با گرمی و فروتنی از او استقبال کرد و در محضر نظام‌الملک با او به مناظره پرداخت (بنداری، ۶۹؛ ابن خلکان، ۲۸۷/۵).

این سفر ابواسحاق به خراسان و بزرگداشت و اکرامی که شاه و وزیر در حق او کردند، برای عراقیان پیروزی بزرگی بود، زیرا که او علاوه بر کوتاه‌کردن دست نمایندهٔ سلجوقیان از مداخله درامور بغدادکه خواست همهٔ مردم بود، توانست دختر سلطان را برای خلیفه خواستگاری کند و با تقویت مبانی دوستی و خویشاوندی بین سلطنت سلجوقی و خلافت عباسی با پیروزی به بغداد بازگردد (همو، ۲۸۷/۵ ـ ۲۸۸).

ابواسحاق حدود ۳ ماه پس از بازگشت در بغداد درگذشت و ابوالوفاء ابن عقیل از بزرگان حنابلهٔ بغداد او را غسل داد و خلیفه مقتدی بر او نماز گزارد و در باب ابرز بغداد به خاک سپرده شد (ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۸/۹).

ابواسحاق در گذران زندگی بسیار ساده و بی‌پیرایه بود و تا آنگاه که در نظامیه به تدریس پرداخت، حقوق و مستمری دریافت نمی‌کرد (نک‍: ابن خلکان، ۷۴/۲؛ ذهبی، ۴۵۸/۱۸). وی از معدود پیشوایان مذهبی بود که به سبب نداشتن استطاعت مالی حج نگزارد (سبکی، ۹۵/۳). استقلال روحی و آزادگی و خویشتن‌داری ابواسحاق به حدی بود که با آنهمه احترامی که نظام‌الملک، بزرگ‌ترین رجل سیاسی آن عصر، برای وی قائل بود، وی او را «بهترین ستمکاران» نامید و در استشهادی که نظام‌الملک از برخی زهّاد در تأیید عدالت و پاک‌اعتقادی خویش گرفت تا با خود به گور برد، تنها ابواسحاق بود که نوشت: «حسن خیر الظَّلَمة» وچون خواجهٔ بزرگ این بدید، اعتراف کرد که هیچ‌کس راست‌تر از ابواسحاق ننوشته است (هندوشاه، ۲۷۷).

حضور ابواسحاق در مجالس وعظ ابونصر قشیری، واعظ و صوفی مشهور نیشابوری و جانبداری از ابونصر در درگیری با حنبلیان در بغداد (نک: سطور قبل)، از سالها پیش بر محبوبیت ابواسحاق نزد صوفیان خراسان افزوده بود، چنانکه در سفر به خراسان وقتی به بسطام رسید، شیخ سهلکی، صوفی سالخوردهٔ آن ولایت، به دیدار ابواسحاق شتافت و دست او را بوسید و ابواسحاق نیز در حق او اکرام بسیار روا داشت (ابن اثیر، ۱۰/۱۲۶؛ سبکی، ۳/۹۱).

دربارهٔ پایگاه دانش ابواسحاق، قاضی القضاة ابوالحسن ماوردی از رجال سیاسی ـ مذهبی معاصر ابواسحاق گفته است که کسی را در مذهب به پایهٔ ابواسحاق نیافته است (ذهبی، ۱۸/۴۵۹؛ سبکی، ۳/۹۵). امام موفق حنفی، پیشوای اصحاب رأی روزگار خود نیز ابواسحاق را «امام المؤمنین» فقیهان خوانده و عمیدالدوله ابن جهیر وزیر عباسیان و قاضی محمدبن محمد ماهانی و شجاع ذُهلی از معاصران ابواسحاق، پیشوایی و برتری علمی و مراتب زهد و پارسایی او را تأیید کرده‌اند (ذهبی، ۱۸/۴۶۰،سبکی، همانجا).

ابواسحاق در عقاید پیرو مکتب اشعری بود و اگرچه برخی چنین می‌پنداشتند که دفاع وی از معتقدات اشعری به رغم میل درونی و به سبب مقام او در استادی و ریاست مدرسهٔ نظامیهٔ شافعیه بر وی تحمیل شده است، ولی این مدعا را بزرگان شافعی ـ اشعری نزدیک به زمان او مردود شمرده و در اثبات سخن خود به یکی از فتاوای او اشاره کرده‌اند که در آن به صراحت مخالفان اشعریان را اهل بدعت شمرده است (ابن عساکر، ۲۷۷؛ نیز نک: هیتو، ۱۲۱ ـ ۱۲۳). محمدحسن هیتو در کتاب *الامام الشیرازی، حیاته و آراؤه الاصولیة*، به تفصیل به بررسی آثار و نظریات اصولی ابواسحاق شیرازی پرداخته است.

آثـار: ابواسحاق در اصول و فروع، خلاف و جدل و زندگی‌نامهٔ فقیهان آثاری دارد به شرح زیر:

الف ـ چاپی:

۱. *التبصرة*، که از متون مهم در اصول فقه شافعی به شمار می‌رود، به کوشش محمدحسن هیتو در ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م در دمشق به چاپ رسیده است.

۲. *التنبیه*، مختصری است در فقه برای مبتدیان و دانش‌آموختگان که تألیف آن در ۴۵۲ آغاز و در ۴۵۳ ق به پایان رسیده است. این کتاب یکی از متون فقهی مهم شافعیان است که جمعی آن را شرح و تلخیص کرده یا به نظم درآورده‌اند (نک: هیتو، ۱۶۸ ـ ۱۷۷). متن عربی *التنبیه* نخستین بار به کوشش جوینبول[1] همراه با متن ترجمهٔ لاتین در ۱۸۷۹ م در لیدن و پس از آن بارها به چاپ رسیده است.

۳. *رسالة فی علم الاخلاق*، به کوشش عبدالعلیم صالح، قاهره، ۱۳۱۹ ق.

۴. *الطب الروحانی*، در مواعظ که در ۱۲۹۹ ق چاپ شده است.

۵. *طبقات الفقهاء*، شرح مختصری در احوال فقیهان از صحابه و تابعین و نسلهای پس از آنان از پیروان مذاهب اهل سنت تا روزگار مؤلف که بارها از جمله به کوشش احسان عباس در بیروت (۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده است.

۶. *عقیدة ابی اسحاق الشیرازی*، نوشته‌ای است بسیار کوتاه که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ سلطنتی برلین و کتابخانهٔ گوتا وجود داشته (*آلوارت*، شم 1946؛ پرچ، شم 661) و عبدالمجید ترکی متن نسخهٔ برلین را در مقدمه‌اش بر *شرح اللمع* (۱/۸۸ ـ۸۹) به چاپ رسانیده است. این متن با نسخه‌ای تحت عنوان *معتقدات ابی اسحاق الشیرازی*، موجود در کتابخانهٔ حاجی محمود افندی در استانبول قابل مقایسه است (نک: همو، ۱/۵۴ ـ ۵۵).

۷. *اللمع*، مختصری در اصول فقه که شروحی بر آن نوشته‌اند: از جمله شرح ضیاءالدین هذبانی در دو مجلد و شرح طاهربن یحیی بن ابی الخیر سیری و کتاب *الامثال در شرح امثال اللمع* از قاضی مسعودبن علی اشرفی (نک: یاقوت، *بلدان*، ۳/۲۱۴؛ حاجی خلیفه، ۲/۱۵۶۲).

۸. *الملخص فی الجدل*، که تحقیق آن موضوع پایان نامهٔ محمد یوسف آخندجان نیازی بوده و در دو جزء در مکه (۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است.

۹. *المهذب*، در فقه که ابواسحاق با تألیف آن توانایی خود را در دانش فقه نشان داده است (برای انگیزهٔ تألیف، نک: سبکی، ۳/۹۲). تألیف این اثر در ۴۵۵ ق آغاز شد و در ۴۶۹ ق به پایان رسید (همو، ۳/۹۵) و بارها از جمله در ۱۳۲۳ و ۱۳۲۹ ق و ۱۹۷۶ م در قاهره به چاپ رسیده است. *المهذب* نیز همچون *التنبیه*، در فقه شافعی از متون پایه به شمار می‌رفته و حتی در حیات مؤلف متن درسی بوده است (نک: قفطی، ۲/۲۸۷). شرحهای بسیاری بر این کتاب نوشته‌اند که مشهورترین آنها شرح نووی به نام *المجموع* است (برای تفصیل، نک: هیتو، ۱۶۴ ـ ۱۶۷).

۱۰. *الوصول الی علم الاصول یا شرح اللمع*، به کوشش عبدالمجید ترکی، بیروت/ الجزائر، ۱۹۷۹ م.

ب ـ خطی: ۱. *الاشارة الی مذهب اهل الحق*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بلدیهٔ اسکندریه هست (نک: GAL, I/480؛ *الفهرس التمهیدی*، ۱۲۲)؛ ۲. *عقیدة السلف*، که دوسلان نسخه‌ای از آن را در کتابخانهٔ ملی پاریس نشان داده (دوسلان، شم 1396(3)) و آغاز آن با اثر چاپی شم ۶ متفاوت است؛ ۳. *علل الفقه*، که تلخیصی از آن در کتابخانهٔ سلطنتی برلین نگهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 4980) و تلخیص کننده ناشناخته است؛ ۴. *ملخص فی الحدیث*، که گزیده‌ای از مقدمهٔ آن دربارهٔ نماز در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، شم 1395(4))؛ ۵. *النکت فی المسائل المختلف فیها بین الامامین ابی حنیفة والشافعی*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن و وهبی استانبول نگهداری می‌شود. نسخه‌ای از این کتاب که در کتابخانهٔ

---

1. Juynboll

احمد ثالث در استانبول است، عنوان *اختلاف الفقهاء* را دارد (ترکی، ۱/۵۶؛ ورهوره، GAL,S,I/670; 160). تحقیق بخش معاملات این کتاب موضوع پایان نامهٔ زکریا عبدالرزاق مصری بوده و در ۱۴۰۵ ق در مکه به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دمیاطی، احمدبن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ بنداری اصفهانی، فتح بن علی، *زبدة التواریخ*، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ترکی، عبدالمجید، مقدمه و تعلیقات بر *شرح اللمع* ابواسحاق شیرازی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ جعدی، عمربن علی، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر* (قسم شعرای ایران)، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ قفطی، علی ابن یوسف، *انباه الرواة*، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ کسائی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی راجتماعی آن*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ هندوشاه بن سنجر نخجوانی، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ هیتو، محمدحسن، *الامام الشیرازی حیاته و آراؤه الاصولیة*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ نیز:
Ahlwardt; De Slane; GAL; GAL,S; *Pertsch; Voorhoeve.*

نورالله کسائی

آبواِسْحاقِ صابی، نک: صابی.

آبواِسْحاقِ فارسی، ابراهیم بن علی (سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م)، لغوی و نحوی. مجموعهٔ اطلاعات ما دربارهٔ او، منحصر به چند سطری است که ابوحیان توحیدی (ص ۳۵۲) و ثعالبی (۴/۱۵۰) نقل کرده‌اند. از آن پس، همهٔ منابع، چون یاقوت (۱/۲۰۴-۲۰۵)، قفطی (۱/۱۷۱)، صفدی (۶/۵۸)، سیوطی (۱/۴۲۰) و دیگران، همان روایات را تکرار کرده‌اند.

بنابراین روایات، وی از شاگردان ابوعلی فارسی بوده و از سیرافی نیز کسب علم کرده است. او در زمان سامانیان، به بخارا درآمد و مورد احترام بسیار واقع شد. چنانکه بزرگان شهر فرزندان خویش را به شاگردی نزد او می‌فرستادند. ظاهراً کار او نزد امیران سامانی بالا گرفت، چنانکه بازبینی و اصلاح همهٔ نامه‌های دیوان رسائل را برعهدهٔ او گذاشتند. وی تا پایان عمر بر همین کار بود.

ابوحیان (همانجا) می‌افزاید که ابواسحاق در شعر و نثر و عروض و صنعت معما دستی تمام داشته، چندانکه با متنبی به معارضه برمی‌خاسته و کتابهایی نیز تألیف و املا و شرح کرده است. به گفتهٔ همو، وی به حضور ابن عمید راه یافت، اما ابن عمید ابتدا روی خوش به او نشان نداد، تا آنکه روزی سخن وی را شنید و ارج فضل و دانش او را شناخت (قس: یاقوت، ۱/۲۰۵). برخی چون صفدی (همانجا) و یاقوت (۱/۲۰۴) کتابی با عنوان *شرح الجَرْمی* به او نسبت داده‌اند که تا سدهٔ ۸ ق در دست مردم بوده است، اما امروز خبری از آن نداریم. از اشعار او نیز جز آن ۵ بیتی که ثعالبی (همانجا) و دیگر منابع به تقلید از او نقل کرده‌اند، چیزی دردست نیست.

ابوریحان بیرونی در *الجماهر* (ص ۱۶۲) از مردی به نام ابواسحاق فارسی نام می‌برد که به محل معادن زبرجد اشاره کرده است، اما اینکه این ابواسحاق، همان شخصیت موردنظر ما باشد، دانسته نیست.

مآخذ: ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ابوریحان بیرونی، *الجماهر فی معرفة الجواهر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ق؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ یاقوت، *ادبا*.

سیمین محقق

آبواِسْحاقِ کازِرونی، ابراهیم بن شهریار بن زادان فرخ بن خورشید، معروف به شیخ مرشد (۳۵۲-۴۲۶ ق/ ۹۶۳-۱۰۳۵ م)، عارف، شاعر، مفسر، محدث و مؤسس سلسلهٔ کازرونیه (یا اسحاقیه).

ابواسحاق در نُوَرد کازرون متولد شد (محمودبن عثمان، ۵۸؛ جامی، ۲۵۴). پدر و مادر وی از زرتشتیانی بودند که پیش از ولادت او اسلام آورده بودند، اما نیای وی زادان فرخ در کیش زرتشتی وفات یافت (محمود بن عثمان، ۱۱؛ نیز نک: عطار، ۷۶۳؛ زرکوب، ۱۴۵). خانوادهٔ ابواسحاق بسیار تنگدست بودند و از او می‌خواستند که برای تأمین معاش، پیشه‌ای بیاموزد، اما چون اشتیاق او به فرا گرفتن *قرآن* بسیار بود، عاقبت پدر و مادر و جدش پذیرفتند که او سحرگاهان پیش از رفتن به کار، به درس *قرآن* رود (محمود بن عثمان، ۱۴؛ عطار، همانجا).

ابراهیم پس از تحصیل مقدمات علوم و مصاحبت با برخی از مشایخ فارس (نک: محمودبن عثمان، ۱۴، ۴۲، ۴۸-۶۰، ۶۲) بر آن شد که‌طریقت یکی از سه‌شیخ پرآوازهٔ آن عصر را برگزیند و عاقبت‌ازمیان حارث‌محاسبی،ابن خفیف (ه م م) و ابوعمروبن علی به طریقت ابن خفیف روی آورد (همو، ۱۷-۱۸؛ عطار، ۷۶۴) و احتمالاً پس از ۳۷۱ق (سال وفات ابن خفیف) از حسین اکار، مرید ابن خفیف، خرقه گرفت (محمودبن عثمان، ۱۹-۲۵؛ قس: مایر، «بیست-بیست و یک»). وی پیش از آنکه به شیراز نزد حسین اکار رود، خود در کازرون شهرت و اعتباری یافته بود و چنانکه از مندرجات *فردوس المرشدیة* (محمودبن عثمان، ۲۰) برمی‌آید، سفر او به شیراز نیز در واقع به خواهش مریدانش بوده است. احتمالاً همین آوازه و اعتبار او در میان مردم کازرون موجب بیم و هراس بزرگان زرتشتی کازرون شده بود.

روایت مسلمان شدن ۲۴٬۰۰۰ نفر از مردم آن شهر به دست او (همو، ۲۹، ۳۸۰؛ عطار، ۷۶۹؛ زرکوب، ۱۴۶)، اگرچه اغراق‌آمیز می‌نماید، اما حاکی از محبوبیت وی در میان پیروان ادیان دیگر است. در کازرون آن روزگار که عصر سلطهٔ فرمانروایان آل بویه بر فارس بود، زرتشتیان اندک نبودند و حتی حاکم شهر مردی به نام خورشید، از زرتشتیان آنجا بود که بعدها به سبب سعایتی که از ابواسحاق نزد فخرالملک، وزیر آل بویه (د ۴۰۷ ق) کرده بود، به دست یکی از مریدان شیخ مسموم شد (محمود بن عثمان، ۱۴۳ـ۱۴۵). افزون بر خورشید، میان ابواسحاق و دیلم مجوسی، شحنهٔ کازرون، نیز کشمکشهایی در گرفت که عاقبت به نزاع سختی میان مسلمانان و زرتشتیان شهر انجامید. ابواسحاق از این مهلکه جان به در برد، اما ناچار شد که برای ادای توضیح به شیراز نزد فخرالملک برود (همو، ۱۰۶ـ۱۰۸). این خصومتها همچنان ادامه یافت. بار دیگر مردی به نام شهزور بن خربام، تیری به سوی ابواسحاق انداخت که بر در حجرهٔ او فرود آمد، ولی به گفتهٔ محمودبن عثمان، شهزور بعدها مسلمان شد و در زمرهٔ هواخواهان شیخ درآمد (ص ۱۱۶). دشمنی زرتشتیان، خصوصاً صاحب منصبان و روحانیان زرتشتی، با ابواسحاق بی‌سبب نبوده است. وی سخت در تبلیغ و ترویج اسلام و حتی جهاد با کفار کوشا بود و بدین سبب «شیخ غازی» لقب گرفته بود. گویند که حتی پس از مرگ شیخ نیز همه ساله مردم کازرون، گروهی را با طبل و علم شیخ به جهاد می‌فرستادند (همو، ۱۸۰ـ۱۸۵).

ابواسحاق در ۳۸۸ ق/۹۹۸م همراه ابوبکر عبادانی به سفر حج رفت و در راه نزد مشایخ و دانشمندان بصره، مدینه و مکه، از جمله ابوالحسن علی بن عبدالله بن جهضم همدانی به استماع حدیث پرداخت و در مراجعت از مکه نیز همراه شیخ خویش حسین اکار بود (همو، ۴۹ـ۵۷، ۱۱۳ـ۱۱۴؛ جامی، همانجا؛ خواندمیر، ۲/۳۱۰).

ابواسحاق مریدان بسیار داشت. محمودبن‌عثمان فهرستی طولانی از اسامی ایشان را آورده است (ص۳۹۳ ـ ۴۰۱). او با آنکه خود در طول زندگی هرگز همسری اختیار نکرد و از صحبت زنان نیز پرهیز داشت (همو، ۱۴۶، ۳۲۷ـ۳۲۸؛ عطار، ۷۶۷، ۷۷۰)، نام چند زن در میان مریدان او به چشم می‌خورد (محمودبن عثمان، ۴۰۱).

وی در میان وزیران و صاحب منصبان نیز دوستداران و مریدانی داشت (همو، ۱۱۵ـ۱۱۶، ۳۲۴ـ۳۲۵؛ جامی، ۲۵۴ـ۲۵۵)، چنانکه امیر ابوالفضل بن بویهٔ دیلمی از جملهٔ ایشان بود (محمودبن عثمان، ۱۴۷؛ عطار، ۷۶۷ـ۷۶۸) و فخرالملک نیز که او را به شیراز فراخوانده بود، خود برای دیدار و دلجویی از وی به کازرون رفت (محمودبن عثمان، ۱۱۱ـ۱۱۲). از بزرگان صوفیه نیز کسانی چون ابوالحسین ابن سالبه (شیخ الشیوخ) با او مصاحبت داشته‌اند (همو، ۱۱۰؛ فصیح، ۲/۱۹۳).

در دیدار ابواسحاق با ابوسعید ابوالخیر و مکاتبه میان ایشان (محمود بن عثمان، ۱۴۰؛ زرکوب، همانجا) جای تردید است (مایر، «بانزده»). در *نامهٔ دانشوران* به مکاتباتی (به صورت سؤال و جواب در مسائل عرفانی) میان ابواسحاق و ابن سینا هم اشاره شده است (۸/۳۳)، اما محمود بن عثمان که مناقب او را به فارسی ترجمه کرده است، در این‌باره چیزی نمی‌گوید و در میان آثاری که از ابن سینا بر جای مانده، نیز چنین مکتوبی دیده نشده است.

ابواسحاق در پی بیماری سختی که ۴ ماه ادامه یافت (محمود بن عثمان، ۳۷۵)، در نورد کازرون درگذشت. به وصیت او فهرستی از نام تمامی کسانی که به دست وی مسلمان شده بودند و نیز مسلمانانی که نزد او توبه کرده و حتی کسانی که به دیدار وی آمده و از او طلب دعای خیر کرده بودند و همچنین تیری که شهزور زرتشتی به سوی او انداخته بود، با خود او به خاک سپرده شد (همو، ۳۷۹؛ عطار، ۷۷۵).

از ابواسحاق جز روایتی در باب «اعتقادات» (محمود بن عثمان، ۳۵۶ ـ ۳۶۴)، و نیز وصیت‌گونه‌ای خطاب به ابوالفتح عبدالسلام بن احمد (همو، ۳۳۷ ـ ۳۵۵) و اشعاری به لهجهٔ کازرونی (همو، ۳۶۵ ـ ۳۷۴؛ نیز نک: افشار، «شصت‌ویک ـ شصت‌وشش»)، چیزی بر جای نمانده است.

کراماتی که در زمان حیات و نیز پس از مرگ وی به او نسبت داده‌اند، حاکی از اعتقاد عامهٔ مردم به اوست (نک: محمود بن عثمان، ۱۴۰ ـ ۱۷۹، ۴۰۲ ـ ۴۱۲؛ عطار، ۷۶۴ ـ ۷۶۸). نمونه‌هایی از سرسپردگی برخی از امیران و بزرگان به او و اشاراتی به تعظیم مرقد وی در منابع آمده است. محمدشاه اینجو فرزند خویش را به تبرک نام شیخ، ابواسحاق نامید (ابن بطوطه، ۲۰۷) و خواجوی کرمانی مثنوی *روضة الانوار* را در مرقد ابواسحاق سرود (براون، III/226). همچنین تربت شیخ را «تریاک اکبر» گفته‌اند (محمود بن عثمان، ۳۱؛ عطار، ۷۶۳). ابواسحاق خود از نفوذ معنوی خویش آگاهی داشت، چنانکه گویند وصیت کرده بود که «هرگاه شما را حادثه‌ای پیش آید، تعرض به صندوق تربت من کنید تا آن بلیّه مندفع گردد» (خواندمیر، ۲/۵۶۶). سلجوقشاه نیز از بیم لشکر مغول به تربت ابواسحاق پناه برد و از وی طلب یاری کرد (همانجا). اعتقاد به تربت او چنان بوده است که به گفتهٔ ابن بطوطه حتی کسانی که در دریای چین به مسافرت می‌رفتند، از بیم دزدان دریایی یا برای مصون ماندن در برابر توفان، نذرهایی به نام شیخ می‌کردند و چون کشتی به سلامت به ساحل می‌رسید، نذر خود را به خانقاه او می‌دادند. هر کشتی که از هند یا چین می‌آمد، هزاران دینار از اینگونه نذور همراه خود می‌آورد (ص ۲۱۷ ـ ۲۱۸).

طریقتی که ابواسحاق بنیاد نهاد، از یک سو تا هند و بلاد چین و از سوی دیگر تا آناتولی و بغداد گسترش یافت. این سلسله در آناتولی به اسحاقیه معروف شد و خانقاه کازرونیه (ه م) نیز در آنجا به ابواسحاق خانه شهرت یافت (همو، ۵۶۴؛ کوپرولوزاده، 25–18؛ ویتک، 26-25؛ رضوی، I/110 – 112, 308, 398 – 399, 409 – 410). گسترش بسیار این خانقاهها که از زمان خود ابواسحاق آغاز شده، احتمالاً با اعتقاد وی و بعدها روش سلسلهٔ کازرونیه مبنی بر اینکه باید از توانگران گرفت و به مستمندان داد، بی‌ارتباط نبوده است. او خود در این‌باره می‌گوید:

«طریق شیخ کبیر [ابن خفیف] آن بودی که بستدی و بدادی... حق تعالی دعای من اجابت کرد و راه شیخ کبیر... مرا بنمود تا طریق وی اختیار کردم...» (محمود بن عثمان، ۱۷، جم). منظور از ایجاد خانقاهها نیز همین بود که مرکز و محلی برای دستگیری از مستمندان و برآوردن حوائج آنان باشد. به گفتهٔ زرکوب شیرازی، ابواسحاق خود ۶۴ خانقاه بنا کرد (ص ۱۴۵؛ قس: مایر، «سی‌وهفت ـ سی‌وهشت»). افزون بر اینها بنایی نیز به نام «تحت السراج» برای صوفیه‌ای که از نقاط مختلف برای دیدار وی به کازرون می‌آمدند، احداث کرده بود (محمود ابن‌عثمان، ۱۹۰ ـ ۱۹۳؛ مایر، «سی‌ونه»).

مآخذ: ابن بطوطه، محمد بن ابراهیم، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ افشار، ایرج، مقدمهٔ فردوس *المرشدیة* (نک: هم محمود بن عثمان)؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۷ ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *تاریخ حبیب السیر*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ زرکوب شیرازی، احمد بن شهاب الدین، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فصیح خوافی، احمد بن محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ مایر، فریتس، مقدمهٔ *فردوس المرشدیة*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری (نک: هم محمود بن عثمان)؛ محمود بن عثمان، *فردوس المرشدیة*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، ۱۳۷۹ ق؛ نیز:

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1977; Köprülüzāde, M. Fu'ād, "Abū Isḥāq Kāzerūnī und die Isḥāqī–Derwische in Anatolien", tr. P. Wittek, *Der Islam*, Berlin, 1931, vol. XIX; Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Wittek, P., tr. *and note on "Abū Isḥāq Kāzerūnī..."* (vide: Köprülüzāde).

مینا حنیفی

آبو إِسْحاقِ کوبُنانی، ابو اسحاق‌بن عبدالله کوبنانی یزدی (د پس از ۸۸۶ ق/ ۱۴۸۱ م)، ریاضی‌دان، ستاره‌شناس و ادیب ایرانی. نام وی در یکی از آثارش ابو اسحاق شیخ‌زاده ابن الخادم البرهانی الکوبنانی، آمده است (*حل مسألة*، برگ ۱۸۹ ب). همانگونه که از شهرتش پیداست، زادگاه او کوبنان (= کوهبُنان، دهستانی در حدود ۱۵۰ کیلومتری شمال غربی کرمان) بوده است. با پیدا شدن نسخه‌ای از کتاب *منشآت* او، گوشه‌هایی از زندگی وی بر ما آشکار شده است. با وجود این سالهای زندگانی وی دقیقاً مشخص نیست، اما از آثار باقی مانده‌اش چنین برمی‌آید که او میان سالهای ۸۴۵ و ۸۸۶ ق فعالیت علمی داشته است.

ابو اسحاق در مدرسه‌ای مشهور به سعدیه به فراگیری دانش همت گماشت و بعدها در همانجا به تدریس علوم عقلی و نقلی پرداخت (نک: روح‌الامینی، ۴۷). وی ظاهراً مدتی دراز در ساری ساکن بوده و نزد امرای محلی مازندران منزلت و اعتباری داشته است، زیرا چند اثر خود را در این محل و به نام آنان تألیف کرده است، همچنین نامه‌ای از جانب امیر آن شهر برای عم او، امیر نصیرالدین به انشای کوبنانی در دست است (ابو اسحاق، همانجا؛ روح‌الامینی، ۴۴). چنانکه از آثار ابواسحاق بر می‌آید، وی در ادب فارسی و عربی دست داشته و خود نیز اشعاری سروده است که نمونه‌هایی از آنها در *منشآت* (همو، ۴۸) و حتی در نوشته‌های ریاضی او دیده می‌شود (ابواسحاق، *رسالهٔ تضعیفیه*، برگ ۲۱۹ الف).

آثـار: از کوبنانی آثاری بر جای مانده که هیچ یک تاکنون به چاپ نرسیده است.

الف ـ تألیفات:

۱. *حاشیهٔ شرح الملخص*. این رساله حاشیه‌ای است بر شرح قاضی‌زادهٔ رومی (۷۶۶ ـ ۸۴۰ ق) بر ملخص چغمینی ستاره‌شناس ایرانی که در ۸۵۸ ق به عربی نوشته شده است. در این رساله، مسألهٔ نسبت ارتفاع بلندترین کوهها به قطر زمین محاسبه شده است (نک: برگهای ۱۹۰ الف ـ ۱۹۷ الف). یک نسخه از این اثر در مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می‌شود (مرکزی، خطی، ۱۰۵۴/۹).

۲. *حل مسألة الاقبال و الادبار*، رساله‌ای است به زبان عربی در نجوم که تألیف آن در ربیع‌الاول ۸۴۶ در ساری به پایان رسیده است. ابو اسحاق این رساله را به هنگام حکومت سید محمد ساری از سادات مرعشی و حاکم ساری، برای فرزند وی معین‌الدین عبدالکریم تألیف کرد. این مسأله که دربارهٔ حرکت اقبال و ادبار (پیشرفت و پس‌رفت) فلک بوده، توسط ابراهیم بن نصر بن سنان (شاید همان ابراهیم بن سنان) طرح شده است. این اثر در همان مجموعهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (همان، ۱۰۵۳/۹ ـ ۱۰۵۴).

۳. *رسالهٔ تألیفیه*، رساله‌ای است به فارسی در شرح مسألهٔ ریاضی «تناسب تألیفی» که پیش از او در کتاب *حلل مطرز* شرف‌الدین علی یزدی طرح شده بود. ابو اسحاق در این رساله ابتدا تناسب و واسطهٔ تألیفی (= توافقی) ۲ عدد را تعریف کرده و سپس نحوهٔ به دست آوردن واسطهٔ تألیفی را شرح داده است. رابطهٔ تناسب تألیفی را با نمادگذاری می‌توان چنین بیان کرد:

$$\frac{a-c}{a+c}=\frac{b-c}{c} \quad , \quad a>b>c$$

و اگر عددی با نمایش ده دهی به صورت abc نشان داده شود و a,b,c در رابطهٔ فوق صدق کند، گوییم که آن عدد دارای تناسب تألیفی است. با تغییری در شکل رابطهٔ ذکر شده، به رابطهٔ زیر می‌رسیم:

$$b=\frac{2ac}{a+c} \quad \text{یا} \quad \frac{2}{b}=\frac{1}{a}+\frac{1}{c}$$ (b واسطهٔ تألیفی a و c)

برای مثال عدد ۶۳۲ دارای تناسب تألیفی است، زیرا رقمهای ۶ = a، ۳ = b و ۲ = c در رابطهٔ فوق صدق می‌کند (نک: برگهای ۲۱۳ الف ـ ۲۱۸ الف).

از *رسالهٔ تألیفیه* چند نسخه در دست است که یکی در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران در همان مجموعه و دیگری در کتابخانهٔ مجلس شورای سابق در مجموعه‌ای نگاهداری می‌شود (مرکزی، خطی، ۱۰۵۴/۹ ـ ۱۰۵۵؛ شورا، ۳۱۷/۱۹ ـ ۳۱۸).

۴. *رسالهٔ تضعیفیه*، رساله‌ای است به فارسی دربارهٔ حل مسألهٔ

معروف خانه‌های شطرنج که به محاسبهٔ مجموع ۶۴ جملهٔ اول یک تصاعد هندسی با قدر نسبت ۲ و جملهٔ اول ۱ منتهی می‌شود، یعنی:

$$S=\sum_{i=0}^{63} 2^i \qquad 2^0+2^1+2^2\cdots+2^{63}=1+2+4+\cdots 2^{63}$$

کوبنانی در این رساله ۲ روش، یکی دقیق و دیگری تخمینی برای محاسبهٔ عدد مذکور ارائه نموده و به روابطی اشاره کرده که می‌توان آنها را چنین نشان داد:

$$a^{(pq+r)}=a^r(a^p)^q$$

$$\frac{a^{(p+q)}}{a^{(p+1)}}=\frac{a^q}{a} \qquad p,q,r\in N$$

و به طور مثال برای محاسبهٔ عدد 2^{64} چنین عمل کرده است:

$$2^{64}=2^{(3\times21)+1}=2\times(2^3)^{21}=2\times8^{21}$$

$$2\times8^{21}=2\times(8^3)^7=2\times(512)^7$$

پیش از کوبنانی چند نفر این مسأله را حل کرده‌اند که راه حل بیرونی بهترین آنهاست (نک‍: قربانی، ۲۳۴ ـ ۲۴۸).

از *رسالهٔ تضعیفیه*، دو نسخه در دست است که اولی در همان مجموعهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، خطی، ۱۰۵۵/۹) موجود است که کتابت آن به خط مؤلف در جمادی‌الثانی ۸۶۸ در هرمز به پایان رسیده است (ابو اسحاق، *رسالهٔ تضعیفیه*، برگ ۲۴۱ الف)، اما خود کوبنانی در مقدمهٔ این رساله گفته است که آن را به فرمان والی کرمان که یوسف نام داشته، تألیف کرده است (همان، برگ ۲۱۹ الف). نسخهٔ دیگر این اثر ذیل مجموعه‌ای در کتابخانهٔ شمارهٔ یک مجلس موجود است (شورا، ۳۱۸/۱۹ ـ ۳۱۹).

۵. *شرح زیج ایلخانی*، رساله‌ای است به فارسی که در آن ابواسحاق فصل چهارم از مقالهٔ دوم *زیج ایلخانی* نصیرالدین طوسی را شرح کرده است (نک‍: برگ ۱۹۹ الف ـ ب). نسخه‌ای از این رساله در همان مجموعهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می‌شود (مرکزی، خطی، ۱۰۵۴/۹).

۶. *شرح سی فصل طوسی*، رساله‌ای عربی که در ربیع‌الاول ۸۶۸ به پایان رسیده است. کوبنانی در مقدمهٔ این رساله (برگ ۲۴۳ الف) از برخی مباحث آن یعنی نجوم و گاه‌شماری یاد کرده، اما از «احکام نجوم» (ه‍ م) یا تنجیم که محور اصلی ۸ فصل پایانی رساله را تشکیل می‌دهد، نامی نبرده است. این رساله نیز در همان مجموعهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می‌شود (مرکزی، خطی، ۱۰۵۵/۹ ـ ۱۰۵۶).

۷. *شرح شمسیة الحساب*. این اثر شرحی است بر کتاب *شمسیة الحساب* نظام نیشابوری (د پس از ۷۳۰ ق / ۱۳۳۰م) که در ۲۰ جمادی‌الاول ۸۶۸ به پایان رسیده است. وی در آغاز تنها باب چهارم این کتاب را شرح کرد و دیباچه‌ای به نام بهرام روزافزون (از امرای محلی مازندران) بر آن نوشت، ولی بعدها تغییر عقیده داد و تمام کتاب را شرح کرد و دیباچه‌ای دیگر به نام امیر معین‌الدین عبدالکریم نوشت که البته در هنگام پایان یافتن رساله و تألیف دیباچهٔ دوم (۸۶۸ ق) هیچ‌یک از این دو در قید حیات نبودند (نک‍: برگهای ۱۷۸ الف ـ ۱۷۹ب)، اما از مقدمهٔ همین رساله (برگ ۲ الف) چنین بر می‌آید که کوبنانی پیش از مرگ عبدالکریم (۸۶۵ ق) کار شرح کتاب را آغاز کرده و آن را به او تقدیم نموده است. این رساله شامل مباحث گوناگون در علم حساب، اعمال اصلی در اعداد صحیح، کسرها، حساب جمل و محاسبهٔ مساحات است. افزون بر این در این رساله (برگ ۸۱ ب) جدول محاسبهٔ ضرایب بسط دو جمله‌ای که به «مثلث خیام، پاسکال» مشهور است، وجود دارد. کوبنانی فقط به شرح این کتاب بسنده نکرده، بلکه مسائل تمرینی وحساب «خطأین» را هم به آن افزوده است (همان، برگ، ۱۷۹ ب). از این رساله نسخه‌هایی در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران در همان مجموعه (مرکزی، خطی، ۱۰۵۲/۹ ـ ۱۰۵۳) و نیز در کتابخانهٔ مجلس شورا (نک‍: شورا، ۵۶۹/۱۹) و کتابخانهٔ مسجد سپهسالار (دانش‌پژوه، ۲۰۵/۵) موجود است.

۸. *منشآت*. این کتاب شامل ۴۵ نامه و ۱۲ دیباچه (که برخی از آنها را برادرش نجم‌الدین محمود نوشته) و دو خطبه است که توسط حسین‌بن معین میبدی، مؤلف *جام‌گیتی‌نما*، گردآوری شده و در جمادی‌الآخر ۹۰۰ در یزد به خط شخصی به نام ابوسعید نوشته شده است. نخستین نامهٔ این مجموعه در ۸۴۵ ق نوشته شده است (نک‍: روح‌الامینی، ۴۲، ۴۴، ۴۷). تنها نسخهٔ این کتاب در کتابخانهٔ شخصی سیدمحمد هاشمی نگاهداری می‌شود (همو، ۴۴).

۹. *هیأت*. این رساله در ۸۸۶ ق به دستور حسام‌الدوله امیرابراهیم روزافزون به فارسی نوشته شده است و مشتمل بر ۳ بخش و یک خاتمه است. تنها نسخهٔ این رساله در مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مجلس شورا نگاهداری می‌شود (شورا، ۹(۲)/۵۹۳ ـ ۵۹۵).

ب ـ ترجمه: *اعمال هندسی بوزجانی*. این کتاب ترجمهٔ یکی از آثار ابوالوفای بوزجانی (ه‍ م) با عنوان *فی مایحتاج الیه الصانع من الاعمال الهندسیة* است که پیش‌تر توسط شمس‌الدین ابوبکر نجم‌الدین محمود، برادر ابواسحاق، ترجمه شده بود، اما به دلیل مرگ ناگهانی وی این کار ناتمام ماند و بخشهایی از آن نیز از میان رفت و کوبنانی این ترجمه را تکمیل کرد (نک‍: برگ ۱۷۹ ب). به گفتهٔ صالح احمد العلی (ص ۹) در مقدمهٔ کتاب *مایحتاج الیه*، نجم‌الدین محمود در سدهٔ ۷ ق می‌زیسته است که با توجه به گفتهٔ خود کوبنانی (همانجا) در مورد نسبت برادری وی و نجم‌الدین محمود، این نظر درست نمی‌نماید، افزون بر این صالح‌احمدالعلی (همانجا) گفته است که کوبنانی این ترجمه را با کمک ۴ تن از شاگردان خویش انجام داده است، ولی خود کوبنانی هیچ اشاره‌ای به این مطلب نکرده است. ویکه[1] از روی ترجمهٔ کوبنانی کتاب مذکور را مورد بررسی قرار داده و بخش مهمی از آن را به زبان فرانسه ترجمه کرده و در «مجلهٔ آسیایی[2]» آورده است (ص 359-320). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ ملی پاریس نگاهداری می‌شود (بلوشه، II/47). میکروفیلم همین نسخه در کتابخانهٔ مرکزی

1. Woepcke 2. JA.

دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، *میکروفیلمها*، ۵۳۸/۱ ـ ۵۳۹، ۵۴۸ ـ ۵۴۹).

اخیراً تحریری نه چندان جالب از ترجمهٔ *اعمال هندسی* کوبنانی، در کتابی به نام *هندسهٔ ایرانی* نشر یافته است. در این کتاب رساله‌های شمارهٔ ۲۳ و ۲۴ که در مجموعهٔ شمارهٔ ۷۷۲ پاریس بعد از *اعمال هندسی* آمده (*بلوشه*، همانجا)، با اندکی تغییر نقل شده است. به نظر تحریرکننده، این رسالات توسط کوبنانی و پس از اتمام ترجمهٔ کتاب *اعمال هندسی* به آن اضافه شده است (جذبی، ۷۳ ـ ۹۵). در این میان رسالهٔ شمارهٔ ۲۴ در *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران* (مرکزی، *میکروفیلمها*، همانجا) *انگشت‌شماری* و در خود نسخه، *عقد انامل* (احتمالاً از شرف‌الدین علی یزدی) نامیده شده است (برگ ۲۰۱). نام رسالهٔ بیست و سوّم در *فهرست میکروفیلمها*، *مسائل هندسی باالشکال* و در خود میکروفیلم (برگ ۱۸۰ آحاشیه) *فی تداخل الاشکال المتشابهة او المتوافقة* آمده است. این رساله از نظر محتوا شباهت بسیاری به *اعمال هندسی* دارد، ولی در هیچ‌جا سخنی حاکی از تألیف آن توسط کوبنانی یا شخصی دیگر نرفته است.

مآخذ: ابواسحاق کوبنانی، *اعمال هندسی بوزجانی*، میکروفیلم شم (۲۲)۷۷۵ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ همو، *حاشیهٔ شرح ملخص*، نسخهٔ خطی شم (۳)۲۴۱۷ همان کتابخانه؛ همو، *حل مسألة الاقبال والادبار*، نسخهٔ خطی شم (۲)۲۴۱۷ همان کتابخانه؛ همو، *رسالهٔ تألیفیه*، نسخهٔ خطی شم (۵)۲۴۱۷ همان کتابخانه؛ همو، *رسالهٔ تضعیفیه*، نسخهٔ خطی شم (۶)۲۴۱۷ همان کتابخانه؛ همو، *شرح زیج ایلخانی*، نسخهٔ خطی شم (۴)۲۴۱۷ همان کتابخانه؛ همو، *شرح سی‌فصل طوسی*، نسخهٔ خطی شم (۷)۲۴۱۷ همان کتابخانه؛ همو، *شرح شمسیة الحساب*، نسخهٔ خطی شم (۱)۲۴۱۷ همان کتابخانه؛ جذبی، علی‌رضا، *هندسهٔ ایرانی*، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و علینقی منزوی، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ روح‌الامینی، محمود، «ابواسحاق کوبنانی، ریاضی‌دان و ادیب قرن نهم هجری»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، ۱۳۶۹ ش، س ۱، شم ۱؛ شورا، خطی؛ العلی، صالح احمد، مقدمهٔ *کتاب مایحتاج الیه الصانع من علم الهندسة*، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قربانی، ابوالقاسم، *بیرونی‌نامه*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ نیز:
Blochet; Woepcke, Franz, "Recherches sur l'histoire des sciences mathématiques", JA, Paris, 1855, vol. V.

یونس کرامتی

اَبوالاَسَد حِمّانی، نباتة بن عبدالله از شعرای متوسط عصر عباسی در اواخر سدهٔ ۲ و اوایل سدهٔ ۳ ق. شاید اگر رابطهٔ دوستانهٔ وی با عَلّویه، موسیقی‌دان بزرگ عصر طلایی بغداد نبود، هیچ‌گاه در تاریخ نامی از وی باقی نمی‌ماند. گویند وی به حِمّان، یکی از قبایل تمیم منسوب است، همچنین وی را به بنی شیبان منسوب دانسته‌اند (ابوالفرج، ۱۳۱/۱۴ و حاشیهٔ ۲). نسبت حمّانی و شیبانی وی از همین جاست (نک: ابوعبید، ۵۴۵/۱). وی اصلاً از دینور برخاسته بود، اما ظاهراً شکوه و عظمت بغداد او را به سوی خود کشید و از آن پس او را در بغداد، در کنار علویه می‌یابیم.

نام او نخستین بار در *دیوان الحماسة* ابو تمام آشکار می‌شود، ابوتمام تنها ۲ بیت شعر از او نقل کرده است (۲۱۸/۲). ابن قتیبه نیز تنها ابیاتی از او نقل می‌کند (*الشعر و الشعراء*، ۱۸/۱)، اما نخستین روایتی که احتمالاً در باب او نقل شده، آن است که در *الوزراء* جهشیاری (ص ۸۸) آمده است. وی گوید: «هنگامی که در ۱۵۳ ق منصور، ابوایوب موریانی را منکوب ساخت، در میان مشاغل مختلف، کار املاک خویش را به غلام خود، صاعد سپرد، ابوالاسد اعرابی نیز اشعاری در هجای آن غلام و غلام دیگر منصور، مطر، سرود». چنانکه ملاحظه می‌شود، هیچ راهی برای تأیید یا تکذیب انتساب این روایت به ابوالاسد در دست نیست (نک: دنبالهٔ مقاله).

اندک اطلاعی که از او داریم، بیشتر از *الاغانی* ابوالفرج (۱۳۱/۱۴ ـ ۱۴۳) حاصل می‌شود. دوستی ابوالاسد با علویه سبب شد که وی با بزرگان و اعیان آشنایی یابد، به ویژه که علویه بر برخی از اشعار او آهنگ ساخته و آنها را به آواز خوانده بود (همو، ۱۳۱/۱۴).

گویا وی ابتدا در خدمت فیض بن ابی صالح وزیر مهدی عباسی (حک ۱۵۸ ـ ۱۶۹ ق) بوده است (نک: اشعار وی در مدح فیض: ابوالفرج، ۱۳۴/۱۴؛ جهشیاری، ۱۲۳؛ ابن طقطقی، ۱۸۷) و این رابطه حتی به هنگام عزل وی و تا زمان خلافت هارون‌الرشید نیز ادامه داشته است. گرچه ابوالفرج (همانجا) بر این باور است که ابوالاسد پیش از فیض در خدمت ابودلف بوده است، اما از آنجا که فیض بن ابی صالح در ۱۷۳ ق در گذشته است، به احتمال زیاد ابوالاسد بعد از فیض به خدمت ابودلف درآمده است، اما دیری نپایید که با آمدن علی بن جبله عَکَوک ستارهٔ اقبال او در دستگاه ابودلف، رو به افول نهاد (همانجا) و دیگر، به رغم همهٔ کوششها و اشعار سخت عتاب‌آمیزی که برای امیر می‌فرستاد (همو، ۱۳۹/۱۴)، نتوانست نزد او دوام آورد. وی بعدها با شاهین بن عیسی برادرزادهٔ ابودلف نیز ملاقات کرد، اما چون آثار بی‌مهری را در او نیز بازیافت، به هجایش پرداخت (همو، ۱۴۱/۱۴). تاریخ دقیق این وقایع دانسته نیست، چه بسا، همانگونه که ابوالفرج روایت می‌کند، این ماجرا پیش از پیوستن او به فیض رخ داده باشد (۱۳۴/۱۴).

نام چند تن از بزرگان که ابوالاسد اشعاری در هجو و یا ستایش آنان سروده، در *الاغانی* آمده است، از آن جمله‌اند: احمد بن ابی دؤاد (د ۲۴۰ ق) که گویا شاعر نخست او را مدح می‌گوید، اما احمد ظاهراً شعر او را نمی‌پسندد و صله‌ای نیز به او نمی‌بخشد. از این رو، ابوالاسد به هجای او می‌پردازد (نک: همو، ۱۳۳/۱۴ ـ ۱۳۴). در حکایت دیگری (همو، ۱۳۵/۱۴ ـ ۱۳۸) نقل شده است که ابوالاسد، از علی بن یحیی منجم خواست تا تقاضای او را به یکی از وزرا برساند، اما او از پذیرفتن آن سرباز زد. در عوض، حمدون بن اسماعیل که از ماجرا آگاه شده بود، به آن کار اقدام کرد و آن تقاضا مورد قبول واقع شد. آنگاه ابوالاسد، اشعاری با مایهٔ ضد شعوبی در مدح حمدون سرود که البته به علی بن یحیی منجم تعریض داشت. اما اگر روایت زرکلی (۷/۸) را دربارهٔ مرگ ابوالاسد (ح ۲۲۰ ق) صحیح بدانیم، دیگر برخورد او با علی بن یحیی منجم که در ۲۷۵ ق وفات یافته است، دشوار می‌گردد.

اشعاری که از وی بر جای مانده، در منابع پراکنده است. چنانکه گفته شد، ابوتمام (همانجا) در *دیوان الحماسة* از آثار او، ۲ بیت در هجای حسن بن رجا آورده است، ولی در هیچ‌یک از منابع اثری از ارتباط شاعر با حسن به دست نیامد. ابن قتیبه یک بار در *عیون* (۸/۲)، ۳ بیت مدیحهٔ فیض را نقل کرده است و بار دیگر در *الشعر والشعرا*، ۴ بیت از همان مدیحه و چند بیت از اشعار عتاب آمیز شاعر خطاب به احمد بن ابی دؤاد را آورده است (۱۷/۱ ــ ۱۸). شعر این شاعر سخت نظر این منتقد بزرگ را جلب کرده است (همو، *المقدمة*، ۱۰ ـ ۱۱). وی هنگام انتقاد از شعری که به سبب زشتی الفاظ، ناپسند گردیده است، نخست به شاعر بزرگی چون اعشی استناد می‌کند و می‌گوید: شعر نازیبا حتی اگر از اعشی باشد، باز نازیباست. سپس در مقابل این شاعر نام‌آور به شاعر «متأخر و گمنام» که همانا ابوالاسد است، اشاره کرده، می‌گوید: گمنامی و متأخر بودن، چیزی از زیبایی شعر او نمی‌کاهد. آنگاه به عنوان نمونه، قطعهٔ معروفی را که او در مدح فیض سروده، می‌آورد و سپس قطعهٔ عتاب‌آمیزی را که خطاب به احمد بن ابی دؤاد سروده است. با اینهمه ذکر نام او در بسیاری از منابع و به خصوص اشارات ابن قتیبه، نشان می‌دهد که این «شاعر گمنام» آن قدر هم که می‌گویند، گمنام نبوده است(نک:همو، *مقدمهٔ کتاب*، ۹۶ـ۹۸).

ابن معتز ۵ بیت از همان اشعار عتاب‌آمیز احمد را نقل کرده، اما معتقد است که این ابیات از آن منصور اصفهانی است (نک: ص ۳۴۸).

در میان اشعار وی شاید بتوان همان ابیاتی را که در هجای علی بن یحیی منجم سروده شده ــ گرچه مورد تردید قرار گرفته است (نک: EI^2, S) ــ از بهترین و جالب‌ترین اشعار وی به شمار آورد. این ابیات که فرهنگ خاص دوران سدهٔ ۲ و ابتدای سدهٔ ۳ ق را داراست، به رغم روح ضد شعوبی که در آن متجلی است، تأثیر فرهنگ ایرانی یعنی زندگی اشرافی بغداد را نیز جلوه‌گر می‌سازد. گویا شاعر به عمد بر آن است که از الفاظ معمول آن روز که گاه فارسی است، استفاده کند (ابوالفرج، ۱۳۵/۱۴ ـ ۱۳۸). وی که شعر را برای کسب مال می‌سرود، لحنی همانند لحن نوخاستگان هرزه درای داشت. گویا وی همینکه از ممدوح صله‌ای دریافت نمی‌داشت، وی را آماج هجاهای زشت و گزندهٔ خود قرار می‌داد. الفاظ وی به کلی از الفاظ جاهلی به دور است و بیشتر حال و هوای زمان خویش را دارد (مثلاً نک: هجای شاهین: ابوالفرج، ۱۴۱/۱۴).

وی در رثای ابراهیم موصلی (د ۱۸۸ ق) نیز اشعاری سرود که همگان وی را بدان سبب سرزنش کردند، اما شاعر بر این عقیده بود که او را آنچنانکه بوده، وصف کرده است (همو، ۱۴۰/۱۴ ـ ۱۴۱).

مآخذ: ابن طقطقی، محمد بن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، عیون الاخبار، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *المقدمة*، متن و ترجمهٔ فرانسهٔ *الشعر و الشعراء*، به کوشش گودفروادو مونبین، پاریس، ۱۹۴۷ م؛ همو، مقدمهٔ کتاب *الشعر و الشعراء*، ترجمهٔ آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ابوتمام،حبیب بن اوس،*دیوان الحماسة*، شرح خطیب‌تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، *الوزراء و الکتّاب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ نیز:
EI^2, S.

ایران‌ناز کاشیان

اَبوالْاَسْوارْ شاوُرِ (شاوورِ) بْنِ فَضْل (د ۴۵۹ ق / ۱۰۶۷م)، یکی از برجسته‌ترین پادشاهان سلسله (ایرانی و مسلمان) شَدّادیان در اران و ارمنستان. شدادیان که به احتمال زیاد اصلاً کُرد بودند، بیش از یک سده بر اران و بخشهای وسیعی از ارمنستان فرمان راندند (منجم باشی، «باب فی الشدادیة»، ۱؛ نیز نک: مادلونگ،239).

ابوالاسوار (یا ابوالسوار = ابوالفوارس عربی) از کنیه‌های مرکب عربی و فارسی است که در آن دوره به قیاس با کنیه‌های عربی ساخته می‌شده و خاصه در خاندانهای شمال ایران مرسوم بوده است. «اسوار» یا «سوار» عنوانی است که در دورهٔ ساسانیان برطبقه‌ای از نجبا و صاحب منصبان اطلاق می‌شده است (نک: نفیسی، ۲۲۱ ـ ۲۲۲؛ کسروی، ۲۹۲/۱).

زندگی ابوالاسوار را می‌توان به دو دورهٔ متمایز تقسیم کرد: نخست، در زمان برخی از پادشاهان اصلی این سلسله که در گنجه حکومت داشتند، وی در دوین[1] (دَبیل) فرمان می‌راند؛ دوم، سالهایی که وی پس از تسخیر گنجه و به دست آوردن حکومت، تا پایان عمر بر سراسر متصرفات شدادیان فرمان رانده است. مهم‌ترین منابع دربارهٔ دورهٔ اول زندگانی ابوالاسوار، آثار ارمنی و بیزانسی است (نک: مینورسکی، «تاریخ قفقاز[2]»، 50) که خاصه در ضبطِ تاریخ رویدادها از تناقض و آشفتگی خالی نیستند، امّا اطلاعات مربوط به رویدادهای دورهٔ دوم زندگی وی، از منابع اسلامی نظیر منجم‌باشی و دیگر مورخان است که جزئیات بیشتری به دست می‌دهند.

فرمانروایی در دوین (۴۱۳ ـ ۴۴۱ ق/ ۱۰۲۲ ـ ۱۰۴۹ م): فضل‌بن محمدبن شداد، چهارمین پادشاه شدادی، زمانی که دوین را تسخیر و خراج سنگینی بر ارامنه تحمیل کرد، پسرش ابوالاسوار را به حکومت آن شهر برگمارد (مادلونگ، 241). البته دانسته نیست که ابوالاسوار در زمان جانشینان پدر: ابوالفضل (ابوالفتح) موسی (حک ۴۲۲ ـ ۴۲۵ ق) و لشکری دوم (حک ۴۲۵ ـ ۴۴۱ ق) نیز از سوی آنان بر دوین حکومت داشته،یا به استقلال فرمان می‌رانده است. از آنجا که مورخان ارمنی در نقل وقایع مربوط به ابوالاسوار، از لشکری یادی نکرده‌اند و از سوی دیگر قطران تبریزی شاعر و مداح مشهور این دودمان که لشکری و فرزندانش را بسیار ستوده، از ابوالاسوار یاد نکرده است، کسروی (همانجا) چنین نتیجه گرفته که ابوالاسوار با لشکری سازگار نبوده و به استقلال در دوین حکم می‌رانده است.

به هر حال، نخستین آگاهی ما دربارهٔ ابوالاسوار در مقام

1. Dvin 2. *Studies in...*

فرمانروای دوین، برآمده از روایت مغشوش ماتئوس ادسایی است که حداکثر قبل از سدهٔ ۱۸ م، یک مورخ ارمنی به نام چامچیان آن را تکمیل کرده است. براساس این روایت آشوت پادشاه قارص (د ۱۰۴۰م) که در آنی (ه م) تختگاه خاندان ارمنی باگراتونی (بغراطونی) داعیهٔ سلطنت داشت، برادر خود، هوهانس سمبات (حک ۱۰۲۰ ـ ۱۰۴۱ م) را دستگیر کرد و او را به آبیرات، یکی از بزرگان ارمنستان که در خدمت وی بود، سپرد تا به قتل برساند. اما آبیرات از فرمان آشوت سرپیچید و هوهانس را آزاد کرد و خود نیز به خدمت او درآمد و سپس از بیم آشوت روی به سوی دوین نهاد. ابوالاسوار نخست وی را نواخت، ولی سپس فرمان داد تا آبیرات را به قتل رساندند (نک: مینورسکی، همان، 51؛ کسروی، ۲۹۵/۱). چامچیان تاریخ این رویداد را ۹۷۱ یا ۹۷۲ م (۳۶۰ یا ۳۶۱ ق) ذکر کرده که به گفتهٔ مینورسکی (همانجا) می‌بایست حدود نیم قرن پس از آن تاریخ رخ داده باشد (نک: کسروی، همانجا).

ابوالاسوار در تاریخ نامعلومی با خواهر داوید آنهولین، پادشاه ارمنی ناحیهٔ تَشیر (و به روایتی با دختر آشوت، نک: کسروی، ۲۹۳/۱) ازدواج کرد (مینورسکی، همانجا). از این روی، قطران در ستایش فضل دوم پسر ابوالاسوار، او را «چراغ آل شداد و شمع آل بقراطون» خوانده است (ص ۲۲). ابوالاسوار به رغم خویشاوندیش با آنهولین و نیز با آنکه یکی از پسرانش را آشوت نام داده بود (مینورسکی، همانجا)، نشان داد که همسایهٔ ناآرامی برای خاندان باگراتونی و ارامنه است، زیرا دیری نپایید که بر آن شد تا در مقام یک «غازی» مسلمان با حمله به نواحی ارمنی‌نشین آوازه و اعتباری به دست آورد.

به گفتهٔ چامچیان در بین سالهای ۱۰۳۹ ـ ۱۰۴۱ م (۴۳۰ ـ ۴۳۲ ق) ابوالاسوار با سپاهی بسیار به قلمرو برادر زنش داوید آنهولین تاخت و مناطق وسیعی را تصرف کرد و مسیحیان بسیاری را به قتل رساند. آنگاه داوید از هوهانس پادشاه آنی یاری خواست و او را تهدید کرد که اگر به او مدد نرساند، با ابوالاسوار متحد خواهد شد و با هم آنی را تسخیر خواهند کرد. از این‌رو هوهانس و نیز پادشاهان قپان (بخشی از اران) و گرجستان، داوید را با سپاه مدد رساندند. داوید و متحدانش در نبردی ابوالاسوار را به سختی شکست دادند و بسیاری از مردان او را به قتل رساندند (مینورسکی، همان، 52-51؛ کسروی، ۲۹۶/۱ ـ ۲۹۷؛ مادلونگ، 242؛ نیز نک: مارکوارت، 148-147؛ گروسه، 578).

چامچیان بر آن است که ابوالاسوار برای مقابله با ارامنه، نهانی با طغرل بیگ، سلطان سلجوقی متحد شد، اما این مطلب با توجه به تاریخی که وی برای این رویداد ذکر کرده است (۴۲۸ ق/ ۱۰۳۶ م)، درست نمی‌نماید، چه طغرل در آن زمان هنوز بر خراسان نیز دست نیافته بود. به گفتهٔ کسروی (۲۹۷/۱ ـ ۲۹۸) یا این واقعه دیرتر از تاریخی که چامچیان بدان اشاره کرده، رخ داده، یا اینکه ابوالاسوار در نبرد با ارامنه از غزهایی که سالها پیش از سلجوقیان به ایران آمده بودند، یاری جسته است (نیز نک: مینورسکی، همان، 52).

در این زمان امپراتور بیزانس کنستانتین مونوماخ (مونوماخوس) بر آن شد تا نواحی واقع در مرزهای شرقی این امپراتوری را که جزء متصرفات سلسله‌های ناپایدار ارمنی بود، به قلمرو خود بیفزاید. بنابراین از ضعف و انحطاط سلسلهٔ باگراتونی پس از مرگ هوهانس و اختلاف بر سر جانشینی وی بهره برد و در ۱۰۴۵ م (یا ۱۰۴۳ م، نک: مادلونگ، همانجا) از ابوالاسوار خواست تا به آنی بتازد. ابوالاسوار نیز با زیرکی از کنستانتین پیمان گرفت که فتوحات وی را در قلمرو ارامنه به رسمیت بشناسد و سپس به شیرک (یکی از ایالات آنی) تاخت و آنجا را تسخیر کرد.

در آنی، برخی از دولتمردان دربار گاگیک ــ پسر آشوت ــ که پس از مرگ هوهانس به حکومت رسیده بود، از او خواستند تا در مقابل ابوالاسوار به تابعیت امپراتوری بیزانس درآید و برای اعلام وفاداری نزد کنستانتین رود. گاگیک پذیرفت و به قسطنطنیه رفت، ولی در آنجا بی‌درنگ بازداشت شد. پس برخی از بزرگان آنی پیشنهاد کردند که شهر را به ابوالاسوار دهند و برخی دیگر خواستند که آن را به داوید آنهولین تسلیم کنند و عده‌ای نیز خواستار واگذاری آن به پادشاه گرجستان بودند. سرانجام آنی تسلیم بیزانسیها شد و کنستانتین آن را به قلمرو خود افزود و با ابوالاسوار نیز نقض عهد کرد و از او خواست تا از مناطقی که به تصرف خود درآورده است، خارج شود، اما ابوالاسوار سرباز زد و مفاد پیمان‌نامه را به او یادآور شد. پس کنستانتین سپاهی از ارامنه و گرجیان را که به یاری فراخوانده بود، به مقابلهٔ ابوالاسوار به دوین فرستاد، ولی ابوالاسوار مهاجمان را عقب راند (مینورسکی، همان، 54-52؛ نیز نک: گروسه، 582؛ کسروی، ۲۹۹/۱ ـ ۳۰۰؛ مادلونگ، همانجا). چامچیان این رویداد را در ۱۰۴۶ م و ارستاکس در ۱۰۴۴ م دانسته است (نک: کسروی، ۳۰۰/۱).

در پی این شکست بیزانسیها بار دیگر به فرماندهی دِلارخیس به دوین تاختند. این بار پیرامون شهر را ویران کردند و بسیاری از مسلمانان را کشتند، اما به شهر دست نیافتند و با اسیران خود به قسطنطنیه بازگشتند. پس ابوالاسوار به تلافی این حمله تا نزدیکیهای آنی پیش رفت و بسیاری از مسیحیان را به قتل رساند و کلیساهایشان را ویران کرد (نک: همانجا؛ نفیسی، ۲۲۶). اما این تاخت‌وتاز وکشتار واکنش وهرام (بهرام) را در پی داشت. وی سپاهی از ارامنه و بیزانسیها گرد آورد و به دفع ابوالاسوار شتافت و او را تا برج و باروهای شهر دوین دنبال کرد. با آنکه وهرام و پسرش هر دو کشته شدند، بیزانسیها توانستند در بیرون شهر آنی، سپاه ابوالاسوار را شکست دهند. از این‌رو ابوالاسوار در ۴۳۹ ق/ ۱۰۴۷ م از طغرل بیگ سلجوقی ــ که چند سال بعد ابوالاسوار رسماً به فرمانبرداری از او گردن نهاد ــ یاری خواست. طغرل نیز سپاهی به یاری وی و همچنین برای تاخت و تاز در ارمنستان روانه کرد که در طی نبردهایی با ارامنه و بیزانسیها شکستهایی بر آنان وارد کردند (نک: کسروی، ۳۰۱/۱، ۳۰۲؛ نفیسی، ۲۲۶ ـ ۲۲۸).

امپراتوری بیزانس بار دیگر درحدود سال ۴۴۰ یا ۴۴۱ ق دست به حمله‌ای وسیع برضد ابوالاسوار زد. این بار سردار بیزانسی، نیکفور[1] به دوین هجوم برد. ابوالاسوار ناچار به عقب‌نشینی شد و در حصارهای شهر پناه گرفت. پس بیزانسیها پیرامون شهر را ویران ساختند و آهنگ گنجه تختگاه اصلی شدادیان کردند. ابوالاسوار ناگزیر از در صلح درآمد و به سلطهٔ امپراتوری بیزانس گردن نهاد (مادلونگ، همانجا). به گفتهٔ مورخ بیزانسی، اسکیلیتزس[2] (نک‍: مینورسکی، همان، 54)، ابوالاسوار سوگند یاد کرد «به امپراتور وفادار بماند و به رومیها آسیبی نرساند». تاریخ این رویداد در منابع، گوناگون آمده است: برخی از مورخان متقدم چون اریستاکس و اسکیلیتزس، تهاجم نیکفور را به تلافی حملهٔ ابوالاسوار و متحدان سلجوقیش به آنی دانسته‌اند که درواقع چند سال بعد (حدود سال ۱۰۵۴ یا ۱۰۵۵ م) انجام گرفت، اما مینورسکی براساس گزارشهای گوناگون منابع ارمنی، بیزانسی، گرجی و اسلامی بر آن است که حملهٔ نیکفور می‌بایست در حدود سال ۱۰۴۸ یا ۱۰۴۹ م، یعنی پیش از آنکه ابوالاسوار بر گنجه دست یابد و پیش از تهاجمش به آنی، صورت گرفته باشد (همان، 54, 59-64؛ قس: گروسه، 601).

فرمانروایی در گنجه (۴۴۱ - ۴۵۹ق/۱۰۴۹ - ۱۰۶۷م): ابوالاسوار در حالی سلطهٔ بیزانسیها را پذیرفت که شاخهٔ اصلی حکومت شدادیان در گنجه روی به انحطاط نهاده بود، اما این سلطه نیز دیری نپایید و ابوالاسوار متوجه رویدادهای مربوط به شدادیان در گنجه شد. در ۴۴۱ ق لشکری درگذشت و فرزند خردسال وی، انوشیروان بر تخت نشست و ابومنصور حاجب در مقام سرپرستی وی رشتهٔ کارها را به دست گرفت و به اتفاق برخی از فرماندهان سپاه بر آن شد تا به منظور کاهش فشار بیزانسیها بر اران، برخی از قلاع مرزی را به آنان واگذارد، اما اهالی ناحیهٔ شمکور به مخالفت برخاستند و گروهی از آنان پیرامون شخصی به نام هیثم بن میمون بائی گرد آمدند و ارگ شهر را به تصرف خود درآوردند و ابوالاسوار را به پادشاهی برداشتند (منجم باشی، «باب فی الشدادیة»، ۱۲ - ۱۳؛ نیز نک‍: مادلونگ، 243-242).

شگفت آنکه ابوالاسوار پس از مرگ پدرش در ۴۲۲ق/۱۰۳۱م، به روزگار حکومت ۳ تن از جانشینان او تا حکومت انوشیروان، نوادهٔ برادرش، درصدد تصرف تخت فرمانروایی شدادیان برنیامد (نک‍: مینورسکی، همان، 50؛ زامباور، ۲۸۲)، ولی آنگاه که قدرتش به سبب جنگهای پی در پی با بیزانس و حکومتهای ارمنی روی به ضعف نهاد، متوجه گنجه شد. احتمالاً همسایگی دوین از جنوب و مغرب با امرای ارمنی و غارت و ویرانی این شهر به دست امپراتوری بیزانس در عزم ابوالاسوار به ترک آنجا و توجه به گنجه مؤثر بوده است (نک‍: باسورث، 35-34). به هر حال ابوالاسوار گنجه و سراسر اران را تسخیر کرد و انوشیروان و ابو منصور حاجب را به زندان انداخت. به گفتهٔ منجم باشی (همان، ۱۳) در حالی که حکومت شدادیان رو به نابودی می‌رفت، ابوالاسوار آن را احیا کرد و امور لشکر و رعیت را انتظام بخشید و در ۴۴۵ق/۱۰۵۳م پسر خود، ابو نصر اسکندر را به حکومت دوین، مقر پیشین خویش، برگماشت (همانجا).

در ۴۴۶ ق طغرل بیگ سلجوقی به تن خویش به آذربایجان و ارمنستان هجوم برد و پس از آنکه ابومنصور وهسودان بن محمد روادی را در آذربایجان مطیع خود کرد، روانهٔ اران و ارمنستان شد تا ابوالاسوار را فرمانبردار خود سازد و با رومیان و ارامنه بجنگد. ابوالاسوار به اطاعت طغرل گردن نهاد و در گنجه خطبه و سکه به نام او کرد (ابن اثیر، ۵۹۸/۹؛ نیز نک‍: کسروی، ۳۰۲/۱؛ EI1، ذیل شدادیان). ابوالاسوار به خوبی دریافته بود که با اتکا به حکومت جوان و قدرتمند و مسلمان سلجوقی می‌تواند چندی حکومت دودمان خویش را در قلب سرزمینهای مسیحی و در برابر قدرت امپراتوری بیزانس و حکومتهای ارمنی مجاور پایدار نگاه دارد. به هر روی، ابوالاسوار همراه با طغرل بیگ آهنگ ارمنستان کرد و به تاخت و تاز در این نواحی پرداخت. به گفتهٔ اریستاکس (نک‍: کسروی، همانجا)، یکی از شهرهایی که مورد نهب و غارت طغرل و ابوالاسوار قرار گرفت، شیرک از توابع آنی و جزء قلمرو بیزانسیها بود که بسیاری از ساکنانش قتل عام شدند.

ابوالاسوار با حمایت سلجوقیان به تدریج قدرت و شوکت بسیار یافت، چنانکه در ۴۵۴ق/۱۰۶۲م پس از مرگ جعفربن علی والی تفلیس و کشمکش میان فرزندان وی بر سر حکومت، برخی از امرای این شهر خواستند قلعهٔ تفلیس را به ابوالاسوار واگذارند. ابوالاسوار نخست این پیشنهاد را پذیرفت، اما به سبب مخالفت وزیرش بختیار بن سلمان از آن کار سرباز زد و قلعه را به آنان بازگرداند. تفلیسیان نیز قلعه را به والی شکی تسلیم کردند و اونیز، به نوبهٔ خود آن را به بیزانسیها بفروخت. به گفتهٔ منجم باشی: از این پس کفار از تفلیس به عنوان گذرگاهی بهره می‌بردند و به آسانی به بلاد اسلام نفوذ می‌کردند («باب فی الشدادیة»، ۱۳ - ۱۴).

به دنبال حملهٔ قوم آلان (ه‍ م) به اران و کشتار ساکنان آنجا، ابوالاسوار در ۴۵۵ق برای جلوگیری از تهاجم آنان به گنجه، حصاری استوار در اطراف این شهر ساخت و پس از اطمینان از امنیت پایتخت، ۳ بار به شروان که یزیدیان بر آنجا فرمان می‌راندند و با شدادیان خویشاوندی نزدیک داشتند، لشکر کشید (منجم باشی، همان، ۱۴، «فصول من تاریخ...»، ۹ - ۱۰؛ نک‍: مینورسکی، «تاریخ شروان و دربند[3]»، 65-64؛ باسورث، 35). در حملهٔ اول (ربیع الاول ۴۵۵) پس از فتح قلعهٔ قویلمیان، شروان را غارت کرد و بسیاری را بکشت یا به اسارت گرفت و سپس به باب الیزیدیه وارد شد و همراه با دختر خود ــ همسر سلّار ــ و خزاین و دارایی او که از حرم سلّار متوفیٰ برداشته بود، روانهٔ اران شد (منجم باشی، «باب فی الشدادیة»، ۱۴ - ۱۵، «فصول من تاریخ...»، ۱۱). حملهٔ دوم او (رجب همان سال) به نواحی شروان

---

1. Nicephore
2. Skylitzes
3. *A History of...*

بود. فریبرز پسر سلار از پدر زنش، حاکم «سریر» یاری خواست و بدین منظور پسرش فریدون را همراه انوشیروان پسر لشکری نزد وی فرستاد، اما در جلب کمک او توفیق نیافت (همانجا؛ نیز نک: مینورسکی، همان، 65). حملهٔ سوم ابوالاسوار به شروان در محرم ۴۵۶ رخ داد. در این حمله نیز برخی از نواحی شروان به تصرف وی درآمد، ولی سرانجام در رجب همین سال، پس از دریافت ۴۰٬۰۰۰ دینار، با فریبرز صلح کرد (منجم باشی، همانجا، «باب فی الشدادیة»، ۱۵).

در ۴۵۷ق الب ارسلان (ه‍ م) به دنبال فتوحات طغرل بیگ به مناطق ارمنی نشین و نواحی تحت تصرف بیزانسیها لشکر کشید و دژهایی را که در این نواحی بگشود، به ابوالاسوار سپرد و پس از چند ماه همراه با ابوالاسوار به آنی که تحت تسلط بیزانسیها بود، حمله‌ور شد. مردم آنی در برابر این تهاجم پایداری بسیار کردند، اما سرانجام تسلیم شدند (همانجا؛ مینورسکی، همان، 58؛ نیز نک: کسروی، ۳۰۳/۱ ـ ۳۰۴؛ نفیسی، ۲۳۱ ـ ۲۳۲) و الب ارسلان حکومت آنجا را به ابوالاسوار داد (بنداری، ۳۱).

به گفتهٔ منجم باشی (همان، ۱۵ ـ ۱۶)، ابوالاسوار پس از فتح دژهایی دیگر در این ناحیه به گنجه بازگشت. وی در سالهای پایانی زندگانیش، بار دیگر با هجوم گستردهٔ آلانها به قلمرو خود مواجه شد. اینان شهرهایی چون اران و شمکور را غارت کردند و گروهی از مسلمانان و متحدان آنان را به هلاکت رساندند یا به اسارت گرفتند و حتی تا گنجه نیز پیش آمدند. ابوالاسوار سرانجام پس از ۴۶ سال حکومت در گنجه درگذشت و در جامع این شهر به خاک سپرده شد (همانجا؛ نک: مینورسکی، همان، 59).

در *دیوان* قطران تبریزی، ستایشگر خاندان شدادی، شعری در ستایش ابوالاسوار نمی‌یابیم، اما عنصر المعالی نویسندهٔ *قابوس نامه* که پس از «غزای هندوستان» نزد ابوالاسوار به گنجه رفته بود تا بر ضد رومیان جهاد کند، وی را به خردمندی، شجاعت، عدالت و دینداری ستوده است (ص ۲۸؛ نیز نک: مینورسکی، همان، 56؛ قس: دولتشاه، ۵۶). برخی از مورخان ارمنی از جمله اسکیلیتزس نیز به ذکاوت و مهارت ابوالاسوار در لشکر کشیها اشاره کرده‌اند (نک: مینورسکی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بنداری اصفهانی، فتح بن علی، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ زامباور، *معجم الانساب والاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ عنصر المعالی، کیکاووس بن اسکندر، *قابوس نامه*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قطران تبریزی، حکیم ابومنصور، *دیوان*، به کوشش محمد نخجوانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ منجم باشی، احمدبن لطف الله، «باب فی الشدادیة»؛ همو، «فصول من تاریخ باب و شروان» (نک: مل، مینورسکی)؛ نفیسی، سعید، تعلیقات بر *قابوس نامه* (نک: هم، عنصر المعالی)؛ نیز:

Bosworth, C.E., "The Political and Dynastic History of the Iranian World", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol.V; EI[1]; Grousset, René, *Histoire de L'Arménie*, Paris, 1947; Madelung, W.,"The Minor Dynasties of Northern Iran", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Markwart, Josef, *Die Entstehung der armenischen Bistümer*, Rome, 1932;Minorsky, V., *A History of Sharvān and Darband*, Cambridge, 1958; id, *Studies in Caucasian History*, London, 1953.

ابوالفضل خطیبی

اَبوالْاَسْوَد دُؤَلی، شاعر و تابعی مشهور که بیشتر، از او به عنوان صحابی امام علی (ع) و واضع علم نحو نام برده می‌شود. آگاهیهای ما از زندگی ابوالاسود بسیار اندک و در موارد بسیاری آمیخته به تناقضات تاریخی است؛ چنانکه بی‌گمان بخش بیشتری از دوران زندگی او بر ما پوشیده مانده است. افزون بر این، شخصیت وی را در محیط فرهنگی و سیاسی بصره و روزگار پرآشوبی که او در آن می‌زیست، هاله‌ای از افسانه فرا گرفته است. ابوالاسود با فضای پر هیاهویی که در بصره پدید آمده بود، پیوندی چنان ناگسستنی خورده که تقریباً هیچ گونه پژوهش تاریخی در باب پیدایش علوم و رشد دانشها و بررسی طبقات اجتماعی در بصره بی‌حضور این شخصیت امکان‌پذیر نیست و به همین سبب به سختی می‌توان گزارش دقیقی از زندگی او ارائه داد.

از کتابی که با عنوان *اخبار ابی‌الأسود الدؤلی* به عبدالعزیز بن یحیی جلّودی ــ شیخ اخباریان بصره ــ نسبت داده شده است (نجاشی، ۲۴۳)، ظاهراً اکنون نشانی در دست نیست. از مورخان کهن تنها گزارش بلاذری را در *انساب الاشراف* ــ بجز اخبار پراکندهٔ دیگر از همو ــ در دست داریم. سپس می‌توان به گزارش مرزبانی اشاره کرد. ابوالفرج اصفهانی نیز کوشیده تا بیشتر حوادث مربوط به زندگی و اشعار او را در *الاغانی* گرد آورد. ابن عساکر و ابن خلکان نیز اخبار او را از بسیاری مآخذ دیگر ــ که اکنون در دسترس نیستند ــ گرد آورده‌اند. انبوه مآخذ دیگر، غالباً جز تکرار گفته‌ها و افزودن افسانه‌ها، آگاهی چندان مفیدی به دست نمی‌دهند. در اشعار باقی‌مانده از او نیز مواردی که به ترسیم گوشه‌هایی از زندگی او یاری کند، اندک و ناچیز است؛ خاصه که در باب برخی اشعار او شائبهٔ جعل و خلط وجود دارد (نک: دنبالهٔ مقاله).

نام و نسب ابوالاسود را به چند گونه آورده‌اند. این چندگونگی باعث شده است که بسیاری از محققان بر اساس منابع، فهرست گونه‌ای از نامهای احتمالی او یا اجدادش به دست دهند (مثلاً نک: دجیلی، ۳؛ دجنی، ۹۸ به بعد).

مشهورترین نام و نسب او ظالم بن عمرو بن سفیان است. بجز ظالم، او را عثمان و عمرو نیز نامیده‌اند (نک: کلبی، ۱۵۲؛ ابن حبیب، ۴۷؛ بخاری، ۳(۲)/۳۳۴؛ بلاذری، خطی، ۲/ ۳۵۵ ب) که هیچ کدام قابل اعتماد به نظر نمی‌رسند. نام ظالم بن سارق (نک: ابن قیسرانی، ۲۳۶/۱؛ ابن عساکر، ۳۳۰/۵) نیز به احتمال بسیار، بر اثر خلط با نام دیگری به وجود آمده است (نک: ابن ابی حاتم، ۲(۱)/۵۰۳؛ طوسی، ۴۶).

نسبت دؤلی او نیز به گونه‌ای شگفت‌آور از سوی گذشتگان چون

هشام و ابن سلّام و ابن سعد و نیز ابوالفرج اصفهانی و ابوالطّیب و سیرافی، سپس منابع متعدد متأخر مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است. تنها بحثی که به زبان فارسی می‌توان یافت، از آن زریاب خویی است (ص ۱۱۸).

ابوالاسود از تیرهٔ بنی کنانهٔ مُضَر بود که در بصره جزء «اهل العالیة» شناخته می‌شدند (پلا، 125). رهط او به «دُئل» شناخته می‌شد و چون بجز دئل بنی‌کنانه، تیرهٔ دُوَل در قبیلهٔ حنیفه و دیل در بنی عبدالقیس نیز وجود داشته است، چنانکه اصمعی اشاره کرده است (ابوالطیب، ۷)، هرگونه تغییر در تلفظِ نسبت او، وی را به یکی از دو تیرهٔ دیگر منسوب می‌کند (نیز نک: یغموری، ۷؛ سمعانی، ۴۰۶/۵ ـ ۴۰۷) و نیز چون در «دؤلی» تلفظ دو کسره (کسرهٔ همزه و کسرهٔ لام) بعد از حرف مضموم ثقیل است (ابن قتیبه، *ادب الکاتب*، ۶۱۱؛ سمعانی، ۴۰۶/۵)، همزه را به فتح خوانده‌اند (نیز نک: ابوالطیب، همانجا؛ نووی، ۱(۲)/۱۷۵). با اینهمه در لهجهٔ حجاز، این واژه را «دیلی» تلفظ کرده‌اند (ابن عساکر، ۳۳۲/۵). بنودیل که در حجاز و حوالی شهر مکه مسکن داشتند، در مآخذ معمولاً به عنوان، رهط ابوالاسود شناخته می‌شوند (نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۶۶، ۱۱۵)، و در برخی حوادث تاریخ صدر اسلام و به زمان پیامبر (ص) از آنان نام برده شده است (نک: واقدی، ۷۸۱/۲، ۸۲۳).

مادر ابوالاسود از تیرهٔ بنی عبدالدار بود (ابن قتیبه، همان، ۴۳۴؛ بلاذری، همانجا؛ ابن ماکولا، ۳۴۸/۳). ابن حجر (*الاصابة*، ۳۰۴/۳) بی‌اشاره به مأخذی، احتمال داده است که پدر ابوالاسود در یکی از غزوات حضرت رسول (ص) به همراه مشرکان، کشته شده باشد؛ اما به احتمال بسیار در این باب خلطی پیش آمده است (قس: واقدی، ۱۵۱/۱؛ ابن هشام، ۷۱۲/۲). تاریخ تولد ابوالاسود معلوم نیست. ابوحاتم سجستانی با عبارتی تردیدآمیز گفته است که در جاهلیت به دنیا آمد (ابوالطیب، ۸) و از قول خود او آورده‌اند که در «عام الفتح» به دنیا آمده است (یغموری، همانجا). بحث تولد ابوالاسود با مسألهٔ درک پیامبر (ص) ارتباط پیدا کرده است. برخی او را در شمار صحابیان آورده‌اند،ولی چنانکه ابن‌اثیر (*اسد الغابة*،۷۰/۳) اشاره کرده،موضوع صحابی بودن ابوالاسود از تصحیف درمتن یک خبر پیدا شده است (نیز نک: ابن حجر، همان، ۱۵/۷). این گفتهٔ ابوعبیده معمر بن مثنّی که ابوالاسود در روز بدر در شمار مسلمانان بوده، نیز بخشی از افسانه‌هایی است که دربارهٔ او بر ساخته‌اند (نک: ابوالفرج، ۲۹۷/۱۲).

افزون بر اینها، گفته‌اند که او به هنگام مرگ ۸۵، یا حتی ۱۰۰ سال داشته است (نک: یغموری، ۲۱؛ ابوالفرج، ۳۳۴/۱۲؛ قس: بلاذری، خطی، ۳۵۷/۲ آ) که با توجه به تاریخ مشهور برای فوت وی، باید گفت که سن او برای درک پیامبر (ص) چندان نامناسب نبوده است (نیز نک: ابن حجر، همان، ۳۰۵/۳). به هر روی، هیچ کدام از این تاریخها آن اندازه موثق و دقیق نیستند که بتوان بر آنها اعتماد کرد.

پس از فتوحات اسلام در ناحیهٔ مشرق، مُضَریان، بیشتر در عراق و خاصه در بصره ساکن شدند و این با آن روایت که گوید ابوالاسود در زمان عمر به بصره کوچید، سازگاری دارد (نک: یغموری، ۷؛ حُصَری، ۲۰۶؛ ابن حجر، همان، ۳۰۴/۳)، اما این داستان که عمر، به ابوموسی اشعری، والی وقت بصره، امر کرده باشد که ابوالاسود را به کار آموزگاری عربی بگمارد (یغموری، ۸؛ قفطی، ۱۶/۱)، احتمالاً تحت تأثیر شخصیّت ادبی او به وجود آمده است.

در حقیقت،ابوالاسود تنهادر دوران کوتاهی‌از خلافت‌امیرالمؤمنین علی (ع) در حوادثی نقش داشته است: پس از آغاز جنگ جمل و هنگامی که عایشه به سوی بصره روان شد، می‌بینیم که ابوالاسود به همراهی کس دیگری، از سوی عثمان بن حُنَیف برای مذاکره نزد او می‌رود. یک روایت از این ماجرا را جاحظ (*البیان*، ۲۳۵/۲) به نقل از نوادهٔ ابوالاسود، از قول خود او آورده است. گونه‌های دیگر از این روایت نشان می‌دهد که ابوالاسود در گفت و گو با عایشه اندکی درشتی کرده است (بلاذری، چاپی، ۲۲۵/۲؛ طبری، ۴۶۱/۴ ـ ۴۶۲، به روایت سیف بن عمر تمیمی؛ نیز نک: *الامامة والسیاسة*، ۶۵/۱ ـ ۶۶) و در برخی مآخذ دیگر، آن گفت و گو به صورت مفصل‌تر نقل شده است (نک:مفید،۱۴۸).سپس به شرکت او در جنگ‌جمل به‌همراهی علی(ع) تصریح شده است (ذهبی، ۸۲/۴). پس از آن با آغاز جنگ صفین، ابن عباس به امر امیرالمؤمنین علی (ع)، ابوالاسود را به بسیج نیروها فرمان داد (طبری، ۵ / ۷۸ ـ ۷۹) و خود به سوی امام به راه افتاد و گفته‌اند که ابوالاسود را به جای خویش در بصره گمارد (کلبی، همانجا؛ نصر بن مزاحم، ۱۱۷؛ بلاذری، خطی، ۳۵۵/۲ ب؛ دینوری، ۱۶۶).

ماجرای جانشینی ابوالاسود از سوی ابن عباس در بصره و سپس انتصاب او به سمت قضا در مآخذ به گونه‌ای آشفته نقل شده است. برمبنای یک گزارش (نک: بلاذری، چاپی، ۱۶۹/۲) تصدی بیت‌المال بصره توسط ابوالاسود، همزمان با گزینش ابن عباس به ولایت بصره از سوی علی (ع) آغاز شده بوده است و گماشته شدن ابن عباس به ولایت بصره، پس از پیروزی در جنگ جمل صورت گرفت (ابن عساکر، ۳۳۵/۵). به هر روی، این گزارش ممکن است به روایت دیگری باز گردد که بر مبنای آن ولایت ابوالاسود به جای ابن عباس با تأیید امام علی (ع) بوده است (ابن سعد، ۹۹/۷؛ نیز نک: ابوالفرج، ۲۹۷/۱۲)؛ از این رو، شرکت ابوالاسود در جنگ صفین ــ که در برخی مآخذ یاد شده ــ درست به نظر نمی‌رسد (نک: ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۱۵/۲؛ بلاذری، خطی، همانجا). بنابرگزارشی‌دیگر(همو، ۴(۱)/۱۶۹ ـ۱۷۰)، زمانی که ابن‌عباس در بصره، ابوالاسود را به اقامهٔ نماز و کار قضا و زیاد را به سرپرستی امور دیوان و خراج گمارده بود، میان آن دو دشمنی بروز کرد و همین امر موجب شد که ابوالاسود در هجو زیاد اشعاری‌بسراید(قس:یغموری،۸؛ابوالفرج،۳۱۱/۱۲ـ۳۱۲).ابن‌عباس، پس از جنگ به بصره بازگشت و با آغاز فتنه‌انگیزیهای خوارج، در مقام ولایت بصره، ابوالاسود را به مقابلهٔ آنان فرستاد (نک: دینوری،

۲۰۵؛ طبری، ۷۶/۵ـ۷۷). برمبنای روایت نه چندان قابل اعتمادی، امام در جنگ صفین قصد داشت نخست، ابوالاسود را برای حکمیت برگزیند (ابن عبدربّه، ۳۴۶/۴، ۳۴۹؛ ابن عساکر، ۳۲۹/۵).

رابطهٔ ابن‌عباس با ابوالاسود، چندان دوستانه نبوده است: گفته‌اند که ابن‌عباس یک‌بار با وی درشتی کرد و او در نامه‌ای به امام علی (ع) ابن عباس را به دست اندازی به بیت‌المال متهم کرد و امام، ابن‌عباس را توبیخ کرد (نک: یعقوبی، ۲۰۵/۲؛ طبری، ۱۴۱/۵؛ بلاذری، چاپی، ۱۶۹/۲ـ۱۷۰؛ ابن عبدربه، ۳۵۴/۴ـ۳۵۵؛ ابن جوزی، ۱۵۰ـ۱۵۱). به هر روی در اثر این اتهام، چه درست چه نادرست، ابن‌عباس بصره را ترک کرد و به سوی حجاز شتافت (نک: بلاذری، چاپی، ۴۰۵/۲) و ابوالاسود را که از او در خشم بود، به کاری نگماشت (همان، ۴۲۶/۲). ابوالاسود در نامه‌ای ماجرا را با امام (ع) در میان گذاشت و امام او را بر بصره گماشت (ابوالفرج، ۲۹۷/۱۲، ۳۰۱؛ قس: خلیفة بن خیاط، ۲۳۳/۱). در برخی مآخذ، این ماجرا که ابن عباس، ابوالاسود را به کار قضا و نماز و زیاد را بر خراج و دیوان گماشت، در این زمان آورده شده است (طبری، ۱۳۶/۵). بر مبنای خبر ابوالفرج اصفهانی (۳۰۱/۱۲)، ابوالاسود به همراه قومش نخست مانع خروج ابن‌عباس شد، ولی چون نزدیک بود نزاع برخیزد، به شهر بازگشت (قس: ابن‌اثیر، *الکامل*، ۳۸۷/۳).

زمان این ماجراها به ۳۸ ق بازمی‌گردد که عراق را دست‌اندازیهای معاویه و سرکشیهای خوارج پس از حکمیّت به آشوب کشانده بود. زمانی که ابن حضرمی (هم) ازسوی معاویه برای جلب حمایت قبایل مُضَری به بصره درآمد، ابن عباس در شهر حضور نداشت و زیاد جانشین او بود و در نزاعهایی که میان ازدیان و مضریان پس از ورود ابن حضرمی در گرفت، ظاهراً زیاد از دارالاماره گریخت و به اشارهٔ ابوالاسود به ازدیان پناهنده شد (بلاذری، همانجا؛ نیز نک: ثقفی، ۲۶۸ـ۲۶۹). از این رو، این گفته که خروج ابن عباس از بصره در ۴۰ ق بوده است (نک: ابن‌اثیر، همان، ۳۸۶/۳)، دقیق نیست. از آن سوی زیاد بن‌ابیه در ۳۹ ق از جانب امیرالمؤمنین علی (ع) به فارس گسیل شد و تا زمان شهادت امام در آنجا به سر می‌برد (بلاذری، ۴(۱)/۱۶۵؛ طبری، ۱۵۵/۵). در این میان، احتمالاً ادارهٔ شهر به صورتی نه چندان رسمی، مدت کوتاهی بر عهدهٔ ابوالاسود بوده، یا او دست کم همچنان به اجرای وظایف پیشین خود مشغول بوده است.

بنابر خبری که ابوالفرج اصفهانی (۳۲۸/۱۲ـ۳۲۹) نقل کرده و معلوم نیست تا چه حدّ می‌توان به آن اعتماد کرد، چون خبر شهادت امام علی (ع) و بیعت با امام حسن (ع) به بصره رسید، ابوالاسود به منبر رفت و گفت که یکی از «مارقین» خلیفه را به شهادت رسانده است و همگان را به بیعت با حسن بن علی (ع) فراخواند و شیعیان با او بیعت کردند، ولی جماعتی عثمانی از بیعت سرباززدند و نزد معاویه گریختند. در این میان، بنابر همان خبر، معاویه به فریب، کس نزد ابوالاسود فرستاد که حسن (ع) با من صلح کرده است و از او خواست که از مردم بصره برای وی بیعت بستاند و ابوالاسود در مرثیه‌ای که در شهادت امام (ع) سرود، معاویه را تلویحاً مسئول آن معرفی کرد (همانجا). این مرثیه در مآخذ بسیاری تکرار شده است (بلاذری، چاپی، ۵۰۸/۲؛ طبری، ۱۵۰/۵ـ۱۵۱؛ مسعودی، ۴۱۶/۲؛ یغموری، همانجا)، و محتوای آن موجب درنگ در انتساب قتل علی (ع) به خوارج نیز هست، ولی با توجه به روابط بعدی ابوالاسود با امویان، مسألهٔ انتساب آن‌مرثیه به‌وی اندکی تردیدآمیز به‌نظر می‌رسد (نک: دنبالهٔ مقاله). این نکته هم گفتنی است که میان بخش نخست این روایت ــ درخواست معاویه ــ و بخش دوم آن ــ مرثیهٔ ابوالاسود برای امام (ع) ــ پیوندی دیده نمی‌شود و این مسأله که در حقیقت، دو روایت مختلف در کنار یکدیگر نهاده شده باشند، متحمل به نظر می‌رسد.

به هر حال از این پس، حضور ابوالاسود بسیار کمرنگ جلوه می‌کند. پس از صلح معاویه با امام حسن (ع)، نخست حُمران بن ابان نامی بر بصره دست یافت و معاویه ابتدا بُسر بن ابی اَرطاة را به مقابلهٔ او فرستاد (ابن‌اثیر، همان، ۴۱۴/۳) و سپس ولایت بصره را در ۴۱ ق به ابن عامر سپرد (همان، ۴۱۶/۳). در این دوره، ظاهراً ابوالاسود چندان موردتوجه ابن‌عامر نبوده‌است و این امر، گاه موجب گله‌گزاری وی، از او می‌شده است (ابوالاسود، ۱۳۵ـ۱۳۶، قس: ۱۵۷ـ۱۵۸؛ نیز نک: ابوالفرج، ۳۱۷/۱۲ـ۳۱۸، ۳۲۶).

در منابع، ازحضور ابوالاسود نزد معاویه یاد شده است: در۴۴ق ابن عامر هیأتی را از بصره نزد معاویه فرستاد (ابن اثیر، همان، ۴۴۰/۳). ابوالاسود احتمالاً در این هیأت حضور داشته است، چه گفته شده است که وی به همراهی احنف بن قیس (هم) نزد معاویه رفت و در حضور او سخنان درشت گفت (ابن‌عبدربه، ۳۴۹/۴؛ ابن‌عساکر، ۳۲۷/۵، ۳۲۹؛ نیز نک: ابن عدیم، ۱۳۱۵/۳؛ ذهبی، همانجا). با اینهمه به اینگونه داستانها که حتی نام خلیفگان در آنها تغییر کرده و مثلاً در برخی به جای معاویه از سلیمان بن عبدالملک (نک: ابوالفرج، ۳۱۱/۱۲؛ قس: زمخشری، ۹۸/۴؛ ابشیهی، ۲۴۴/۲) یا زیاد بن ابیه نام برده شده (ابن عبدربه، ۴۹/۳؛ یغموری، ۱۰؛ قس: مبرد، *الکامل*، ۷۰۱/۲)، نمی‌توان اعتماد کرد، خاصه که برخی از آنها بیشتر جنبهٔ نکته‌پردازی داشته‌اند (بلاذری، ۴(۱)/۲۱؛ ابوالفرج، ۳۰۹/۱۲ـ۳۱۰).

معاویه در ۴۵ ق زیاد را به امارت عراق گمارد (ابن‌اثیر، همان، ۴۴۷/۳) و ابوالاسود با وجود آنکه از گذشته روابط چندان دوستانه‌ای با او نداشت، ظاهراً همچنان نزد وی رفت و آمد می‌کرد و گاه که از زیاد می‌رنجید، او را در شعری هجوگونه ملامت می‌کرد. افزون بر اینها، احتمالاً به سبب بستگی او به علی (ع) چندان مورد توجه نبوده است (بلاذری، خطی، ۳۵۶/۲ ب؛ یغموری، همانجا؛ ابوالفرج، ۳۱۲/۱۲، ۳۱۳). داستانهایی هم در خصوص روابط با زیاد و موضوع بنیان‌گذاری نحو نقل شده است (نک: دنبالهٔ مقاله). برخی هم گفته‌اند که آموزگار فرزندان زیاد بوده است (نک: ابن‌خلکان، ۵۳۶/۲؛ ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۵۳۵/۱۶؛ قس: افندی، ۲۷/۳). در آن هنگام گویا

ابوالاسود، در سایهٔ آرامشی که استبداد زیاد در عراق به وجود آورده بود، به کار بازرگانی اشتغال داشته و یا به سرودن اشعار تغزلی می‌پرداخته است.

با پیش آمدن واقعهٔ شهادت امام‌حسین (ع) گفته‌اند که ابوالاسود شعرهایی در رثای امام (ع) سرود و ابن زیاد را هجو گفت (ابوالاسود، ۱۸۰ ـ ۱۸۲؛ مسعودی، ۶۸/۳؛ یغموری، ۹؛ نیز قس: روایت بلاذری، ۲۲۱/۳). با اینهمه، در دوران حکومت ابن‌زیاد، ابوالاسود همچنان از او (نک: ابوالاسود، ۱۶۷ ـ ۱۶۸) و حتی از یکی دو عامل او در نواحی جنوبی ایران گاه درخواست کمک می‌کرده است و چنانکه از اشعار او بر می‌آید، بدین منظور به جندی‌شاپور و جی و اصفهان نیز سفر کرده، هرچند که بازهم توجهی به او نشده است(همو، ۱۶۴ ـ ۱۶۵؛ ابوالفرج، ۳۱۴/۱۲ ـ ۳۱۵).

واپسین نشانه‌ای که از زندگانی ابوالاسود در دست است، به ماجرای قیام عبدالله‌بن زبیر (هـ م) باز می‌گردد. در ۶۵ ق ابن‌زبیر حارث‌بن عبدالله مخزومی معروف به «قُباع» را بر بصره گماشت و ابوالاسود، در قطعه شعری، والی جدید را هجو گفت (ابوالفرج، ۱۱۰/۱؛ نیز نک: بلاذری، ۲۵۶/۵، ۲۷۷).

در مورد تاریخ مرگ ابوالاسود، مانند غالب موارد احوال او، منابع یکسان نیستند. بیشتر مآخذ مرگ او را در ۶۹ ق می‌دانند که طاعون کشنده‌ای بصره را فرا گرفت و بسیاری در آن جان باختند (نک: زبیدی، ۲۶؛ یغموری، ۲۱؛ ابوالفرج، ۳۳۴/۱۲؛ ابن عساکر، ۳۴۱/۵؛ ابن خلکان، ۵۳۹/۲)، اما در مآخذ دیگری آمده است ــ ظاهراً بر مبنای گفتهٔ مدائنی ــ که او اندکی پیش از آن درگذشته بوده، زیرا در قیام مختار نیز از او خبری نقل نشده است (نک: ابوالفرج، همانجا؛ قفطی، ۲۰/۱؛ ابن عساکر، همانجا). برخی دیگر آورده‌اند که وی در دوران حکومت عبیدالله بن زیاد در گذشته (نک: ابوبشر، ۱۰۷/۱؛ ابن حجر، *تهذیب*، ۱۰/۱۲) و به زعم برخی دیگر، زندگی او تا حکمرانی حجاج و خلافت عمربن عبدالعزیز ادامه داشته است (نک: بیهقی، ۴۲۲؛ ابن‌خلکان، همانجا؛ یافعی، ۲۰۳/۱).

از فرزندان ابوالاسود، تنها از دو پسر نام برده شده: عطا و ابوحرب. از عطا نسلی برجای نماند، ولی از ابوحرب که گفته‌اند خود شاعر و نحودان بود و از سوی حجاج برمنطقه‌ای حکم می‌راند، نسلش ادامه یافت (نک: بلاذری، خطی، ۳۵۷/۲ ب؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۴۳۴ ـ ۴۳۵؛ قفطی، ۲۱/۱؛ نیز نک: کشی، ۲۱۴؛ ابن‌عدیم، ۲۶۸۳/۶).

ابوالاسود را در شمار محدثان آورده و گفته‌اند که از عمر و امام علی (ع) حدیث روایت می‌کرده است (ابوالفرج، ۲۹۷/۱۲، ۳۰۰). همچنین روایاتی که او از ابوذر غفاری نقل کرده، در دست است (نک: احمدبن حنبل، ۱۶۶/۵؛ بحشل، ۱۱۵).

روایتی هم در دست است که بر مبنای آن ابوالاسود، ابوذر را در ربذه به هنگام تبعید ملاقات کرده و با او دربارهٔ تبعیدش گفت و گو کرده است (نک: سیدمرتضی، *الشافی*، ۲۹۸/۴، به نقل از واقدی). راوی این ملاقات، موسی‌بن میسره است که خود از طایفهٔ دؤل بود (ابن حجر، همان، ۳۷۳/۱۰) و متن ضدعثمانی روایت نیز، آن را اندکی تردیدآمیز نشان می‌دهد. روایت او از معاذبن جبل (د ۱۷ یا ۱۸ ق) نیز با توجه به آنکه زمان دقیق تولد ابوالاسود دانسته نیست، چندان قابل اعتماد به نظر نمی‌رسد (نک: بحشل، ۱۷۳). از ابوالاسود، بیشتر فرزندش ابوحرب و یحیی‌بن یعمر، از تیرهٔ بنی‌کنانهٔ مضر، و عبدالله‌بن بریده حدیث نقل کرده‌اند (نک: مسلم‌بن حجاج، ۸۲؛ سیرافی، ۲۲؛ ذهبی، ۱۰/۱۲).

پیوند صادقانهٔ ابوالاسود، با امیرالمؤمنین علی (ع) و نیز شرکت او در جنگ جمل و چند قطعه شعری که در مدح یا مرثیهٔ امام علی (ع) و امام حسین (ع) سروده، همه موجب آن شده است که وی را از شیفتگان علی (ع) بدانند (مثلاً نک: جاحظ، *البرصان*، ۱۲۲، ۲۷۹؛ صدر، ۴۳ ـ ۴۶)؛ از برخی گزارشها نیز ــ چنانکه اشاره شد ــ چنین بر می‌آید که سبب بی‌توجهی به او هم همین شیفتگی بوده است (مثلاً نک: ابوالفرج، ۳۲۳/۱۲ ـ ۳۲۴، ۳۲۶). با اینهمه *دیوان* او چنانکه باید گویای این پیوندها نیست و نیز منابع اصلی ما از رابطهٔ مستقیم او با امام حسن و امام حسین و امام علی‌بن‌الحسین (ع) سخنی به میان نیاورده‌اند و اگر برخی منابع دیگر، او را در شمار اصحاب این امامان نهاده‌اند (نک: طوسی، ۴۶، ۶۹، ۷۵، ۹۵)، ظاهراً بیشتر به سبب همزمانی ابوالاسود با آنان بوده است. بیت شعری هم که کلینی (۴۶۷/۱) از او در مدح امام سجاد (ع) نقل کرده، از استناد و انتساب دقیقی برخوردار نیست و احتمالاً جعلی است.

اینک خوب است اشاره کنیم که شهر بصره، هیچ گاه همچون کوفه، پایگاه چندان مناسبی برای دوستداران اهل بیت (ع) نبوده و هرگونه حمایت از قدرت مرکزی، به مصالح سیاسی قبایل ساکن در آن باز می‌گشته است (نک: پلا، 195-194). افزون بر اینها، ابوالاسود را در جریانات کلامی شهر بصره نیز دخالت داده‌اند: مثلاً بغدادی (ص ۳۱۶) رساله‌ای در ذمّ قدریان ــ که به طعنه بر معتزلهٔ نخستین اطلاق می‌شد ــ به ابوالاسود نسبت داده است و اعتزالیان خود، ابوالاسود را در طبقات معتزله در شمار قائلان به عدل و توحید ــ که باور ایشان بود ــ آورده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۱؛ ابن مرتضی، ۱۶). پیداست که هر دو انتساب، به پیدایش قدریان و سپس معتزلیان در شهر بصره باز می‌گردد که روح عقل‌گرایی و نحوهٔ تقسیم‌بندی دانشها و تنظیم و تفکر دربارهٔ استنتاجات عقلی و کلامی بر آن سایه افکنده بود (نک: پلا، 195).

مآخذ: در پایان مقاله.
علی بهرامیان

نحو ابوالاسود: نام ابوالاسود با تاریخ پیدایش نحو عربی عجین شده، چنانکه می‌توان گفت او شهرت وسیع خود را بیش از هر فضیلت دیگر، به نحوپردازی خود مدیون است. روایات مربوط به این امر، هزاران صفحه از منابع را آکنده است و معاصران نیز در تأیید یا رد آنها مقالات بسیار نوشته‌اند که در آنها، تکرار مکررات موجب نهایت ملال

هر خواننده می‌گردد. با اینهمه، هنوز آن روایات به نحو شایسته‌ای بررسی نشده و مورد بهره‌برداری قرار نگرفته است. خوب است برای تعیین حدود بحث، مسأله را توضیح دهیم:

در نیمهٔ سدهٔ ۲ ق، سیبویه کتابی تألیف کرد که تقریباً همهٔ نظریه‌های نحو عربی را در بر دارد. ظهور این کتاب سخت پیچیده و گسترده، در سرآغاز پیدایش فرهنگ اسلامی، ظهوری ناگهانی و شگفت‌آور است. از این رو دانشمندان معاصر، در جست و جوی سوابق آن به هر دری زده‌اند و بیش از هر چیز به تأثیر عوامل بیگانه از هندی و ایرانی گرفته تا سریانی و یونانی روی آورده‌اند، اما در این بحث هنوز به نتیجهٔ روشن و قاطعی نرسیده‌اند. از سوی دیگر، دانشمندان گذشته که، لااقل در این باب، به عوامل بیگانه عنایتی نداشته‌اند، خواسته‌اند ریشه‌های این دانش نو را در اعماق تاریخ عربی باز یابند و از این رو، یک سلسله نحوشناس یافته‌اند که سررشتهٔ آنها غالباً به ابوالاسود ختم می‌شود، اما در برخی روایات، این سررشته از ابوالاسود در گذشته،به امام علی (ع) می‌رسد. در روایتی دیگر، سررشتهٔ نحویان نه به ابوالاسود، بلکه به نصربن عاصم و عبدالرحمن بن هرمز و گاه به یحیی ابن یعمر می‌انجامد. از این نحویان، هیچ اثری برجای نمانده است. به یکی از آنان، یکی دو کتاب نسبت داده‌اند که از محتوا و چند و چون آنها نیز هیچ نمی‌دانیم. اینک پژوهشگران از خود می‌پرسند که چگونه ممکن است این مایهٔ اندک، به دست این دو سه تن نحوی گمنام، در فاصلهٔ کوتاه تقریباً ۸۰ سالهٔ میان ابوالاسود و سیبویه، به آن درجه از وسعت و پختگی رسیده باشد که *الکتاب* را به وجود آورده باشد؟ دیگر آنکه آن مقدار اندکی که به ابوالاسود نسبت داده شده، چگونه ممکن است برخلاف ناموس پیدایش و گسترش علوم، ناگهان توسط ابوالاسود اختراع شده باشد؟

دیگر آنکه انتساب این علم از طریق ابوالاسود به امیرالمؤمنین علی (ع) چندان آسان نیست. زیرا پیامبران و امامان البته به قدرت الهی بر این علوم آگاهند، اما معهود ایشان نیست که علمی را ساخته و پرداخته کنند و به دست نسلهای بعد بسپارند. این سخن شاید دربارهٔ امام علی (ع) که در شرایط سیاسی خاصی به سر می‌برد، بیشتر صدق می‌کند.

بنابراین، این خطر هست که شیفتگان آن بزرگوار، از سر صدق و ایمان خالص چیزهایی به وی نسبت دهند که واقعیت تاریخی نداشته باشد. علاوه بر این، ما از سنت تازیان آگاهیم که با اصرار تمام، هر علم یا پدیدهٔ فرهنگی و هنری را به کسی نسبت داده و او را پایه‌گذار می‌خوانند. از اینجاست که هزاران «أوّلُ مَنْ...» در کتابهای ادب عرب پدیدار شده است: اولین کسی که خط عربی را به کار برد، یا به عربی سخن گفت، یا قصیده سرود... . تا از «نخستینها» چندین کتاب با عنوان «الاوائل» که شامل فهرستی از همین کسان است، در دست داریم. در این کتابها، معمولاً ابوالاسود، نخستین کسی است که إعراب را وضع کرد (مثلاً نک: ابوهلال عسکری، ۲۹۶/۱-۲۹۷). بنابراین، بعید نیست که میل به یافتن نخستین واضع نحو، موجب شده باشد که ابوالاسود سرآغاز سلسلهٔ نحویان قرار گیرد و سپس اعتقاد به دانش وسیع امام علی (ع) رشته را از ابوالاسود نیز فراتر برده، به وی رسانده باشد.

خاورشناسان، از اواخر سدهٔ ۱۹م، به روایات مربوط به ابوالاسود، به چشم افسانه نگریستند و به همین جهت است که نحو را یک‌بار، به زعم گروهی چون فولرس[1] و بروکلمان، زاییدهٔ تأثیر پانینی بر دستور زبان سانسکریت دانسته‌اند و یکبار، به تصور برخی چون مرکس[2]، متأثر از دستور زبان یونانی پنداشته‌اند. بحث در تأثیر سریانی و احیاناً فارسی بعداً به این نظریات افزوده شد، اما این نظریه‌ها هیچ‌کدام به آن درجه از استواری نرسیده است که بتوانیم بحث را پایان یافته تلقی کنیم. فلیش که به هیچ‌یک از آنها اعتقاد ندارد، نحو را یکی از اصیل‌ترین علوم عرب می‌انگارد، هر چند که تأثیر منطق ارسطویی را بر آن نفی نمی‌کند. وی البته روایات مربوط به ابوالاسود را باور ندارد و گمان می‌کند که نخستین نحوی عرب، عبدالله بن اسحاق (د ۱۱۷ ق) است (I/27). مستند او در واقع شارل پلاست که در حاشیهٔ کتاب خود اظهار می‌دارد که دیگر به افسانهٔ ابوالاسود اعتقادی ندارد، اما روایات مربوط به این شخصیت را نیز تاکنون کسی به شیوه‌ای علمی رد نکرده است. به همین جهت او خود بر آن شده است که همهٔ روایات و سلسلهٔ اسناد آنها را با یکدیگر قیاس کرده، نادرستی آنها را ثابت کند. اما این کار، با تأیید قاطع ابراهیم مصطفی مبنی بر اینکه نخستین نحوی عرب، اصلاً عبدالله بن اسحاق است، بیهوده گردید (پلا، 130). نظر ابراهیم مصطفی (ص 279-278) که در بیست‌ویکمین کنگرهٔ خاورشناسان اظهار شده، از این جهت اعتبار یافته که وی سراسر *الکتاب* را در جست‌وجوی سرچشمه‌های دانش سیبویه بررسی کرده و ملاحظه کرده است که پیشوای نحویان عرب، در کتاب عظیم خود، تنها از عبدالله نام برده و هیچ‌گاه به ابوالاسود اشاره نکرده است (حال آنکه سیبویه چندین‌بار به اشعار او استشهاد کرده است، نک: ۱۴۲/۱، ۱۶۹، ۲۹۶).

اما پیش از ابراهیم مصطفی نیز دانشمندان عرب در این روایات تردید کرده بودند. زکی‌مبارک این امر را که ابوالاسود نخستین واضع نحو باشد، مضحک می‌پندارد، زیرا معتقد است که عربها، حتی در عصر جاهلی با علم نحو آشنا بوده‌اند. بر این اساس، وی نخست در ۱۹۳۱م در «نثر عربی[3]» (نک: پلا، همانجا) و سپس در ۱۹۳۴م در *النثر الفنی* (۶۳/۱ - ۶۴)، روایات مربوط به ابوالاسود را مجعول پنداشته است. پس از او احمد امین، بنا بر اینکه زمان ابوالاسود، زمان قیاس و تقسیم‌بندی علوم نبوده، در روایات ابوالاسود تردید کرده است و احتمال می‌دهد که برخی از شیعیان آنها را به وی و سپس به امام علی (ع) نسبت داده باشند (۲۸۵/۲) اما او سرانجام چنین نتیجه می‌گیرد: اولاً امر اعراب‌گذاری *قرآن* به واسطهٔ نقطه را به راستی کار ابوالاسود

---

1. Vullers   2. Merx   3. *La Prose arabe.*

می‌پندارد و سپس می‌کوشد آن را پایهٔ اصلی نحو و انگیزهٔ اصلی دیگر نحویان جلوه دهد (همو، ۲۸۶/۲).

با اینهمه، عامهٔ نویسندگان معاصر عرب، روایات کهن را مسلم و محقق می‌پندارند و دیگر بدون هیچ اشارتی به دشواریهای امر، ابوالاسود را نخستین نحوی عرب معرفی می‌کنند (مثلاً فاخوری، ۲۶۴؛ به‌خصوص ناصف، ۱۷۲ به بعد) که نه تنها در نسبت روایات به ابوالاسود و حتی حضرت امام علی (ع) تردید ندارند، در اثبات موضوع نیز می‌کوشند.

به‌هرروی، وسیع‌ترین‌کاری که در این زمینه شده، *ابوالاسود الدؤلی*، تألیف فتحی عبدالفتاح دجنی است. مؤلف در بخش اول کتاب به چگونگی پیدایش نحو و تئوریهای مختلف پرداخته و در بخش دوم زندگی‌نامهٔ ابوالاسود را آورده است. ما به نوبهٔ خود تقریباً همهٔ منابع کهن، از آغاز تا سدهٔ ۱۹م را بررسی کرده و سلسله سندها را دیده‌ایم. از کثرت و تناقض این روایات و به‌خصوص از شخصیت راویان سنی و شیعی و عرب‌گرا و ضد عرب (شعوبی)، نکته‌هایی بس جالب توجه استنباط می‌شود که لازم است در تاریخچهٔ جامع نحو بررسی گردد. ما اینک، تا آنجا که به ابوالاسود و آغاز پیدایش نحو مربوط است، گزارشی از این روایات عرضه می‌کنیم.

از اواخر سدهٔ ۲ ق که روایات کهن عرب به صورت مکتوب درمی‌آیند، چندین کتاب می‌شناسیم که یا لازم بود از نحو ابوالاسود سخنی به میان آورند، یا اگر چنین می‌کردند، با روال طبیعی کتاب در تضاد نمی‌بود. سرآغاز این کتابها، *الکتاب* سیبویه (د ۱۷۷ ق) است. استشهاد سیبویه به چند بیت ابوالاسود و سکوت او در باب روایات نحوی وی، بیش از هر چیز موجب تشویش و تردید پژوهشگران می‌شود. پس از سیبویه، نویسندگان بزرگ دیگری نیز همچون کلبی (د ۲۰۴ ق)، نصربن مزاحم (د ۲۱۲ ق)، اخفش (د ۲۱۵ ق)، ابن هشام (د ۲۱۸ ق)، ابن سعد (د ۲۳۰ ق) و... از او نام برده‌اند، اما تا ابن سلام (د ۲۳۱ ق) کسی به نحو او اشاره نکرده است. ابن سلام در *طبقات* خود (۱۲/۱) پس از اشاره به پیشتاز بودن بصریان در نحو و لغت، چنین می‌گوید: «نخستین کسی که پایهٔ عربیت (نحو) را ریخت، باب آن را گشود، راه‌آن را استوار و قواعد آن‌را وضع‌کرد، ابوالاسود دؤلی‌بود»؛ این عبارتی است که پس از آن، صدها بار در منابع تکرار می‌شود. اما ابن سلام دنبالهٔ این سخن اضافه می‌کند که ابوالاسود، بابهای «فاعلَ و مفعول به، مضـاف و مضاف‌الیه و حرف جر و رفع و نصب و جزم» را تدوین کرد. اینک ملاحظه می‌شود که اگر به روایات مکتوب توجه کنیم، حدود یک‌قرن‌ونیم است که از ماجرای نحودانی ابوالاسود سخنی به میان نیامده است.

در زمان ابن سلام، یا اندکی پس از آن، باز سکوت نویسندگانی چون خلیفةبن خیاط، ابن حبیب و حتی ابوحاتم سجستانی (ص ۱۴۷ ـ ۱۴۸) که خود در شمار راویان اخبار ابوالاسود است، قابل ذکر است، اما اندکی بعد جاحظ اشاره می‌کند که او «سرکردهٔ نحویان» (*البرصان*، ۱۲۲) و «رئیس مردم در نحو» (همان، ۲۷۹) بوده است. با اینهمه همین جاحظ در هیچ‌یک از کتابهای اساسی خود با آنکه بارها اشعار یا روایات مربوط به او را ذکر کرده (نک: *الحیوان*، ۳۰۱/۲، ۵۰/۳، البخلاء، ۴۴/۱، ۸۹/۲، ۱۴۲، *البیان*، ۱۰۴/۱، جم)، دربارهٔ نحودانی او چیزی نگفته است.

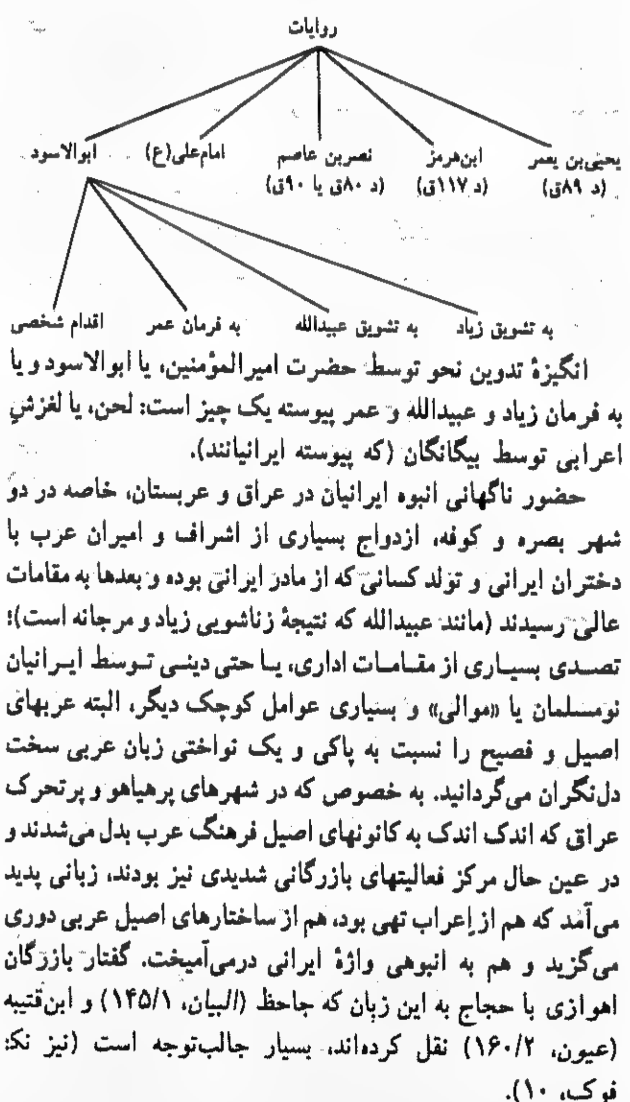
پس از آن عجلی (د ۲۶۱ ق)، در عبارتی کوتاه او را نخستین واضع نحو خوانده است (ص ۲۳۸). اشارت ابن قتیبه هم به این امر، از حد روایت عجلی چندان فراتر نمی‌رود. یک‌بار (*الشعر*، ۶۱۵/۲) می‌نویسد که او «از نحویان بود، زیرا کتابی در نحو نوشت» و بار دیگر (*المعارف*، ۴۳۴) می‌نویسد که او «نخستین کسی است که عربیت را نهاد». روایت نخست ابن قتیبه، غریب و منحصر به فرد است، زیرا هیچ‌کس ادعا نکرده که او کتابی هم در نحو نوشته باشد. آنچه در کار ابن‌قتیبه نظر را جلب می‌کند، آن است که وی با آنکه دو شرح حال به ابوالاسود اختصاص داده (*الشعر*، *المعارف*، همانجاها) و تقریباً همهٔ روایات و نکته‌های او را در *عیون‌الاخبار* آورده و بارها به اشعارش استشهاد کرده، باز از نحودانی او چیزی جز این روایت مختصر نقل نکرده است.

در کتاب *الفاضل* (ص ۵) که تألیف مبرّد است، یک داستان بسیار معروف و نیز ارتباط نحو با علی (ع)، اما بدون هیچ سلسله سندی پدیدار می‌گردد: دختر ابوالاسود که از شدت گرما در شگفت شده بود، عبارت «ما اشد الحر» را در حضور پدر به نحوی ادا می‌کند که از آن نه تعجب که سؤال از «شدیدترین گرماها» فهمیده می‌شود. اینجا بود که ابوالاسود دانست که «لحن» (لغزش در اعراب یا نحو) میان مردم رائج شده است. از‌این‌رو به خدمت امام علی (ع) شتافت و آن حضرت را از خطر لحن آگاه گردانید. امام (ع) اصولی به وی عرضه داشت که ابوالاسود بعدها آنها را گسترش داد.

در همین گزارش دو روایت دیگر نیز آمده که در زندگی ابوالاسود و سرگذشت نحو و خط *قرآن* کریم از اهمیت خاصی برخوردار است: نخست آنکه ابوالاسود نخستین کسی است که *قرآن* را نقطه‌گذاری (یعنی اعراب‌گذاری با نقطه‌های رنگین) کرد؛ دیگر آنکه علم نحو، از این طریق به سیبویه رسیده است: ابوالاسود ← عنبسه (مردی عجم از مردم میشان، د ح ۹۵ق) ← میمون اَقْرَن (برای شرح حال وی، نک: یاقوت، ۲۰۹/۱۹) ← عبدالله بن ابی اسحاق حضرمی (د ۱۱۷ق یا ۱۲۷ق) ← عیسی بن عمر (۱۴۵ق یا ۱۴۹ق) خلیل بن احمد (د ۱۷۵ق) ← سیبویه. در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق، حجم روایات از این مقدار اندک درنمی‌گذرد. ابن‌عبدربه به رغم انبوه روایاتی که دربارهٔ ابوالاسود نقل کرده (*عقد الفرید* در این باب با *عیون‌الاخبار* ابن‌قتیبه قابل قیاس است)، از نحو ابوالاسود چیزی نمی‌گوید. ابن‌ابی حاتم رازی در *الجرح والتعدیل* خود (۲ (۱)/۵۰۳) به این عبارت کوتاه بسنده می‌کند: «او نخستین کسی است که در باب نحو سخن گفت».

محمدبن قاسم ابن‌انباری در *الاضداد* (ص ۲۴۵ ـ ۲۴۶) تنها به

موضوع شیوع لحن و داستان دختر ابوالاسود پرداخته، اما دیگر به اینکه آن ماجرا علت پیدایش نحو بوده، اشاره نکرده است. بیهقی (ص ۴۲۲ ـ ۴۲۳)، نخست عین عبارت ابن‌سلام را آورده، سپس ماجرایی را که میان حجاج و یحیی‌بن یعمر رخ داده (نک: زبیدی، ۲۸)، به ابوالاسود نسبت داده و بدین‌سان از اعتبار گزارش خویش کاسته است. از نیمهٔ سدهٔ ۴ق، بر اثر گزارشهای ابوالطیب لغوی و ابوالفرج اصفهانی و سیرافی، ناگهان سیل روایاتی بس متعدد و گاه سخت متناقض به کتابهای ادب و طبقات سرازیر می‌شود. در این روایات وضع نحو به چند تن نسبت داده شده که در نمودار زیر مشخص گردیده است.



انگیزهٔ تدوین نحو توسط حضرت امیرالمؤمنین، یا ابوالاسود و یا به فرمان زیاد و عبیدالله و عمر پیوسته یک چیز است: لحن، یا لغزش اعرابی توسط بیگانگان (که پیوسته ایرانیانند).

حضور ناگهانی انبوه ایرانیان در عراق و عربستان، خاصه در دو شهر بصره و کوفه، ازدواج بسیاری از اشراف و امیران عرب با دختران ایرانی و تولد کسانی که از مادر ایرانی بوده و بعدها به مقامات عالی رسیدند (مانند عبیدالله که نتیجهٔ زناشویی زیاد و مرجانه است)؛ تصدی بسیاری از مقامات اداری، یا حتی دینی توسط ایرانیان نومسلمان یا «موالی» و بسیاری عوامل کوچک دیگر، البته عربهای اصیل و فصیح را نسبت به پاکی و یک نواختی زبان عربی سخت دل‌نگران می‌گردانید. به خصوص که در شهرهای پرهیاهو و پرتحرک عراق که اندک اندک به کانونهای اصیل فرهنگ عرب بدل می‌شدند و در عین حال مرکز فعالیتهای بازرگانی شدیدی نیز بودند، زبانی پدید می‌آمد که هم از اعراب تهی بود، هم از ساختارهای اصیل عربی دوری می‌گزید و هم به انبوهی واژهٔ ایرانی درمی‌آمیخت. گفتار بازرگان اهوازی با حجاج به این زبان که جاحظ (*البیان*، ۱۴۵/۱) و ابن‌قتیبه (*عیون*، ۱۶۰/۲) نقل کرده‌اند، بسیار جالب‌توجه است (نیز نک: فوک، ۱۰).

این احوال موجب شده است که همگان، چه نویسندگان کهن، چه معاصران، خواه خاورشناس، خواه‌عرب، بیگانگان را انگیزهٔ اصلی تدوین نحو تلقی کنند. همهٔ روایات متعدد وگاه متناقضی که در این‌باره نقل کرده‌اند، سرانجام به‌گونه‌ای، به «عاصم» منتهی‌می‌شود، ولی‌چنانکه خواهیم دید (به خصوص نک: دنبالهٔ مقاله، موضوع اعراب‌گذاری *قرآن*)، این موضوع همیشه صادق نیست و حضور بیگانگان، با همهٔ اهمیتی که دارد، باز نباید عامل یگانه تلقی گردد، زیرا قبایلی که در حوزهٔ زبان «متحد و یگانهٔ عرب» (العربیة الفصحی) قرار نداشتند و اعراب در میانشان ضعیف یا نابود شده بود، هنگامی که به دنبال فتوحات اسلام با عربهای مرکز حجاز درمی‌آمیختند، احتمالاً آثاری از زبان خویش را در گفتار ظاهر می‌کردند و آن پدیده‌های گویشی، به قیاس «العربیة الفصحی» نه «لغت» (گویش) که‌لحن‌به‌شمار می‌آمد. هنگامی که رسول اکرم (ص) لحن را در زبان خویش ناممکن می‌شمارد (ابوالطیب، ۵-۶)، خود دلیل بر ظهور لغزشهای لغوی در زمان حیات آن حضرت است؛ یا بروز لحن در زبان فصیحانی چون حجاج (نک: فوک، ۲۸، ۲۹)؛یا در شعر مشاهیری چون فرزدق (همو،۴۷)، جز ویژگیهای بسیار پیچیدهٔ ساختار اعرابی زبان عربی، دلیل دیگری ندارد.

در روایاتی که ما اینک دسته‌بندی می‌کنیم، در واقع دو امر با هم خلط شده‌است: یکی پیدایش نحو و دیگر اعراب‌گذاری *قرآن* کریم. در روایات ما گویی این دو موضوع هرگز از هم تفکیک نشده است. ما در پایان روایات نحو به بحث در «تنقیط» *قرآن* نیز خواهیم پرداخت:

الف ـ حضرت علی (ع):

۱. تا آنجا که ما اطلاع داریم کهن‌ترین اثری که پیدایش نحو را به امام (ع) نسبت داده، مبرّد است. این روایت بی‌سند، در *الاغانی* (ابوالفرج، ۲۹۷/۱۲ ـ ۲۹۸) سلسله سندی بس طولانی یافته و از یک جهت گسترده‌تر گردیده‌است: هنگامی‌که ابوالاسود به‌خدمت امام (ع) شتافت، به او عرض کرد که در اثر آمیزش عربها با «اعاجم» زبان دچار تباهی گردیده است، امام (ع) او را بفرمود که اوراقی چند بخرد. سپس فرمود کلام در اسم و فعل و حرف منحصر است. ابوالاسود بر اساس آن گفتار، نحو را تدوین کرد.

در این روایت ابوالفرج چند نکته قابل ذکر است: نخست سند آن است که از ابن رستم طبری آغاز شده، از اخفش و سیبویه و خلیل می‌گذرد و سپس به ۴ تن نحوی می‌رسد که اولاً، معمولاً روایتی از آنان نقل نشده، ثانیاً معلوم نیست دنبال یکدیگر قرار داشته‌اند (مثلاً نک: سیرافی، ۲۵) یا در عرض هم بوده و همه از ابوالاسود اخذ کرده‌اند (مثلاً نک: ابن انباری، عبدالرحمن، ۶). نکتهٔ دیگر آنکه ابوالفرج گویی اعتناد کاملی به محتوای روایت خود ندارد، زیرا می‌گوید: «من آن را در کودکی شنیده‌ام». نکتهٔ سوم آنکه وی می‌گوید، آنچه به امام علی (ع) نسبت داده شده، نخستین جملهٔ *الکتاب* سیبویه است.

۲. ابوالطیب لغوی در *مراتب النحویین* (۶، ۸) روایت دیگری دارد که بر دو سلسله سند استوار است: یکی از آنها به ابوحاتم سجستانی می‌انجامد و دیگری به جرمی و سپس خلیل. موضوع روایت چنین است:

نخستین کسی که نحو را نهاد، ابوالاسود بود. وی آن را از امام علی (ع) اخذ کرد. سبب آن بود که امام (ع) از کسی «لحن» شنید. سپس به ابوالاسود فرمود برای مردمان «حروفی بنهد». آنگاه به رفع و

نصب و جر اشارت فرمود. ابوالاسود تا چندی آنچه را آموخته بود، پنهان می‌کرد (روایت نخست همین جا تمام می‌شود). سلسلهٔ سند دوم، این روایت را چنین تکمیل می‌کند: ابوالاسود و زیاد، در زبان مردی لحن دیدند. پس زیاد به ابوالاسود اشاره کرد که زبان به تباهی کشیده شده است. در اثر این سخن، ابوالاسود به نحو پرداخت.

۳. روایت سوم متعلق به نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق است: امام (ع) شنید که مردی در آیهٔ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِیٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِینَ وَرَسُولُهُ (توبه/۹/۳) «رسوله» را به کسر خواند. از این‌رو به ابوالاسود پیشنهاد کرد که اساس نحو را بنهد (ابوحیان، ۲۱۶/۱).

۴. باز در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق، موضوع لحن شنیدن امام (ع) اندکی گسترش می‌یابد: ابوالاسود می‌گوید که بر امام (ع) وارد شده و دیده است که وی غرق در تفکر است. آنگاه می‌فرماید که بعضی دچار لحن شده‌اند و خود سر آن دارد که کتابی در باب کلام عرب بنهد. پس از چندی امام، «صحیفه»ای پیش روی ابوالاسود افکند که در آن نوشته بود: کلام شامل اسم و فعل و حرف است (یغموری، ۷؛ قس: ابن انباری، عبدالرحمن، ۲ ـ ۳).

این روایت با گذشت زمان تحولی اساسی می‌یابد تا سدهٔ ۷ ق که در آن قفطی (۴/۱، ۵) گفتار ۳ کلمه‌ای منسوب به امام (ع) را تقریباً در ۴ سطر و یاقوت (۴۸/۱۴ ـ ۵۰) با تفصیل (در حدود یک صفحه) عرضه می‌کنند. روایت یاقوت از *الامالی* زجّاجی نقل شده، ولی ما آن را در *امالی* نیافتیم.

عبدالرحمن ابن انباری، علاوه بر آنچه گذشت، روایت دیگری هم آورده (ص ۳) که در آن اسمی از ابوالاسود نیامده است. بنابر این روایت، حضرت امام علی (ع)، آیهٔ لَا یَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ (الحاقة/۶۹/۳۷) رابااشتباهی‌بزرگ از دهان مردی اعرابی می‌شنود (ملاحظه می‌شود که در اینجا از اعاجم سخنی نیست) و آنگاه خود نحو را تدوین می‌نماید. منابع مذکور، در کنار روایات و حکایات مفصل، روایات کوتاه، صریح و قاطعی نیز آورده‌اند: ابوالفرج اصفهانی (۲۹۹/۱۲) بر اساس سلسله سندی که به ابوالحرب پسر ابوالاسود می‌رسد، آورده است که پدر گفته است که من «حدود» نحو را از امام علی (ع) اخذ کرده‌ام (نیز نک‍: زبیدی، ۲۱؛ ابن انباری، عبدالرحمن، ۶؛ قفطی، ۱۵/۱). عبدالرحمن ابن انباری (ص ۵ ـ ۶) باز قاطعانه اظهار می‌دارد که امام (ع) واضع نحو است. قفطی (۶/۱) گوید که این نظر، نظر عامهٔ مصریان است. در ذهن ابن ابی الحدید (۲۰/۱) البته هیچ تردیدی در این باب نیست. وی مباحثی را که امام (ع) وضع فرمود، شرح می‌دهد و سپس می‌افزاید که ابداع این معانی، خود نوعی معجزه و از توان آدمیزاد خارج است (همچنین نک‍: بند ۴ از روایات مربوط به ابوالاسود).

ب ـ ابوالاسود و اشارت زیاد یا عبیدالله: در سلسله روایاتی که در کار پیدایش نحو، از ابوالاسود فراتر نرفته‌اند، بیشتر موضوع نقطه‌گذاری (= اعراب‌گذاری) مطرح است تا نحو، اما چنانکه گذشت، بیشتر منابع، میان این‌دو گویی تفاوتی قائل نشده‌اند:

۱. کهن‌ترین سند مکتوب ما چنانکه گذشت، نوشتهٔ ابن سلام (در آغاز سدهٔ ۳ ق) است که به آنچه ابوالاسود ابداع کرده، نیز اشاره می‌کند. همین نظر، طی سدهٔ ۳ ق در آثار جاحظ و عجلی و ابن قتیبه ادامه می‌یابد و در سدهٔ ۴ ق، بیهقی (ص ۴۲۲) تقریباً عین عبارات ابن سلام را تکرار می‌کند.

۲. ابوالطیب لغوی بدون ذکر سند گوید: چون فرزندان زیاد همگی دچار لحن بودند، ابوالاسود به دستور وی، نحو را برای تعلیم آنان وضع کرد (ص ۸). وی به همین منظور از زیاد کاتبی خواست که سخن او را نیک بفهمد. سپس به یاری آن کاتب *قرآن* را اعراب‌گذاری کرد (ص ۱۰ ـ ۱۱).

۳. طبق روایت دیگری که بر اساس منابع ما، از *الاغانی* (ابوالفرج، ۲۹۹/۱۲) سرچشمه گرفته، ابوالاسود نزد زیاد در بصره شتافته می‌گوید: عرب با عجم در آمیخته و دور نیست که زبانشان تباه گردد، دستوری ده تا علمی بنهم که کلام عرب بدان استوار گردد. زیاد نپذیرفت، تا آنکه روزی، شنید مردی می‌گفت: «مات ابانا و خلّف (ترک) بنون». پس ابوالاسود را احضار کرده، به نوشتن آنچه خواسته بود، فرمان داد. ابوالفرج سند این روایت را پس از ۳ راوی به یحیی بن آدم و از او به ابوبکر بن عیاش و سرانجام به عاصم رسانیده است. همین روایت گاه با ذکر سلسله سند، در منابع تکرار شده است (نک‍: سیرافی، ۱۷ ـ ۱۸؛ زبیدی، ۲۲؛ ابواحمد عسکری، ۱۱۸؛ ابن عساکر، ۳۳۲/۵؛ ابن انباری، عبدالرحمن، ۵؛ یاقوت، ۳۵/۱۲).

جالب‌توجه‌است‌که برخی از این منابع (ابوالفرج، سیرافی، ابن عساکر، همانجاها) روایت دیگری را با همان سلسله سند تکرار کرده و به جای زیاد، عبیدالله بن زیاد را نهاده‌اند. حال آنکه عبیدالله، برخلاف پدرش که به فصاحت شهرت داشت، در زبان عربی با دشواریهای متعددی روبه‌رو بود. وی که در دامن مادر (مرجانه) و ناپدری (شیرویه) ایرانی نژادی پرورش یافته بود، هم در عبارت پردازی دچار لغزش می‌شد و هم در تلفظ برخی حروف عرب (نک‍: ﻫ د، ابن مفرّغ).

۴. روایت دیگری که ابوالفرج (۲۹۸/۱۲) از قول مداینی نقل می‌کند، ساده‌تر است: ابوالاسود به فرمان زیاد مصاحف را شکل‌گذاری کرد و در ضمن چیزهایی نیز در نحو نوشت که بعدها تکمیل شد.

۵. در روایتی دیگر که ابوعبیده نقل می‌کند (نک‍: سیرافی، ۱۵ ـ ۱۶ ابن عساکر، همانجا؛ نیز نک‍: قفطی، ۵/۱)، فرمان زیاد و راهنمایی امیرالمؤمنین (ع) درهم آمیخته است. بدین سان که نخست امام (ع نحو را به ابوالاسود می‌آموزد، سپس زیاد از او می‌خواهد که راهنمایی برای زبان مردم تدوین کند. او که نخست ابا می‌کرد آیهٔ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِیٓءٌ.. را با لحن شنید. آنگاه از زیاد کاتبی خواست و به یاری او *قرآن* ر اعراب‌گذاری کرد.

۶. به روایت متأخرتر ابن عساکر (۳۳۳/۵) معاویه دریافت ک

عبیدالله سخت دچار لحن است و از این بابت، پدرش زیاد را سرزنش کرد. زیاد دست به دامن ابوالاسود شده، گفت: این «حمراء» (= فارسیان) زبان ما را تباه کرده‌اند، راهنمایی بساز. چون ابوالاسود از این کار سرباز زد، زیاد حیله‌ای ساز کرد و مردی را بر سر راه ابوالاسود نشانید و از او خواست تا آیهٔ أَنَّ اَللَّهَ بَرِیءٌ...را غلط بخواند. ابوالاسود چون این بشنید، ۳۰ کاتب از زیاد طلب کرد و سپس از میان آنان یکی را برگزید و به یاری او *قرآن* را اعراب‌گذاری کرد. همین روایت را عبدالرحمن ابن انباری (ص ۴) تکرار کرده، اما گویی چون موضوع معاویه و عبیدالله را جعلی یا بیهوده می‌پنداشته، از ذکر آن خودداری کرده است.

ج ـ ابوالاسود، اقدام شخصی:

۱. ابوالطیب لغوی (ص ۸) بر اساس سندی که راوی میانی آن ابوحاتم سجستانی است، یک بار می‌گوید: ابوالاسود نخستین نحونویس است. او اندکی در باب نحو نوشت که بعدها تکمیل شد. بار دیگر، بر اساس همان سلسله سند، روایت را گسترش داده، گوید: ابوالاسود آیهٔ أَنَّ اَللَّهَ بَرِیءٌ...را با لحن شنید، پس گفت: «باید چیزی بیاورم که کلام عرب را بدان اصلاح کنم». آنگاه نحو را تدوین کرد (نیز نک‍: ابن عساکر، همانجا).

۲. ابوالفرج اصفهانی (۲۹۹/۱۲) بر اساس سلسله سند مفصلی از نحویان از قول ابوالحرب نقل می‌کند: اولین بابی که پدرم نهاد، باب تعجب بود. پیداست که این روایت، با داستان دختر ابوالاسود بی‌ارتباط نیست، زیرا در روایات مربوط به امام علی (ع) دیدیم که دل نگرانی ابوالاسود و شکایت نزد امام (ع) از آن بود که دخترش در استعمال صیغهٔ تعجب دچار اشتباه شده بود. بنابراین، از نظر راویان مسلم این است که او نخست باب تعجب را وضع کرده است. اینک در روایات دیگری ملاحظه می‌کنیم که او، چون از «لحن» دختر آگاه شد، شخصاً به تألیف باب تعجب و احیاناً فعل و مفعول همت گماشت. این روایت را برخی از قول ابوحاتم سجستانی نقل کرده‌اند (نیز نک‍: سیرافی، ۱۹؛ زبیدی، ۲۱؛ ابن انباری، عبدالرحمن، ۵). در این روایات میان دو جملهٔ ماأشدالحر و ما احسن السماء تردید است.

۳. در روایت دیگری که سیرافی (ص ۱۸) بدون سند نقل می‌کند، زبیدی (ص ۲۲) سندش را به علی بن محمد هاشمی می‌رساند و ابن عساکر (۳۳۲/۵) با «یقال» آغاز می‌کند. انگیزهٔ نوشتن نحو، اشتباه مردی ایرانی به نام سعد از شهر بوزنجان (بوزجان) است. این مرد که پیاده با مرکب خود روان است، به ابوالاسود می‌گوید: اسبم «ضالع» (گمراه، کج رو) است و مراد او «ظالع» (معیوب، لنگ) بوده، ابوالاسود به یاران اظهار می‌دارد که این موالی به اسلام در آمده‌اند و به آن دل بسته‌اند و برادران ما شده‌اند، ما باید به ایشان «کلام» [عرب] را بیاموزیم. آنگاه باب فاعل و مفعول را وضع کرد (نیز: نک‍: ابن ندیم، ۴۶). عیب بزرگ این روایت در آن است که لغزش در تلفظ واجهای عربی، ابوالاسود را به فکر تدوین باب فاعل و مفعول می‌اندازد، نه به فکر شیوه‌ای برای تلفظ صحیح حروف.

۴. ابن ندیم (همانجا)، روایتی شگفت دارد. وی حکایت می‌کند که با مردی شیعی به نام محمدبن حسین دوست بود. وی انبانی آکنده از کتاب و کاغذ کهن داشت که مرد شیعی مذهب دیگری در کوفه به وی داده بود. پس از مرگ محمدبن حسین آن مجموعه از دست رفت و ابن ندیم هرچه جست وجو کرد، چیزی نیافت. با اینهمه وی محتوای یک دسته از اوراق را که به خط یحیی‌بن یعمر نحوی بوده، به خاطر دارد، از این قرار: «در این اوراق، سخن دربارهٔ فاعل و مفعول از ابوالاسود رحمةالله علیه آمده است» (نیز نک‍: قفطی، ۷/۱ ـ ۹). این سند که برخلاف همهٔ روایات دیگر سخت استوار و قاطع است، باعث سردرگمی همهٔ کسانی است که پیدایش نحو را از زمان ابوالاسود محال می‌پندارند. پلا (ص 5,130) راه نجات را در آن می‌بینند که روایت ابن ندیم را ساختهٔ شیعیان بداند. راست است که صاحب آن اوراق پربها، شیعی مذهب بوده، اما این سؤال پیش می‌آید که چرا این جعل کنندهٔ سند، روایت را تا حضرت امام علی (ع) برنکشیده است.

۵. روایتی که اینک نقل می‌کنیم و نیز روایت بعدی، کاملاً مجعولند، اما به ناچار در ردیف بسیاری از روایات دیگری که نقل کرده‌ایم، می‌نشینند و نیز از جهت آشنایی با شیوهٔ روایات ساختگی سودمندند: در زمان خلیفه عمر، مردی اعرابی «رسوله» را در آیهٔ أَنَّ اللّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکینَ وَرَسولُهُ را به کسر لام شنید و سخت درشگفت شد، عمر آن را اصلاح کرد و سپس فرمود که قرآن را تنها باید «عالم» بخواند. این روایت که در *تاریخ* ابن عساکر (۳۳۳/۵) و *نزهة الالباء* عبدالرحمن ابن انباری (ص ۳ ـ ۴) آمده، تصریح می‌کند که عمر، ابوالاسود را به تدوین نحو فرمان داد. قفطی (۱۶/۱) نیز روایت را چنین تکمیل می‌کند که عمر به ابوموسی نامه نوشت که ابوالاسود، اهل بصره را نحو بیاموزد.

۶. ابوالاسود نزد ابن عباس رفت که می‌خواهم چیزی برای استوار ساختن زبان عربی بنگارم. ابن عباس گفت: شاید مراد تو نحو است؟ پس از سورهٔ یوسف یاری جو (نک‍: همانجا).

در کنار این روایات، روایات دیگری موجود است که وضع نحو را به دو تن دیگر نسبت می‌دهد: ۱. نصربن عاصم (د ۸۰ یا ۹۰ ق)؛ ۲.عبدالرحمن بن هرمز (د ۱۱۷ ق). روایات مربوط به این دو نحوی هیچ گسترش نیافته و به شیوه‌ای یکسان در منابع متقدم و متأخر تکرار شده است (نک‍: سیرافی، ۲۰ـ۲۲؛ زبیدی ۱۱، ۲۶؛ ابن ندیم، ۴۵، که روایت مربوط به ابن هرمز را به خط ابن مقله خوانده است). عبدالرحمن ابن انباری (ص ۵ ـ ۶) این روایت را نمی‌پذیرد و معتقد است که هر دو، خود نحو را از ابوالاسود فرا گرفته‌اند و منابع جدیدتر، اندک اندک نام آنان را از قلم انداخته‌اند.

محتوای نحو ابوالاسود: نخستین منبعی که از محتوای نحو ابوالاسود سخن گفته، ابن سلام است (۱۲/۱). وی می‌گوید که او بابهای فاعل و مفعولٌ‌به، مضاف و حروف رفع و نصب و جر و جزم را

نهاد. استعمال لفظ «حرف» به جای «عوامل» در این عبارت قابل توجه است (نک: زبیدی، ۲۱، همین روایت). اندکی بعد، ابوالطیب لغوی براساس سلسله سندهایی که پیش از این ذکر کردیم، تنها از رفع و نصب و جر که امام علی (ع) به او آموخته بود، سخن می‌گوید و دیگر به آنچه ابوالاسود خود وضع کرده، اشاره‌ای ندارد (ص ۶؛ نیز نک: یغموری، ۴ ـ ۵). در همین دوره‌ها، ابوالفرج اصفهانی، دو روایت نقل کرده است: در روایت نخست (ابوالفرج، همانجا) که بر سلسله سندی مشتمل بر نخستین نحویان تا ابوالحرب، استوار است، آمده است که نخستین بابی که او نهاد، باب تعجب بود. اما از دیگر بابهایی که او نهاده، خبری نیست. موضوع باب تعجب نیز در این روایت از آن جهت نظر را جلب می‌کند که گویی راویان خواسته‌اند، نحوپردازی ابوالاسود را با اشتباه نحوی دخترش پیوند دهند. روایت دوم ابوالفرج (۲۹۷/۱۲ ـ ۲۹۸) که از قول ۱۱ راوی نحوی، تا یحیی بن یعمر نقل شده، همان داستان اشتباه دختر در باب تعجب است. در اثر آن، امیرالمؤمنین (ع) به وی چنین املا فرمود: «کلام در اسم و فعل و حرف منحصر است». براساس این سخن ابوالاسود اصول نحو را ریخت. در روایت دیگر از این اصول صحبتی نیست و جملهٔ منسوب به امام علی (ع) نیز چنانکه ابوالفرج اشاره می‌کند، چیزی جز نخستین جملهٔ *الکتاب* نیست. اندکی بعد زبیدی (ص ۲۱ ـ ۲۲) از بابهای تعجب و فاعل و مفعول‌به و بابهای دیگر نام می‌برد و جای دیگر (ص ۱۱ ـ ۱۲) می‌افزاید که ابوالاسود و ابن عاصم و ابن هرمز، عوامل (به جای حروف در روایت بالا) رفع و نصب و خفض (به جای جر در روایت بالا) و جزم، بابهای فاعل و مفعول، تعجب و مضاف را وضع کرده‌اند، اما ابوالاسود حق تقدم دارد.

تقریباً در همان زمان، سیرافی (ص ۱۸) قاطعانه می‌گوید که ابوالاسود، تنها باب فاعل و مفعول را نهاد و «چیزی به آن نیفزود» (نیز نک: ص ۲۲، که به امکان تکمیل همین باب توسط یحیی بن یعمر اشاره شده است؛ زبیدی، ۲۲). این روایت را داستان معروف اوراق کهنه‌ای که از دست ابن ندیم به در شد، تأیید می‌کند (ابن ندیم، ۴۶).

باز در همین زمان (نیمهٔ سدهٔ ۴ ق) در روایت یغموری (ص ۷) آنچه امام علی (ع) به ابوالاسود آموخته، اسم و فعل و حرف است (مانند روایت ابوالفرج) و نه عوامل (مانند روایت ابن سلام)، اما در این روایت، توضیحی هم از قول امام (ع) بر این ۳ مبحث افزوده شده است.

با گذشت زمان، «رقعه» یا «صحیفهٔ» امام (ع) مسلم‌تر و مفصل‌تر می‌گردد. یاقوت (۴۲/۱۴) در شرح احوال امیرالمؤمنین (ع) می‌نویسد که چون امام (ع) لحن شنید «نحو را وضع کرد و آن را به ابوالاسود داد» ودر روایت دیگری که از قول زجاجی (سدهٔ ۴ ق) نقل کرده (۴۸/۱۴ـ۵۰) و سند آن از ابن رستم طبری آغاز شده، از مازنی و ابوحاتم سجستانی گذشته و سرانجام به ابوالاسود می‌رسد، محتوای صحیفه شکل وسیع‌تری می‌گیرد. صحیفه نخست با نام خدا آغاز می‌شود و سپس اسم و فعل و حرف تعریف می‌شود. آنگاه امام (ع) به ابوالاسود می‌فرماید: ای ابوالاسود بدان که اشیا سه است: ظاهر و مضمر و چیزی که نه این است، نه آن (زجّاجی بعد توضیح می‌دهد که مراد از این سه چیز، اسم است و ضمیر است و مبهمات). سپس ابوالاسود اضافه می‌کند که وی چیزهایی، از جمله حروف مشبهة بالفعل (به استثنای لکنّ) را گرد آورد و به حضرت علی (ع) عرضه کرد. امام فرمود که «لکنّ» را هم به آن بیفزاید (نیز نک: قفطی، ۴/۱ـ۵).

روایتی که یاقوت از قول زجاجی نقل کرده، با اندکی تغییر و همراه سخنان امام (ع) دربارهٔ لحن اهل بصره، در *العیون و المحاسن* شیخ مفید تکرار شده است (سید مرتضی، *الفصول المختارة*، ۵۵ ـ ۵۶). در سدهٔ ۶ ق، عبدالرحمن ابن انباری (ص ۲، ۳) پس از اشاره به «رقعهٔ» امام (ع)، از قول ابوالاسود می‌افزاید که من بابهای عطف، نعت، تعجب، استفهام و سرانجام «انّ و اخواتها» را تألیف کردم، اما هر باب را پس از تألیف بر حضرت علی (ع) عرضه می‌کردم تا عاقبت، به «حد کفایت» رسید. آنگاه آن حضرت (ع) کار مرا سخت ستود. در اواخر همان سده، ابن ابی الحدید (همانجا) برآنچه در روایت یاقوت ذکر کردیم، تقسیم کلمه به معرفه و نکره و نیز وجوه إعراب را به صحیفهٔ امام (ع) می‌افزاید و آنگاه می‌گوید که اینگونه استنباط، از حدود قدرت آدمیزاد بیرون و بیشتر به معجزه شبیه است.

پیداست که داستان صحیفه‌ای به این گرانقدری که پیوسته بر حجمش افزوده می‌شود، بسی وسوسه انگیز است و به اینجا خاتمه نمی‌یابد. یاقوت (۲۰۶/۱، ۲۰۷) از قول ابن عساکر، داستان مردی نحوی به نام مکبری (د ۴۷۴ ق) را نقل می‌کند که ادعا می‌کرد «تعلیقهٔ» ابوالاسود که او خود از حضرت علی (ع) گرفته بود، اینک در دست اوست. این مرد پیوسته یاران را وعده می‌داد که روزی آن صحیفه را عرضه خواهد کرد. سپس چون یکی از شاگردان از محتوای آن صحیفه آگاه شد، همه دانستند که موضوع، گفتار ۱۰ سطری زجاجی است که این مرد در ۱۰ صفحه گسترش داده است. با اینهمه رقعهٔ امام علی (ع)، جاعلان را، به خصوص در مصر همچنان وسوسه می‌کرد تا سرانجام اوراقی در باب نحو منسوب به آن حضرت، انتشار یافت. قفطی (۵/۱) می‌نویسد، زمانی که در مصر درس می‌خوانده، جزوه‌ای در دست کتابفروشان بود که همهٔ مردم، آن را همان «مقدمهٔ» امام علی (ع) می‌دانستند و می‌پنداشتند ابوالاسود، نحو خود را براساس آن جزوه تألیف کرده است.

واژهٔ نحو: در روایاتی که تدوین نحو را به حضرت علی (ع) و ابوالاسود نسبت داده‌اند، گاه عباراتی داخل شده که برای توضیح کلمهٔ نحو جعل شده است. ابن ندیم (ص ۴۵) از قول ابن رستم طبری چنین آورده که من (ابوالاسود) از امام (ع) اجازه خواستم «ان اصنع نحو ما صنع». عبدالرحمن ابن انباری دو عبارت دیگر دارد: «أُنحُ هذا النحو» (ص ۲) و «ما احسن هذا النحو الذی نحوت» (ص ۳)، اما این اشتقاق پردازی چندان بی‌ارج است که دانشمندان آن را به جد نگرفته‌اند، حال

آنکه بارها به ذکر معانی مختلف نحو پرداخته‌اند (مثلاً سید مرتضی، همانجا، که هیچ اشاره‌ای به آن عبارات عربی نمی‌کند).

اعراب گذاری قرآن کریم: ماجرای اعراب گذاری قرآن توسط ابوالاسود، روایتی دلنشین و جالب توجه دارد. بهانهٔ این اعراب گذاری نیز چنانکه در موضوع نحو دیدیم، همانا لحن است. روایات مربوط به اعراب گذاری از روایات نحو مجزا نیست، زیرا همهٔ نویسندگان کهن، در خلال یک نوع روایت به هر دو امر پرداخته‌اند.

کهن‌ترین روایت، از آنِ ابوالطیب لغوی است. آنجاکه زیاد، به سبب لحن فرزندان خود از ابوالاسود یاری خواست، وی به «تنقیط» *قرآن* همت گماشت. روایت ابوالفرج اصفهانی (۲۹۸/۱۲) که از قول مداینی نقل شده، کوتاه‌تر و صریح‌تر است: زیاد به او دستور داد تا مصاحف را نقطه‌گذاری کند، او چنین کرد و سپس چیزهایی در باب نحو نگاشت. ابن عساکر ماجرا را به معاویه باز می‌گرداند: او زیاد را به سبب لحن عبیدالله سرزنش کرد. زیاد نیز به حیله ابوالاسود را به «تنقیط» *قرآن* واداشت (نک: بخش نحو). همین روایت را همچنانکه پیش از این دیدیم، با اختلافاتی در جزئیات، سیرافی و ابن انباری و قفطی تکرار کرده‌اند.

شیوهٔ اعراب گذاری ابوالاسود برپایهٔ همین منابع، چنین است که او مردی فصیح و هوشمند از عبدالقیس را بر می‌گزیند و نزد او به قرائت *قرآن* می‌پردازد. آنگاه از او می‌خواهد که: چون هنگام تلفظ حرفی، دهان را باز کردم (فتحتُ، قس: فتحه) نقطه‌ای بر زبر حرف بنه، چون دهان را (فک اسفل را) پایین کشیدم (کسرتُ، قس: کسره) نقطه‌ای زیر آن بگذار و چون دهان را (لبان را) به هم آوردم (ضممتُ، قس: ضمه)، نقطه‌ای در جلو حرف قرار ده. به همین سان، گاه اختراع علامات دیگری را به او نسبت داده و به دنبال همین روایت افزوده‌اند (نک: ابوالطیب، ۱۰ ـ ۱۱؛ سیرافی، ۱۶؛ ابن انباری، عبدالرحمن، ۴ ـ ۵؛ قفطی، ۵). قلقشندی (۱۵۷/۳) معتقد است که بیشتر دانشمندان، تنها حرکات سه گانه و علامت تنوین را ابداع ابوالاسود می‌دانند.

اگر انتساب وضع نحو، به سبب شرایط زمان و ناموس پیدایش و تحول علوم، به ابوالاسود دشوار باشد، به گمان ما انتساب اعراب گذاری *قرآن* کریم به او، به آن شیوه که دانشمندان گذشته گفته‌اند، نسبتاً سهل و معقول می‌نماید. به شرط آنکه این اقدام را از هر گونه تعقل نحوی تهی بدانیم.

غلط خواندن *قرآن* کریم، خواه توسط بیگانگان نواسلام، خواه توسط اعراب قبایل دور و نزدیک و بیم از ظهور اختلافات عمیق اعتقادی به شدت تمام رواج داشت. دلبستگی بزرگان یا اصیل زادگان عرب به «العربیة الفصحی» که با زبان *قرآن* کریم تفاوت فاحشی نداشت و شرم از لغزش در گفتار چندان شدید و فراگیر و آثار آن چندان فراوان بود که امروز انبوهی روایت و داستان و نکته دربارهٔ آن موضوع برجای مانده است. کمتر بزرگی، امیری یا خلیفه‌ای می‌شناسیم که در مقابل «لحن» سخت دل نگران نشده باشد و در صدد تنبیه خاطی برنیامده باشد (نک: فوک، جم). بی‌گمان بخش اعظم این نگرانیها، به *قرآن* کریم و نحوهٔ قرائت آن مربوط بود؛ اقدام عثمان در تدارک ترتیب مصحفی یکتا و نابود کردن مصاحف پراکنده، خود از جهتی، مبین همین دل نگرانی است، اما اقدام او البته در مورد صحیح خواندن آیات الهی دیگر کارگر نبود و مردان سدهٔ اول ق، ناچار بودند راهی بیابند که نص مقدس و دشواریهای اعرابی آن پیوسته به شیوهٔ یگانه‌ای قرائت شود.

از سوی دیگر می‌دانیم که انبوهی از سریانیان در شمال بین‌النهرین و حتی جنوب آن و جنوب ایران پراکنده بودند. این سریانیان مسیحی، هم کتابهای علمی ـ فلسفی فراوان و هم آثار دینی بسیار داشتند. گویا نحو سریانی نیز در همان زمان تدوین شد. اغلب اشکالاتی که از نظر تشابه برخی حروف یا ضبط نکردن مصوتهای کوتاه گریبانگیر خط عربی است، در سریانی نیز موجود است. مثلاً شکل شبیه به «و» هم دال است و هم را. اما بعدها با اضافه کردن یک نقطه در بالای آن برای را و یک نقطه در زیر برای دال مانع پیش آمدن این اشتباه شدند و نیز برای ظاهر کردن حرکات به همین روش نقطه‌گذاری پناه بردند. اما این روش به زودی متروک شد و سریانیان آن را به منظور دیگری، یعنی برای روشن ساختن شکلهای گوناگون صرفی به کار بردند.

از سدهٔ ۸ م مجدداً نسطوریان از روش نقطه‌گذاری برای حرکات استفاده کردند. این نقطه‌ها که گاه به منظور صرف، گاه برای حرکات و گاه برای متمایز کردن برخی حروف از یکدیگر به کار می‌روند، با وجود اینکه موجب اشکالات و اشتباهات فراوانی می‌شود، باز خط سریانی را بسیار کامل و دقیق ساخته‌اند (آذرنوش، ۷۴). بعید نیست که ابوالاسود، شاعر و دانشمند، در مقام قضا، یا ولایت بصره از احوال و عقاید و آثار این سریانیان اطلاعی کسب کرده باشد. نیز شاید او که با متن تقریباً بی‌نقطه و اعراب *قرآن* کریم درگیر بوده، نگاهی به این آثار انداخته و از شیوهٔ نقطه‌گذاری سریانیان برای متمایز ساختن دو حرف متحدالشکل آگاه شده باشد. از سوی دیگر، خط عربی هم در همان آغاز از نقطه‌هایی که برای تمایز حروف از یکدیگر به کار می‌رود، به کلی تهی نبود. روی برخی از سکه‌های سدهٔ اول ق و نیز برخی پاپیروسهای آن زمان (نک: EI^1، ذیل «عربستان[1]») آثار نقطه پدیدار است (فوریه، 269؛ آذرنوش، ۸۲). از این رو احتمال می‌دهیم که ابوالاسود، از نقطه‌های رنگین (به شیوهٔ سریانیها) استفاده کرده باشد. این نقطه‌های رنگین که تا سدهٔ ۳ ق به کار می‌رفت، همچنان در برخی نسخ *قرآن* دیده می‌شود.

حال اگر بپذیریم که ابوالاسود از شیوهٔ نقطه‌گذاری سریانیان آگاه بوده، می‌توانیم گمان کنیم که وی کوشیده است با استفاده از آن شیوه، اصواتی را که در تعیین معنای کلمات و جملات قرآنی تأثیر قاطع داشته

1. Arabia

است، به نحوی ثبت کند. بنابراین وی بی‌آنکه به علم نحو یا تعیین نقش هر کلمه در درون جمله نیازی داشته باشد، درصدد آوانگاری برآمده است. تردید نیست که ابوالاسود همه یا بخش اعظم *قرآن* را در حفظ داشته و اعراب کلمات راآنگونه که باید به‌زبان جاری گردند،می‌شناخته است. کاتب او در واقع کار نسبتاً ساده‌ای انجام می‌داده که گرچه بر واقعیات دستوری منطبق است، نیازی به دانش دستوری ندارد.

درمورد تأثیر زبان سریانی بر ابوالاسود، برخی پا از هر آنچه ما فرض کرده‌ایم، فراتر نهاده و خواسته‌اند اختراع او در نحو را نیز زاییدهٔ آن تأثیر تلقی کنند (نک: امین، ۲۸۹/۲؛ دجیلی، ۶۷ ـ ۶۹). با اینهمه لازم است اشاره کنیم که برخی از قدما، حتی اعراب گذاری *قرآن* را به یحیی بن یعمر نسبت داده‌اند (نک: ابن حجر، *تهذیب*، ۳۰۵/۱۱). این سخن را روایات بسیار کهن‌تر نیز تاحدی تأییدمی‌کنند: زبیدی (ص، ۲۹) گوید ابن سیرین مصحفی داشت که یحیی اعراب گذاری کرده بود.

شعر ابوالاسود: *دیوان* ابوالاسود و مجموعه اشعاری که منابع به او نسبت داده‌اند، مجموعه‌ای شگفت است و در بسیاری از موارد با آن شخصیت گرانمایه و محترمی که روایات برای ما طرح کرده‌اند، ناهماهنگ است. شاید به همین جهت محققان معاصر، چندان عنایتی به شعر او نشان نداده‌اند. ظاهراً نخستین کسی که شعر او را کم ارج و بی‌محتوا خواند، نولدکه بود (ص 240-232) که در این قطعات منظوم تهی از هرگونه احساس شاعرانه که گرد کنیزکان وصلهٔ امیران و مشاجرهٔ همسایگان... دور می‌زند، هیچ سودی نمی‌یابد. از آن پس، نظر او را همهٔ خاورشناسان تکرار کرده‌اند. بلاشر (III/508) نه تنها این اشعار «مناسبات» را بی‌ارزش می‌داند، بلکه در صحت انتساب بسیاری از آنها به ابوالاسود تردید دارد. پلا نیز عموماً همین نظر را دارد؛ وی حتی به صحت انتساب شعر معروف او که خطاب به بنی قشیر و در دفاع از حضرت امام علی (ع) سروده است، نیز کاملاً اعتماد ندارد (ص 148).

اینگونه برداشت از شعر ابوالاسود، در میان نویسندگان عرب نیز رایج است. دجیلی که *دیوان* او را منتشر ساخته و مقدمه‌ای در ۱۰۶ صفحه بر آن نوشته، اشاره می‌کند که او با این کار خواسته است یکی از آثار صدراسلام را زنده کند وگرنه، ابوالاسود را شاعری نابغه به شمار نیاورده است (ص ۳۱). وی که میان ناظم و شاعر تفاوت قائل شده (ص ۲۹)، معتقد است که ابوالاسود آن طور که باید محیط اجتماعی و سیاسی خود را بازگو نکرده است، حال آنکه در زمان او حوادثی رخ نموده‌که هریک سرآغاز رشتهٔ عمده‌ای از تاریخ سیاست و عقیده در جهان اسلام بوده است: رحلت حضرت پیامبر (ص)، فتوحات اسلام، حوادث مربوط به عثمان، نزاع میان امام علی (ع) و معاویه، جنگ صفین و جمل، ظهور خوارج، آغاز و انجام خلافت امام حسن (ع)... و دهها ماجرای عظیم دیگر هیچ یک در شعر ابوالاسود انعکاس آشکاری ندارد و گویا به همین جهات است که تا آن تاریخ (۱۹۵۴ م) کسی به فکر چاپ این *دیوان* نیفتاده بود (ص ۳۲ ـ ۳۳).

میان آنچه به صورت *دیوان* ظاهراً توسط ابن‌جنی(ح ۳۲۱ ـ ۳۹۲ ق)، گرد آمده و آن مجموعه روایات و اشعاری که در منابع دیگر و خاصه ابوالفرج اصفهانی نقل شده، اختلاف فاحشی به چشم می‌خورد. یک بررسی اجمالی *دیوان* نشان می‌دهد که بیشتر موضوعات آن، مسائل عادی شاعران و بیشتر شعر مناسبات است و درعوض شعر سیاسی و دینی در آن اندک آمده است: یک‌باردوستی به نام حارث نسبت به امیرالمؤمنین بی‌حرمتی روا داشته بود، ابوالاسود در پاسخ او دو بیت سرود (ص ۱۳۳)، اما همین حارث او را به فرار از جنگ جمل متهم کرده بود (همانجا، نیز نک: ۱۳۴ ـ ۱۳۵، دفاع ابوالاسود از خود) و نیز همو بود که به وی پیشنهاد کرده بود از دیوان، سهمی بگیرد و او نپذیرفته بود (ابوالفرج، ۳۲۳/۱۲ ـ ۳۲۴)؛ بار دیگر به دنبال شهادت امیرالمؤمنین (ع)، شعری خطاب به معاویه می‌پردازد و در آن وی را به قتل امام (ع) متهم می‌کند (۱۷۴ ـ ۱۷۵). این شعر هم بنابر آنچه از زندگی و رفتار صلح‌جویانهٔ ابوالاسود می‌شناسیم و هم به سبب شامل بودن بر ترکیبات و معانی سادهٔ کلیشه‌ای (قتلتم خیر من رکب المطایا، همین معنی در ۳ بیت تکرار شده)، کاملاً مجعول به نظر می‌آید. باری دیگر به خاندان همسرش بنی قشیر می‌تازد و از شیفتگی خود نسبت به امام علی (ع) و خاندان رسالت، بر خویشتن می‌بالد (ص ۱۷۶ ـ ۱۷۹). پیش از این دیدیم که پلا در صحت انتساب این شعر نیز به ابوالاسود اندکی تردید دارد. خلاصه، دو مرثیه، یکی در شهادت امام حسین (ع) (ص ۱۸۰ ـ ۱۸۱، شامل ۹ بیت) و دیگری برای شهیدان کربلا (ص ۱۸۲، شامل ۷ بیت) در *دیوان* آمده است. این است مجموعهٔ اشعار سیاسی و دینی او در *دیوان*. اما در عوض، در ۸ قطعه از امیران، یا دوستانی که به مقامی رسیده‌اند، طلب یاری می‌کند (گله از دوستی که بر روستای جی حکم می‌راند: ۱۰۹؛ تقاضا از دوستی دیگر در همانجا: ۱۲۲؛ تقاضا از حصین،عامل عبیدالله برمیسان: ۱۳۹ ـ ۱۴۲؛ گله از کاتب ابن عامر که تقاضایش را برنیاورده: ۱۵۷؛ گله از ابن عامر: ۱۵۸؛ طلب مساعدت از عامل عبیدالله در جندی شاپور: ۱۶۴ ـ ۱۶۵؛ طلب مساعدت از عبیدالله: ۱۶۷، نیز ۱۶۸ ـ ۱۶۹). موضوع ۳ قطعهٔ دیگر، ماده شتر شیردهی است که می‌خواستند از چنگ او به درآورند و یا او خود می‌خواسته بخرد (ص ۱۱۰ ـ ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۷۲ ـ ۱۷۳).

دربارهٔ ابوالاسود نکته‌ای نقل کرده‌اند از این قرار که کسانی شب هنگام او را به سنگ می‌زدند و ادعا می‌کردند که خداوند به سنگش می‌زند. وی در پاسخ می‌گفته: اگر خداوند می‌زد، خطا نمی‌کرد. این ماجرا نخست میان او و بنی قشیر رخ داد (ابوالفرج، ۳۱۸/۱۲ ـ ۳۱۹)، اما همین موضوع سنگ اندازی و گاه جواب او، موضوع ۴ قطعه شعر در *دیوان* او شده است (ص، ۱۴۸ ـ ۱۵۰) که به احتمال قوی همه جعلی است. موضوع و معانی تکراری، مانند آن احوالی که در موضوعهای ماده شتر و همین سنگ‌اندازی همسایگان دیدیم، به

روشنی نشان می‌دهد که بیشتر این اشعار، از روی شعری که احتمالاً از آن خود ابوالاسود بوده، گرته برداری شده و سپس به وی منسوب گردیده است.

اما موضوعی که بخش اعظم *دیوان* او را فرا گرفته و در آن، به گمان ما بیش از همه شعر ساختگی داخل شده، همانا موضوع زن است: در دو قطعه (ص ۱۲۰ ـ ۱۲۱، ۱۶۳) از سلمیٰ خواستگاری می‌کند و مورد ملامت قرار می‌گیرد؛ در یک قطعه (ص ۱۹۴ ـ ۱۹۵) از دختری جوان خواستگاری می‌کند و عموی دختر مانع می‌شود؛ باز در دو قطعهٔ دیگر که در ذیل *دیوان* آمده (ص ۲۰۶ ـ ۲۰۸)، از دختری در عبد قیس تقاضای زناشویی می‌کند و این بار پسرعم دختر مانع می‌شود. بدیهی است که پیری ابوالاسود در همهٔ این اشعار مانع اصلی ازدواج اوست، از این رو پیداست که باید اشعاری در باب پیری نیز سروده شود (ص ۱۹۵ ـ ۱۹۷، قطعات). قطعاتی که برای زنش فاطمه از بنی قشیر و کنیزکی به همین نام سروده (ص ۱۵۸ ـ ۱۶۳)، باز همه معانی مشترکی دارند. در همهٔ این اشعار زنان او را ملامت می‌کنند و او گلـه سر می‌دهد. قطعهٔ اول و دوم، با عبارت «افاطم مهلاً بعض...» آغاز می‌شوند که تقلید ناشیانه‌ای از بیتی در معلقهٔ امرؤالقیس است. نیز آنچه وی برای زن دیگرش سکن سروده (ص ۱۱۴ ـ ۱۲۰)، به نظر بلاشر (III/508) کاملاً جعلی است، زیرا الفاظ و معانی بدوی آنها، با احوال ابوالاسود شهرنشین مغایرت دارد. علاوه بر این، وی ۶ قطعهٔ دیگر دربارهٔ کنیزکان و گاه رابطهٔ آنان با غلامانش دارد (ص ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۶، ۱۸۷ ـ ۱۸۸، ۱۹۷).

نکتهٔ قابل ذکر دیگر آنکه اولاً مجموعهٔ اشعاری که خارج از *دیوان* او پراکنده است واینک در ذیل *دیوان* گردآوری شده است (۴۶ قطعه در چاپ دجیلی)، تقریباً هم حجم خود *دیوان* است (۶۷ قطعه)؛ ثانیاً در این مجموعه اشعار سیاسی، یا آنها که به نحوی با امیران رابطه دارند، نسبت به *دیوان* بیشتر است: وی که کاتب ابن عباس در بصره است، او را در قطعه شعری نصیحت می‌کند (ص ۲۱۳ ـ ۲۱۴)؛ با ابن ابی بکره دیدار می‌کند (ص ۲۱۴)؛ زیاد که والی خراج بصره است، نزد امام علی (ع)، از وی که ولایت شهر را برعهده دارد، بدگویی می‌کند و او شعری در پاسخ می‌سراید (ص ۲۱۵ ـ ۲۱۶)؛ تکرار همین موضوع (ص ۲۱۶ ـ ۲۱۷)؛ شعری خطاب به زیاد (ص ۲۱۸)؛ از زیاد که عامل عراق شده، تقاضایی می‌کند و او نمی‌پذیرد (ص ۲۱۹)؛ از زیاد عذر می‌خواهد و زیاد نمی‌پذیرد (ص ۲۲۰)؛ ابن زبیر، چنانکه گذشت، مردی ملقب به قباع را بر بصره می‌گمارد، ابوالاسود خطاب به ابن‌زبیر آن عامل را هجا می‌گوید (ص ۲۲۰ ـ ۲۲۱). این شعر به نظر پلا آخرین شعری است که از او می‌شناسیم؛ بر معاویه وارد می‌شود و مورد استهزای او قرار می‌گیرد (ص ۲۲۱ ـ ۲۲۲)؛ با طلحه و زبیر دیدار می‌کند و پس از ملاقات با عایشه در جنگ جمل، رجزی می‌سراید (۳ مصراع، ص ۲۳۰)؛ زیاد را نفرین می‌کند (ص ۲۴۱).

بر بسیاری از این اشعار و نیز بر قطعات حکمت‌آمیزی که به وی نسبت داده شده (ص ۲۲۵ ـ ۲۳۱)، هیچ اعتمادی نمی‌توان کرد و لازم است هنگام استناد به آنها، جانب احتیاط فرو گذاشته نشود. *دیوان* ابوالاسود، به قول ابن ندیم (ص ۱۷۹) یک بار توسط اصمعی و بار دیگر توسط ابوعمروشیبانی گردآوری شده، اما هر دو روایت از میان رفته است و آنچه اینک موجود است، نسخه‌ای است که به قول مصححان، روایت ابن‌جنی است. راست است که در پایان نسخهٔ خطی نام ابن‌جنی مذکور است (ص ۲۰۰) و در *دیوان* (ص ۱۸۸) نیز یک بار «قال ابوالفتح جنی» آمده، اما در میان آثار ابن جنی هیچ‌جا به چنین اقدامی اشاره نشده است.

نمی‌دانیم چرا نسخهٔ منسوب به ابن‌جنی و نسخه‌های دیگر، در یک سال (۱۹۵۴م) و در یک شهر (بغداد) توسط دو محقق، یکی آل یاسین و دیگری دجیلی به چاپ رسیده است. جالب آنکه، آنچه این دو محقق از اشعار پراکندهٔ شاعر گردآورده‌اند، تقریباً مشابه است. تنها تفاوت اساسی میان این دو چاپ آن است که آل یاسین به مقدمه‌ای کوتاه و وصف نسخه‌ها بسنده کرده، حال آنکه دجیلی شرح حالی بسیار مفصل (در ۱۰۶ صفحه) از ابوالاسود نوشته و در آن به بررسی همهٔ جوانب شخصیت و زندگی او پرداخته است. این بررسیها که اساساً چیزی جز تکرار منابع کهن و متأخر نیست، دچار این عیب بزرگ است که جنبهٔ تاریخی مصادر در آنها ملحوظ نگشته و ناچار از اعتبار نتایج به دست آمده، کاسته شده است (دربارهٔ نقد چاپ دجیلی، نک: دهان، *مجلة المجمع العلمي العربي*، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م).

اعتبار اجتماعی ابوالاسود: راست است که امروز در بیشتر روایات و اشعار منسوب به ابوالاسود به چشم تردید می‌نگریم و بیشتر محققان شعر او را فاقد هرگونه اعتبار هنری می‌پندارند، اما از همان روزگاری که منابع به تحقیق دربارهٔ او پرداخته‌اند، اهمیتی همه جانبه برای وی قائل شده‌اند. از ابن سلام، ابن‌سعد، جاحظ، ابن‌قتیبه و ابن‌عبدربه گرفته تا منابع سدهٔ ۱۹م همه، بسیاری از سخنان حکمت‌آمیز و کلمات قصار او را نقل کرده‌اند. همهٔ منابع و به خصوص کتب رجال، ثقه بودن او را در روایت حدیث تأیید کرده‌اند. جاحظ (*البخلاء*، ۴۴/۱، *البرصان*، ۱۲۲، ۲۷۹، *البیان*، ۲۵۸/۱) و بسیاری دیگر، او را در شمار مشاهیر و اشراف طبقه‌ای چند قرار داده‌اند: شاعران و هوشمندان، ظریفان، بخیلان، لنگان... و به خصوص بزرگان اهل تشیع، و دربارهٔ هریک از این معانی، انبوهی روایت و داستان نکته‌آمیز نقل کرده‌اند. ابوالطیب لغوی (ص ۹) در عربی دانی او اغراق کرده، می‌گوید، وی قادر بود به هر لغتی (مراد لهجه‌های قبایل مختلف است) سخن گوید.

دربارهٔ شعردانی او نیز چند روایت موجود است: ابن‌عباس که خود از داناترین مردم به شعر عرب بود، از او می‌خواهد تا بهترین شعر را معرفی کند (ابوالفرج، ۵/۱۱). جای دیگر (همو، ۳۷۶/۱۶) در حضور حضرت امیرالمؤمنین (ع) دربارهٔ بهترین شعر اظهار نظر می‌کند و نیز یغموری (ص ۸) به نقل از ابن اعرابی او را یکی از چهار فصیح عرب به شمار آورده است.

آنچه بر اعتبار او می‌افزاید، انبوه شواهد شعری است که در معتبرترین آثار ادبی عرب از او نقل شده است: سیبویه، ۳ بار (نک‍: فهرست *الکتاب*)، ابن‌درید، ۲ بار (۱/۱۲۱،۲۰۲)، جاحظ، ابن‌قتیبه، مبرد، بحتری و همهٔ منابع پس از آنان، بارها به اشعار و سخنان ظریف یا حکمت‌آمیز او استشهاد کرده‌اند. حتی یکی از مصراعهای او، ضرب المثلی معروف شده‌است (نک‍: راغب اصفهانی، ۳/۳۶۷؛ میدانی، ۱/۳۰۶).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ابشیهی، محمدبن احمد، *المستطرف*، قاهره، ۱۳۰۶ ق؛ ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن انباری، محمدبن قاسم، *الاضداد*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *تذکرة الخواص*، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابن حبیب بغدادی، محمد، *مختلف القبائل و مؤتلفها*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن درید، محمدبن حسن، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن سلام، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقدالفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی بن حسین، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، به کوشش ماکس گرونتر، لیدن، ۱۹۰۰م؛ همو، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *کتاب الجمع بین رجال الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابن ماکولا، علی بن هبةالله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش زوزانادیوالد ـ ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶م؛ ابواحمد عسکری، حسن بن عبدالله، *المصون فی الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۸۴م؛ ابوالاسود دؤلی، *دیوان*، به کوشش عبدالکریم دجیلی، بغداد، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۴م؛ ابوبشر دولابی، محمدبن احمد، *الکنی والاسماء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ ق؛ ابوحاتم سجستانی، محمدبن سهل، *المعمرون والوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابوحیان توحیدی، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۴۴-۱۹۶۴؛ ابوالطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریة؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الاوائل*، دمشق، ۱۹۷۵م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ *الامامة والسیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷م؛ امین، احمد، *ضحی‌الاسلام*، قاهره، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۵م؛ بحشل، اسلم بن سهل، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ ق/ ۱۹۲۸م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۲، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ عاشر افندی استانبول، شم ۵۹۸؛ همان، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ همان، ج ۳، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ همان، ج ۴(۱)، به کوشش ماکس شلوزینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۷۱م؛ همان، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن والمساوی*، بیروت، دارصادر؛ ثقفی، ابراهیم ابن محمد، *الغارات*، به کوشش عبدالزهرا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری بک وعلی جارم بک، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *البرصان والعرجان*، به کوشش محمد موسی خولی، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ همو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵م؛ حصری قیروانی، ابراهیم بن علی، *جمع الجواهر*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دجنی، فتحی عبدالفتاح، *ابوالاسود الدؤلی*، کویت، ۱۹۷۴م؛ دجیلی، عبدالکریم، مقدمه بر دیوان (نک‍: هم‍ ابوالاسود)؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *محاضرات الادباء*، بیروت، ۱۹۶۱م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زریاب خویی، عباس، «ابوالاسود الدؤلی»، *بزم آورد*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ زمخشری، محمود بن عمر، *ربیع‌الابرار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۴۰۰ ق؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ سیبویه، عمروبن عثمان، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهرا حسینی، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ همو، *الفصول المختارة من العیون والمحاسن*، نجف، المطبعة الحیدریة؛ سیرافی، حسین بن عبدالله، *اخبار النحویین والبصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، ۱۳۵۴ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فوک، یوهان، *العربیة*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ قاضی عبدالجبار، *فرق وطبقات المعتزلة*، به کوشش علی سامی نشّار وعصام‌الدین محمدعلی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ کشی، محمدبن عمر، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶م؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۴۰۱ ق؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶م؛ همو، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج، *الکنی والاسماء*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ مفید، محمدبن محمد، *الجمل*، نجف، ۱۹۶۳م؛ میدانی، احمدبن محمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة؛ ناصف، علی نجدی، *سیبویه پیشوای نحویان*، ترجمهٔ محمد فاضلی، مشهد، ۱۳۵۹ ش؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نصربن مزاحم منقری، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نووی، محیی‌الدین، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ واقدی، محمدبن عمر، *کتاب المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس*، مختصر المقتبس محمدبن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; EI[1]; Février, J., *Histoire de l'écriture*, Paris, 1959; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beyrouth, 1961; Ibrahim Mustafa, M., "Le Premier grammairien arabe", *Actes du XXI[e] congrés international des orientalistes*, Paris, 1949; Nöldeke, Th., "Über den Dîwân des Abû Tâlib und den des Abû 'l'aswad Adduali" ZDMG, Leipzig, 1864, vol. XVIII; Pellat, Ch., *Le Milieu basrien et la formation de Ğahiz*, Paris, 1953.

آذرتاش آذرنوش

اَبو اَعْوَرِ سُلَمی، عمروبن سفیان بن سعید، از سرداران مشهور معاویه در جنگ صفین و از فاتحان شهرهای مصر و شام. ابواعور به تیرهٔ بنی ذَکوانِ سُلَیم نسب می‌برد (کلبی، ۴۰۶ ـ ۴۰۷؛ ابن قتیبه، ۴۶۷). پدرش که هم پیمان حرب بن امیّه بود، در جنگ اُحد در صف مشرکان حضور داشت و گفته‌اند همو بود که نخستین کس از مسلمانان را به شهادت رساند (واقدی، ۲۶۶/۱؛ ابن سعد، ۶۶/۲، ۵۶۲/۳).

تاریخ تولد ابواعور دانسته نیست. برخی گفته‌اند که او صحبت پیامبر را دریافته وازآن حضرت روایت کرده است (یحیی، ۴۳/۳؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۱۰۹/۴؛ ابن حجر، ۵۴۰/۲)؛ برخی دیگر گفته‌اند که او در دوران جاهلیت می‌زیسته و محضر پیامبر را در نیافته و از این رو روایات او از پیامبر «مرسل» است (ابن ابی حاتم، ۲۳۴/۳؛ ابن اثیر، همانجا). همچنین به نقل برخی مآخذ او در جنگ حنین، در حالی که مسلمان نبود، شرکت داشت و پس از آن اسلام آورد (ابن عبدالبر، ۱۶۰۰/۴؛ ابن اثیر، همان، ۱۳۸/۵).

برپایهٔ اخباری که طبری (۴۳۸/۳) از سیف بن عمر روایت می‌کند، در ۱۳ ق که ابوعبیده شام را فتح می‌کرد، ابواعور یکی از سرداران او بود و نیز همو بود که طبریه را فتح کرد (همو، ۳۹۶/۳، ۴۴۰، ۴۴۲ ـ ۴۴۴). براساس گزارشهای دیگر، وی در جنگ عمّوریه به سال ۲۳ ق سردار سپاه شام بود و در ۲۶ ق نیز در فتح قبرس شرکت داشت (بسوی، ۳۰۷/۳؛ ابو زرعه، ۱۸۴/۱؛ ابن عساکر، ۴۶۵/۱۳). بنابر روایتی (طبری، ۳۶۷/۴) به سال ۳۵ ق، شورشیان مصری که نظر مساعد عثمان را نسبت به شکایات خود جلب کرده بودند و به دیارشان باز می‌گشتند، در راه به ابو اعور که بر شتر عثمان سوار بود، برخوردند و به وی بدگمان شدند و چون او را تفتیش کردند، به نامه‌ای دست یافتند که در آن عثمان، حاکم مصر را به مجازات سخت شورشیان دستور داده بود (نیز نک: نویری، ۴۸۵/۱۹). با اینهمه روایات دیگری در دست است که نشان می‌دهد، حامل نامه غلام عثمان بود (نک: *الامامة والسیاسة*، ۳۷/۱؛ بلاذری، ۶۵/۵ ـ ۶۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۶۸/۳). در خبری که ابن عساکر (۴۶۶/۱۳) آورده است، پس از انعقاد صلح میان معاویه و امام حسن (ع)، امام برخی از یاران معاویه مانند عمروعاص و ابواعور را سخت مورد انتقاد قرار داد و ابواعور را از کسانی خواند که پیامبر آنان را لعن کرده است، اما در گزارش ابن جوزی از این ماجرا (ص ۲۰۰ ـ ۲۰۵) نامی از او دیده نمی‌شود.

به هر روی، ابواعور تا آغاز جنگ صفین نزد معاویه بود و پس از آن فرماندهی گروهی از سپاه شام برای جنگ با سپاه علی (ع) در صفین را برعهده داشت (نصر بن مزاحم، ۱۵۲ ـ ۱۵۳، ۲۱۳؛ بلاذری، ۲۹۸/۲؛ طبری، ۵۶۶/۴). ابواعور پس از ورود به عراق، آبشخور فرات را در محاصره گرفت و اجازهٔ استفاده از آن را به سپاه کوفه نداد، اما سرانجام کوفیان برآنان پیروز شدند و آبشخور را تصرف کردند (خلیفه، ۲۱۹/۱؛ دینوری، ۱۶۷ ـ ۱۶۸؛ طبری، ۵۷۱/۴؛ مسعودی، ۳۷۵/۲). ابواعور در طول روزهای جنگ نیز چندبار با تنی چند از سرداران سپاه کوفه درگیر شد (نصر بن مزاحم، ۳۲۸، ۳۳۶ ـ ۳۳۷؛ بلاذری، ۳۰۳/۲؛ دینوری، ۱۷۴، ۱۷۶؛ طبری، ۵۷۴/۴)، اما چون شکست در لشکر شام افتاد و به نیرنگ عمروبن عاص، قرآنها برنیزه شد و دو سپاه به حکمیت دعوت شدند، ابو اعور نیز از آنان بود که قرآن برسر نهاد و دو سپاه را به حکمیت فرا خواند (دینوری، ۱۸۹).

ابواعور به هنگام نوشتن صلح نامه در پایان جنگ، به پیش انداختن نام علی (ع) برمعاویه و نامیدن او به لقب «امیر المؤمنین» اعتراض کرد و نزاعی که برسر این موضوع در گرفت، سرانجام با مداخلهٔ علی (ع) و توضیح او پایان یافت (یعقوبی، ۱۸۹/۲) و چون صلح نامه نوشته شد و کسانی از دو سپاه برآن شهادت دادند، ابواعور نیز از جانب سپاه شام، یکی از گواهان بود (نصر بن مزاحم، ۵۰۶ ـ ۵۰۷؛ بلاذری، ۳۳۵/۲؛ طبری، ۵۴/۵).

پس از پایان جنگ صفین معاویه که به تسخیر مصر چشم داشت، سرداران خود را بدان کار فرا خواند و رأی آنان را در این زمینه جویا شد (همو، ۹۸/۵). با آنکه ابواعور، مانند بیشتر سرداران با این پیشنهاد موافق نبود (بلاذری، ۴۰۰/۲)، در لشکرکشی به سوی مصر به سرکردگی عمروعاص شرکت جست (طبری، ۱۰۵/۵؛ مسعودی، ۴۰۹/۲). از این پس، از زندگی و یا مرگ او گزارشی در دست نیست.

ابو اعور از دشمنان سرسخت امام علی (ع) بود، چنانکه گفته‌اند امام پس از جنگ صفین، او و برخی دیگر از یاران معاویه را در قنوت نماز لعن می‌کرد (یحیی بن معین، همانجا؛ بلاذری، ۳۵۱/۲ ـ ۳۵۲؛ طبری، ۷۱/۵).

مآخذ: ابن ابی حاتم، محمدبن ادریس، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۵ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *تذکرة خواص الأئمة*، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمدبجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، دمشق، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ *الامامة والسیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ همو، همان، ج ۵، به کوشش گوتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ نصربن مزاحم منقری، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۵م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

علی بهرامیان

اَبو اَغْلَب، نک: ابن اغلب.

اَبو اُمامهٔ باهِلی، صُدَیّ بن عجلان بن وهب از قبیلهٔ قیس عیلان (د ۸۶ ق/ ۷۰۵م)، از صحابهٔ پیامبر (ص). در سالهای عمر او اختلاف است. از خود وی نقل کرده‌اند که در حجة‌الوداع (۱۰ ق/ ۶۳۱م) ۳۰ ساله بوده (نک: بخاری، ۲(۲)/۳۲۶؛ ابوزرعه، ۲۳۸/۱) و بر این اساس می‌بایست به هنگام مرگ حدود ۱۰۶ سال داشته باشد، اما برخی دیگر از منابع عمر او را ۹۱ سال دانسته‌اند (مثلاً ابن قتیبه، ۳۰۹؛ قس: ابن سعد، ۷(۲)/۱۳۲). در اینکه ابوامامه چه وقت مسلمان شده، اطلاع دقیقی در دست نیست و تعدد کسانی از صحابه که کنیهٔ ابوامامه داشته‌اند، عامل مؤثری در خلط مطالب بوده است. ابوالفتوح رازی آورده که ابوامامه نامی را به اسارت حضور پیامبر (ص) آوردند و رسول اکرم او را، بی‌آنکه فدیه بدهد یا مجبور به پذیرفتن اسلام شود، آزاد کرد. ابوامامه به اختیار خود اسلام آورد و از فرستادن آزوقه از یمامه برای کفار مکه خودداری کرد، ولی پیامبر (ص) او را از این کار نهی نمود (۱۷۶/۹-۱۷۷) و مأمورش ساخت تا میان قبیلهٔ خود رود و آنان را به اسلام دعوت کند. ابوامامه پس از تحمل رنج فراوان، در این مأموریت توفیق یافت و قوم او دین اسلام را پذیرفتند (حاکم نیشابوری، ۶۴۱/۳-۶۴۲). طبرانی، با سندی ضعیف، آورده که وی در جنگ احد شرکت داشته است (نک: ابن حجر، ۱۸۲/۲)، ولی از شرکت او در دیگر غزوات و سرایا اطلاعی در دست نیست، جز اینکه او خود اظهار داشته که در «بیعة الرضوان» (۶ ق) حاضر بوده است (ابن عساکر، ۱۱۰/۵-۱۱۱). وی مدتی در مصر اقامت گزید (ابن عبدالبر، ۱۶۰۲/۴) و همچنین چندی در دمشق و بیت‌المقدس ساکن شد تا اینکه به حمص رفت و بنا بر مشهور همانجا در قریهٔ دُنْوه درگذشت (ابن عساکر، ۱۰۹/۵، ۱۱۶).

در مورد نقش ابوامامه در جریان صفین، طوسی (ص ۶۵-۶۶) آورده است که معاویه بر او نگهبان گمارده بود تا مبادا از اردوی شام بگریزد و به علی (ع) بپیوندد. ابن حبیب (ص ۲۸۹، ۲۹۱)، ابن قتیبه (همانجا) و ابن منجویه (۳۲۰/۱) او را از یاران علی (ع) در آن جنگ معرفی کرده‌اند، اما شواهد تاریخی دلالت بر این دارد که ابوامامه در جنگ صفین از یاران علی (ع) نبوده است، بلکه پیش از شروع جنگ، او و ابوالدرداء نزد معاویه رفتند و سابقهٔ حضرت علی (ع) را در اسلام و سزاوارتر بودن او را به خلافت به وی گوشزد کردند. معاویه خواهان استرداد قاتلان عثمان شد و آن دو به میانجیگری نزد علی (ع) آمدند، ولی چون به نتیجه نرسیدند، بازگشتند (نصربن مزاحم، ۱۹۰). یک بار هم ابوامامه حامل نامه‌ای از طرف معاویه به حضرت علی (ع) بود که آن حضرت نیز پاسخ را به ابوامامه داد تا به معاویه برساند (ابن ابی الحدید، ۱۸۵/۱۵، ۱۸۷). بدیهی است که این میانجیگری و سفارت را نمی‌توان دلیلی بر شرکت ابوامامه در جنگ صفین و قرینه‌ای بر یاری وی از علی (ع) دانست، هر چند که معترف بودن وی به حقانیت حضرت علی (ع) را می‌رساند (برای نمونه‌ای دیگر از این دست، نک: مجلسی، ۱۷۹/۴۲-۱۸۰). قطع نظر از رابطهٔ او با معاویه، به طوری که از قراین بر می‌آید، ابوامامه ارتباط خود را با دیگر سران بنی‌امیه نیز حفظ می‌کرد. چنانکه وقتی خالدبن یزید بن معاویه والی حمص بیمار شد، از او عیادت کرد (ابن عساکر، ۱۱۴/۵) و چون مهلّب بن ابی صفره سرهای بریدهٔ بزرگان ازارقه (= فرقه‌ای از خوارج) را به شام فرستاد و آن سرها را در دمشق به معرض تماشا قرار دادند، ابوامامه سخنانی در ذم و قدح خوارج بیان داشت (همو، ۱۰۷/۵). همچنین پس از مرگ عبدالملک، به دیدن پسرش ولید که جانشین پدر شده بود، رفت (بخاری، همانجا).

ابوامامه و حدیث: ابوامامه از جمله اصحابی است که روایات و احادیث زیادی از پیامبر نقل کرده‌اند، چنانکه بر اساس رقمی که نووی به دست داده، در کتب معتبر بالغ بر ۲۵۰ حدیث نبوی از طریق او نقل شده است که از آن میان تنها ۵ حدیث را بخاری و ۳ حدیث را مسلم در صحیح خود آورده‌اند. گفتنی است که حدیث او بیشتر نزد شامیان رواج داشته است (نووی، ۱(۲)/۱۷۶؛ برای بررسی احادیث او، نک: طبرانی، ۱۰۶/۸-۱۸۱؛ مزی، ۱۶۱/۴-۱۸۴). وی علاوه بر روایت مستقیم از حضرت رسول (ص) از برخی صحابه چون: علی (ع)، عمر، عثمان، ابوعبیده، معاذ، ابوالدرداء، عبادة بن صامت و دیگران حدیث شنید. از جمله کسانی که از او روایت کرده‌اند، سُلَیم بن عامر، ابوغالب حَزَوَّر، شرحبیل بن مسلم، حمیدبن ربیعه، محمدبن زیاد، رجاءبن حیوة، خالدبن معدان، سلیمان بن حبیب، ابوادریس خولانی، سالم‌بن ابی جعد (ابن ابی حاتم، ۲(۱)/ ۴۵۴؛ نووی، همانجا) را می‌توان یاد کرد.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبّر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو، لیدن، ۱۹۱۸م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم (۵) ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹م؛ ابن منجویه، احمدبن علی، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۶ ش؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، وزارة الاوقاف؛ طوسی، محمدبن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة.

عبدالامیر سلیم

اَبوأَیّوبِ اَنصاری، خالدبن زید بن کُلَیب بن نجار (د ۵۲ ق/ ۶۷۲م)، از صحابهٔ پیامبر اکرم (ص) و از اصحاب امام علی (ع). او به

نجار که وابسته به قبیلهٔ مشهور خزرج بود، نسب می‌برد. مادرش دختر سعدبن قیس بن عمرو بن امرؤالقیس و همسرش دختر زید بن ثابت بود (ابن سعد، ۴۸۴/۳؛ ابن عبدالبر، ۴۲۴/۲). به گفتهٔ ابن سعد (همانجا) او پسری به نام عبدالرحمن داشته که نسلی از او باقی نمانده است. همگان گفته‌اند که ابوایوب یکی از هفتاد تنی بود که در بیعت دوم عقبه با پیامبر (ص) عهد بستند که دست از حمایت وی برندارند (همانجا؛ ابن اثیر، *اسد الغابة*، ۸۰/۲). نصربن مزاحم او را یکی از بزرگان انصار و از شیعیان امام علی (ع) دانسته است (ص ۳۶۶). ۱۵۰ حدیث به ابوایوب نسبت داده شده، اما بخاری و مسلم فقط بر ۷ حدیث روایت شده از او، اتفاق دارند (نووی، ۱(۲)/۱۷۷).

در میان راویان او از ابن عباس، بُراءبن عازب، جابربن سمرة، مقدام بن معدی کرب، ابوامامهٔ باهلی، زیدبن خالد جُهَنی و شماری دیگر از صحابه یاد شده است. جمعی از تابعین نیز مانند سعیدبن مسیب و عروة بن زبیر و عبدالله بن حنین از او حدیث شنیده‌اند (همانجا). مزّی (۶۷/۸-۶۸) فهرستی از نام راویان او را آورده است. ابوایوب را شاعری توانا نیز دانسته‌اند (امین، ۲۸۳/۶). شاید نسبت شاعری به او، به سبب اشعاری باشد که در نبرد صفین و نیز بعدها در جواب نامهٔ معاویة بن ابی سفیان، سروده است (نک: ابن اعثم، ۴۸/۳-۴۹؛ ابن ابی الحدید، ۴۴/۸-۴۵).

آنچه ابوایّوب را در چشم مسلمانان بزرگ ساخته، فرود آمدن پیامبر (ص) به منزل او ــ به رغم اصرار بسیار دیگران ــ پس از هجرت به مدینه بوده است. از این رو مورخان به اتفاق از او به عنوان مهماندار پیامبر (ص) یاد کرده‌اند (ابن هشام، ۱۴۱/۲؛ ابن سعد، همانجا). به گفتهٔ بلاذری (فتوح، ۲۰)، پیامبر اسلام (ص) ۷ ماه، تا اتمام ساختمان مسجد و منزل، در خانهٔ وی سکنی گزید. مسعودی (۲۸۰/۲) این مدت را ۱ ماه و حلبی (۶۴/۲)، ۱۲ ماه و به قولی ۷ ماه ذکر کرده است.

ابوایوب در همهٔ غزوات پیامبر (ص) شرکت داشت و مورخان او را از حاضران در بدر و احد و خندق دانسته‌اند (ابن هشام، ۱۰۰/۲). وی تنها یک بار، از آن رو که فرماندهی سپاه مسلمانان را مرد جوانی برعهده داشت، از شرکت در جنگ طفره رفت و پس از آن پیوسته از این کار نادم بود (ابن سعد، ۴۸۵/۳). از خلال متون تاریخی، روح اطاعت، وفاداری و احترام خاص او به پیامبر (ص) مشهود است (برای نمونه، نک: ابن هشام، ۱۴۴/۲؛ ابن سعد، ۱۲۶/۸). به روایت ابن هشام (۱۷۵/۲) وی به امر پیامبر (ص) در اخراج منافقانی که در مسجد مدینه، مسلمانان را استهزا می‌کردند و برخی از آنان از خویشان وی بودند، پیش‌قدم شد. بر اساس بعضی روایات، آیه‌ای از *قرآن* (نور/ ۱۲/۲۴) در حادثهٔ إفک، اشاره به مدح ابوایّوب و همسرش دارد (ابن هشام، ۳۱۶/۳؛ طبری، ۶۱۷/۲). بخاری (۶۶/۱) او را از جملهٔ پنج تن از انصار می‌شمارد که در زمان پیامبر اکرم (ص) به جمع‌آوری *قرآن* پرداختند. به گفتهٔ خطیب بغدادی (ص ۱۱۸-۱۱۹) ابوایوب فقط برای استماع حدیث «ستر المؤمن» از عقبة بن عامر، متحمل مشقت سفر از مدینه به مصر شد.

ابوایوب پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) همراه با ۱۱ صحابی دیگر، به دفاع از خلافت و وصایت علی بن ابی‌طالب (ع) برخاست (برقی، ۶۳، ۶۶). از این رو ابن اثیر (*اسدالغابة*، ۱۴۳/۵) وی را از خواص اصحاب علی (ع) شمرده است. به هنگام محاصرهٔ خانهٔ عثمان توسط مخالفان، مسلمانان نماز را به امامت ابوایوب در مسجد مدینه برپا می‌داشتند (طبری، ۴۲۳/۴) و همو در زمرهٔ شهودی بود که در آن روزها از عثمان پیمان گرفتند تا از آن پس بر طبق کتاب خدا و سنّت پیامبر (ص) عمل کند (نک: بلاذری، *انساب*، ۵۵۳/۴). او پس از قتل عثمان از نخستین کسانی بود که دست بیعت به علی (ع) داد و انصار را بدان ترغیب کرد (یعقوبی، ۱۷۸/۲). ابوایوب در تمام جنگهایی که علی (ع) در آنها درگیر شد، حضور داشت (ابن عبدالبر، ۴۲۵/۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۴۵۹/۳)، اما ابن سعد تنها نهروان (۴۸۴/۳) و واقدی، صفین را ذکر کرده است (ابن حبیب، ۲۹۱).

رشادتهای اعجاب‌انگیز ابوایوب را همه یاد کرده‌اند (مثلاً نک: ابن اعثم، ۴۸/۳-۵۰). در نبرد نهروان، علی (ع) وی را به فرماندهی سواره نظام گماشت و پیش از شروع جنگ، او را برای احتجاج با خوارج و نصیحت آنان فرستاد (دینوری، ۲۰۷، ۲۱۰) و هنگامی که از وی پرسیده شد: با اینکه از صحابهٔ بزرگ پیامبری، چگونه در رکاب علی (ع) بااهل قبله قتال می‌کنی؟ پاسخ داد: رسول خدا (ص) از ما پیمان گرفت که به همراهی علی (ع) با ناکثین و قاسطین و مارقین نبرد کنیم (اسکافی، ۳۷؛ کشی، ۱۷۲/۱-۱۷۳؛ ابن منظور، ۳۴۰/۷؛ ذهبی، ۴۱۰/۲). او همچنین در ۳۵ ق همراه با گروهی در کوفه شهادت داد که حدیث غدیر را از پیامبر (ص) شنیده است (ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۶/۵، ۲۰۵). وی پس از نهروان از سوی علی (ع) به امارت مدینه گماشته شد (بلاذری، همان، ۳۸۲/۲)، اما بعد از آنکه معاویه در ۴۰ ق، بُسربن ابی ارطاة را با ۳۰۰۰ مرد جنگی به حجاز فرستاد، ابوایوب مدینه را رها کرد و در عراق به علی (ع) پیوست. بُسر پس از هجوم به مدینه و اشغال شهر، خانهٔ او را به آتش کشید (طبری، ۱۳۹/۵؛ ثقفی، ۶۰۲/۲-۶۰۴).

ابوایوب پس از شهادت علی (ع) بار دیگر برای جنگ به سرحدّات رفت. طبری (۲۳۲/۵) آورده است که یزیدبن معاویه در ۴۹ ق به قصد جنگ با رومیان رهسپار شد و ابوایوب انصاری را که سالخورده بود، به همراه برد. چندی بعد در ۵۲ ق که قسطنطنیه در محاصرهٔ مسلمانان بود، ابوایوب در اثر بیماری درگذشت (قس: ابن سعد، ۴۸۵/۳؛ ابن عساکر، ۳۷/۵). بر اساس پاره‌ای روایات، درگذشت او در ۵۰ یا ۵۱ ق اتفاق افتاده است (خلیفة بن خیاط، ۲۰۲/۱؛ مسعودی، ۲۴/۳). ابوایوب به هنگام احتضار، به یزید که برای عیادتش آمده بود، چنین وصیت کرد: چون از دنیا رفتم، جسدم را تا آنجا که در خاک دشمن پیش رفتی، به همراه ببر و در آنجا به خاک بسپار (ابن سعد،

همانجا). بر اساس روایتی دیگر، او گفت: از پیامبر خدا شنیده‌ام که مردی صالح در کنار دیوارهای قسطنطنیه دفن خواهد شد، امیدوارم که آن مرد من باشم (ابن عبدربه، ۱۱۶/۵).

پس از مرگ ابوایوب، یزید بر جنازهٔ وی نماز گزارد و فرمان داد تا در کنار دیوار شهر به خاکش سپارند (ابن سعد، همانجا) و سپس، بر اساس برخی روایات، سواره نظام را مأمور ساخت، تا با اسبهای خود محل دفن او را لگدکوب و محو کنند تا دشمن نتواند قبرش را بیابد (ابن قتیبه، ۲۷۴)، اما خبر درگذشت ابوایوب و محل دفن او از دشمن پوشیده نماند و امپراتور روم شایع ساخت که چون مسلمانان بازپس نشینند، قبر او را نبش خواهد کرد و جسدش را طعمهٔ درندگان خواهد ساخت. یزید نیز در برابر، تهدید کرد که در سراسر خاک عرب، یک مسیحی را زنده و یک کلیسا را برپا نخواهد گذارد. این تهدید کارگر افتاد و رومیان را از نیّت خویش منصرف ساخت (همانجا؛ ابن عبدربه، ۱۱۷/۵). ابن سعد (همانجا) نقل کرده است که قبر او آنچنان مورد احترام رومیان بود که گروهی از آنان خصوصاً در مواقع خشکسالی به زیارت گور او می‌رفتند و طلب باران می‌کردند. به گفتهٔ ابن عبدربه (همانجا) بعدها بر روی گور او قبه‌ای ساخته شد که تا زمان وی بر جای بوده است. پس از آن تا ۸۵۷ ق/ ۱۴۵۳م که ترکان عثمانی قسطنطنیه را تصرف کردند، قبر او ناشناخته بود. در این تاریخ مزار وی به وسیلهٔ آق شمس‌الدین شیخ‌الاسلام، افسانه‌گونه شناسانده شد. در ۸۶۳ ق/ ۱۴۵۸م سلطان محمد دوم عثمانی مسجد و بارگاهی بر گور او ساخت و از آن پس بسیاری از بزرگان عثمانی در مجاورت آن به خاک سپرده شدند و سلاطین عثمانی به عنوان آیینی تشریفاتی هنگام جلوس بر تخت سلطنت، بر تربت او حضور می‌یافتند و طی مراسمی خاص، شمشیر نیاکان خود را که موسوم به شمشیر عثمان بود، بر کمر می‌بستند (نک‍: کانار، 73؛ ایشلی، 30-23).

خانهٔ ابوایوب در مدینه نیز پیوسته مورد عنایت مسلمانان بوده است، چنانکه در آنجا مدرسه‌ای برای مذاهب اربعه ساخته شد که به شهابیه شهرت یافت و در آن، موضع فرود آمدن شتر پیامبر(ص) را که بدان مَبروکه می‌گفتند، مشخص ساخته و بدان تبرک می‌جستند (یافعی، ۱۲۴/۱).

ابوایوب را همهٔ رجال‌شناسان اهل سنت ستوده و برخی نیز توثیق کرده‌اند (نک‍: ابن حبان، ۱۰۲/۳؛ ذهبی، ۴۰۲/۲؛ یافعی، همانجا)، اما علمای شیعه تنها به مدح وی اکتفا کرده و از تصریح به توثیق او خودداری نموده‌اند (نک‍: ابن داوود، ۳۹۲؛ علامهٔ حلی، ۶۵)، حتّیٰ ابن داوود حلی (ص ۱۳۷) وی را در شمار مُهملین آورده است. رجال‌شناسان شیعه در توجیه شرکت او در جنگ با مشرکان تحت فرمان معاویه و پسرش یزید، به رغم هواداری محکم او از حق خلافت علی (ع) اختلاف دارند. فضل بن شاذان این عمل او را به غفلت و خطا در اجتهاد نسبت داده و می‌افزاید هر چند او از خلیفهٔ روزگار خود خشنود نبوده، ولی به قصد پیشبرد و تقویت اسلام در این نبردها شرکت جسته است (کشی، ۱۷۷/۱)، شاهد این مدعا مشاجراتی است که میان او و معاویه رخ داده است (نک‍: نصربن مزاحم، ۳۶۶)، اما خویی (۲۴/۷) ضمن رد این نظریه، احتمال می‌دهد که وی بر طبق اجازهٔ امام معصوم حسن بن علی (ع) عمل کرده باشد.

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن اعثم، احمد، کتاب *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ ابن حبان، محمد، کتاب *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ا. لیختن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲م؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدّث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة النهضة؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش عبدالمجید الترحینی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن منظور، محمدبن مکرم، مختصر *تاریخ دمشق لابن عساکر*، به کوشش احمد راتب حمّوش و محمد نساجی العمر، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ اسکافی، محمدبن عبدالله، *المعیار والموازنة*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۱م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ برقی، احمدبن محمد، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدّث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ همو، همان، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ثقفی، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، به کوشش جلال الدین محدّث، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ حلبی، علی ابن برهان‌الدین، *السیرة الحلبیة*، بیروت، مکتبة الاسلامیة؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *الرحلة فی طلب الحدیث*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۳۹۵ ق؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، رجال، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ *قرآن مجید*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، شرح میرداماد استرابادی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفّین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الأسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:
Canard, Marius, "Les expéditions des Arabes contre Constantinople", JA, Paris, 1927, vol. CCVIII; İşli, Necdet, *İstanbul'da Sahabe Kabir ve Makamları*, Ankara, Renk ofset matbaacilik.

محمد انصاری

آبوآیّوبِ مَدینی (یا مداینی: ابوالفرج، ۵۴/۱۷، ۳۸/۱۸)، سلیمان‌بن ایوب‌بن محمد، ادیب، موسیقی‌شناس و از ظرفای سدهٔ ۳ق/۹م. به رغم آثار فراوانی که به وی منسوب است، از زندگانی او اطلاع بس اندکی داریم. کهن‌ترین مأخذی که از وی نام برده، *الاغانی* است، اما ابوالفرج هم در این کتاب شرح حالی از او به دست نداده،

بلکه به ذکر منقولاتی از وی در زمینهٔ غنا و روایاتی که به او و مغنیّانی چون اسحاق موصلی، بدیع و شاعرانی چون ذوالرّمّة، جبهاء اشجعی، ابن‌مُناذر، ابن‌مُفَرِّغ و عروة‌بن اُذَینة مربوط است، بسنده کرده است (نک: ۵۴/۱۷، ۱۱۳، ۸/۱۸، ۳۸، ۴۶، جم). برعکس، ابن‌ندیم (ص ۱۶۵) به زندگی او نیز اشاراتی کرده است. به گزارش وی، ابو ایوب اهل مدینه و از ظرفای آن شهر بوده است. از موسیقی و موسیقی‌دانان آگاهی بسیار داشت و در این باره کتابی چند پرداخته است. منابع بعد از وی تا عصر حاضر عمدتاً به نقل مطالب ابن‌ندیم بسنده کرده‌اند (نک: یاقوت، ۲۴۳/۱۱، ۲۴۴؛ بستانی؛ مدرس، ۲۱/۷؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ دانش‌پژوه، ۴۹؛ فارمر، «تاریخ...»[1]، 171).

ظاهراً وی زندگانی را بیشتر در مدینه گذرانده است، اما از مصاحبت او با کسانی چون یحیی‌بن علی (د ۳۰۰ ق) که از ندمای موفق عباسی و خلفای بعد از او بوده و نیز حمّاد پسر اسحاق موصلی، موسیقی‌دان بزرگ سدهٔ ۳ ق، چنین برمی‌آید که وی به عراق نیز سفر کرده است (نک: ابوالفرج، ۵۴/۱۷، ۱۱۳، ۲۹۷/۱۸). بعید نیست که ابو ایوب خود آهنگ نیز ساخته باشد (نک: همو، ۳۴۵/۱۸)؛ کتاب *النَّغَم والایقاع* او می‌تواند تأییدی براین نظر باشد. فارمر کتاب مذکور را درواقع سومین کتاب در زمینهٔ تئوری ایقاع (ریتم) شمرده (نک: «سعدیه...»[2]، 597-596)، اما معلوم نیست که مبنای سخن وی تنها عنوان کتاب بوده، یا به نحوی به کتاب یا بخشی از آن دسترسی داشته است.

سال وفات ابوایوب نیز دانسته نیست. از آنجا که ابوالفرج اصفهانی (۲۹۷/۱۸) از قول عم خود از ابوایوب نقل روایت کرده است، شاید با توجه به زمان حیات ابوالفرج (۲۸۴ - ۳۵۶ ق)، بتوان گفت که مرگ وی در اواخر سدهٔ ۳ ق به وقوع پیوسته است (قس: دانش پژوه، فارمر، همانجاها). یاقوت (۹۰/۴) از قول سلیمان‌بن ایوب ۲ بیت از ابن‌فارس، لغوی و نحوی سدهٔ ۴ ق، نقل کرده است. تقارن حیات ابوایوب با کسانی چون مصعب زبیری (د ۲۳۶ ق) و یحیی‌بن علی و حمّاد موصلی (ابوالفرج، ۳۸/۱۸، جم) مانع از آن است که ابن‌ایوب را همان سلیمان‌بن ایوب در روایت یاقوت بدانیم.

آثار: ابن‌ندیم (همانجا) فهرستی از آثار او به دست داده است، بدین قرار: *کتاب ابن‌ابی عتیق*؛ *کتاب ابن‌سُرَیج*؛ *کتاب ابن‌مِسْجَح*؛ *کتاب الاتّفاق*؛ *کتاب اخبار ابن‌عایشة*؛ *کتاب اخبار حُنَین الحیریّ*؛ *کتاب اخبار ظرفاء المدینة*؛ *کتاب اخبار عزّة المَیلاء*؛ *کتاب طبقات المُغَنّیین*؛ *کتاب الغریض*؛ *کتاب قیان الحجاز*؛ *کتاب قیان مکّة*؛ *کتاب المُنادمین*؛ *کتاب النّغم والایقاع*.

مآخذ: ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی محمد بجاوی و عبدالکریم ابراهیم عزباوی، قاهره، ۱۳۸۹ - ۱۳۹۰ق؛ بستانی؛ دانش پژوه، محمد تقی، *نمونه‌ای از فهرست آثار دانشمندان ایرانی و اسلامی در غنا و موسیقی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Farmer, H.G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; id, "Saʿadyah Gaon on the Influence of Music", *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986, vol. I.

عباس حجت جلالی

اَبو اَیّوبِ موریانی، سلیمان‌بن ابی سلیمان مَخلَد (د ۱۵۴ ق/ ۷۷۱ م)، دبیر و وزیر منصور خلیفهٔ عباسی. چنانکه از لقبش پیداست، اصلاً از موریان یا موران از نواحی خوزستان واقع در نزدیکی اهواز (یاقوت، ۶۷۹/۴؛ عامری، ۱۴۳) و از موالی بنی سلیم، از قبایل بصره بود (بلاذری، ۲۴۲/۳؛ اربلی، ۸۶؛ کحاله، ۲۵۸/۴).

گفته‌اند منصور پیش از خلافت، ابوایوب را خرید و چون او را با هدیه‌ای نزد ابوالعبّاس سفاح فرستاد، خلیفه را فصاحت و صباحت او خوش آمد و آزادش کرد و وی در دستگاه خلافت سفاح باقی ماند (هندوشاه، ۱۱۷). براساس این روایت کار دیوانی او هم از نخست می‌بایست در نزد عباسیان آغاز شده باشد؛ چنانکه ابن عبدربه (۱۶۵/۴) نیز او را دبیر هر دو خلیفه دانسته است، اما بنا بر روایات دیگر، او مدتی از ملازمان ابن هُبَیره سردار اموی بود (بلاذری، اربلی، همانجاها) و همچنین به عنوان دبیر سلیمان بن حبیب بن مهلّب حاکم بصره از سوی مروان از او یاد شده است (جهشیاری، ۶۶؛ مسعودی، ۱۶۶/۶). گفته‌اند که در این زمان منصور به دام سلیمان افتاد (جهشیاری، همانجا) و پادرمیانی ابوایوب موجب شد تا منصور از مرگ نجات یابد و به همین سبب چون خلافت به منصور رسید، ابوایوب را به خود نزدیک کرد (همو، ۶۶ -۶۷).

نخستین شغل او در دستگاه منصور، نیابت عبدالملک بن حمید دبیر خلیفه بود و چون دبیر به سبب بیماری خانه‌نشین شد، کار ابوایوب جوان بالا گرفت و سرانجام به وزارت خلیفه نشست (همو، ۶۵). او به گفتهٔ خود، جز فقه در همهٔ دانشهای دیگر نظر کرده و چیزی اندوخته بود و به ویژه در ادب و فلسفه و کیمیا و طب و نجوم و حساب و سحر دست داشت (همانجا؛ ذهبی، ۲۴/۷).

وزارت ابوایوب، پس از خالدبن برمک (که یکسال و اندی وزارت منصور داشت) مقارن فرو گرفتن ابومسلم خراسانی بود (نک: بلاذری، ۲۲۸/۳؛ ابن اثیر، ۴۶۹/۵). منصور از ابوایوب خواست تا با سَلم‌بن قتیبهٔ خراسانی والی بصره دربارهٔ بازداشت ابومسلم مشورت کند (جهشیاری، ۷۶). هنگامی که ابومسلم به مداین نزدیک می‌شد، ابوایوب قاصدی از پیش خود نزد او فرستاد تا به دروغ ابومسلم را از جانب خلیفه وعده‌های نیکو دهد. ابومسلم نیز نیرنگ خورد و جوانب احتیاط فرو نهاد و با فراغ خاطر وارد شهر شد (همو، ۷۷؛ طبری، ۴۸۷/۷؛ ابن اثیر، ۴۷۴/۵). در عین حال، شب نخست که ابومسلم وارد دربار شد، ابوایوب از خلیفه خواست که قتل او را تا روز بعد به تعویق اندازد؛ گرچه منصور این پیشنهاد را پذیرفت، اما خیلی زود پشیمان شد و نتوانست آن شب را با آرامش بگذراند و روز بعد بر سر این امر با ابوایوب عتاب کرد (بلاذری، ۲۰۴/۳؛ طبری، ۴۸۷/۷-۴۸۸؛ ذهبی، ۶۴/۶). یک بار دیگر هم در اوایل کار که نامهٔ تعزیت ابومسلم برای مرگ سفاح به منصور رسیده بود، ابوایوب از منصور که قصد کشتن

1. *A History*... 2. Saʿadyah...

ابومسلم داشت، خواسته بود که این کار را به تأخیر اندازد (بلاذری، ۱۸۵/۳ ـ ۱۸۶). به روشنی نمی‌توان گفت که ابوایوب از این رفتار چه قصدی داشته، ولی ظاهراً با قتل ابومسلم موافق نبوده و به عنوان یک رجل سیاسی به طغیان یاران ابومسلم نیز می‌اندیشیده است (نک: طبری، ۴۸۷/۷؛ ابن اثیر، همانجا). به هر حال ابو ایوب یکی از کسانی است که از نزدیک در جریان واقعهٔ قتل ابومسلم قرار داشته، چنانکه جزئیات روز قتل وی را از زبان او نقل کرده‌اند (نک: طبری، ۴۸۷/۷ ـ ۴۸۸).

ابوایوب موریانی ۱۷ سال در دربار منصور حضور داشت‌ودامنهٔ نفوذ او چندان وسعت یافت که درواقع گویی بر خلیفه چیره بود. مردم می‌گفتند چون به نزد خلیفه می‌رود، روغنی بر روی خود می‌مالد تا خلیفه را مسحور کند و هم بدین سبب «روغن ابوایوب» را به مثل در این‌باره به کار می‌بردند (جهشیاری، ۶۵، ۶۶). خلیفه ابوایوب را چندان دوست می‌داشت که مجالس سرور، بدون حضور او برایش جلوه نداشت (نک: همانجا) و چون بغداد را ساخت، آن را به ۴ بخش تقسیم کرد و بخشی را در اختیار ابوایوب نهاد (همو، ۶۸). گفته‌اند که به هنگام بنای این شهر، به دستور خلیفه از مداین و عمارات خسروانی وسایل و مصالح می‌آوردند، اما چون خواستند کاخ کسری را بشکافند ابوایوب‌خلیفه‌رااز‌این‌کارمنع‌کرد(حمدالله مستوفی،۲۹۶؛قس:ابن‌اثیر، ۵۷۳/۵، که خالدبن برمک را به جای ابوایوب آورده است؛ بووا، ۴۷ ـ ۴۸). ابوایوب با استفاده از موقعیت ممتازی که نزد خلیفه داشت، وابستگان خود را به کارهای حکومتی گماشت. برادر او خالد که در دورهٔ اموی هم مورد حمایت ابوایوب بود (بلاذری، ۲۴۲/۳) و دو پسر وی از این طریق صاحب ثروت بسیار شدند (جهشیاری، ۶۵؛ نیز نک: ادامهٔ مقاله).

از یک خبر که نخست جاحظ (۳۶۲/۲) آن را روایت می‌کند و در منابع بعدی تکرار می‌گردد، می‌توان دانست که ابوایوب در بخشی از دوران وزارت که بایست مربوط به سالهای پایانی آن باشد، از حضور به نزد خلیفه سخت بیمناک بود و گمان توقیف و قتل می‌برده است (نک: ابن خلکان، ۴۱۰/۲). این افول ستارهٔ اقبال ابوایوب میدان را برای سخن‌چینان مهیا می‌ساخت، چنانکه به گفتهٔ طبری (۴۲/۸) به روایتی سعایت ابان بن صدقه، دبیری از دستیاران ابوایوب، در حق او مسموع افتاد و سبب فرو گرفتن ابوایوب در ۱۵۳ ق شد (نیز نک: جهشیاری، ۸۱). با اینهمه، زندگی حسابگرانهٔ ابوایوب که از دسیسه‌چینی و طمعکاری و فسادهای مالی خالی نبود (نک: همو، ۶۷ـ۶۸، ۸۲ـ۸۴)، در مسموع افتادن سعایتها مؤثر بوده، چنانکه حبس و مرگ او را باید نتیجهٔ یک رسوایی مالی به شمار آورد که به دنبال آن ابوایوب، خالد و پسران او به زندان افتادند و اموال آنها مصادره گشت (یعقوبی، ۳۸۹/۲؛ جهشیاری، ۸۲ ـ ۸۵؛ ذهبی، ۲۳/۷). فسادخالد در مال‌اندوزی چندان بود که به گفتهٔ والی‌اهواز درهمی به بیت‌المال خلافت نمی‌رفت، مگر آنکه‌همچندآن‌به‌خزانهٔاو واریز می‌شد (بلاذری، ۲۴۳/۳) و ابوایوب خود به تنهایی ۸ و به قولی ۱۸ هزار جریب زمین در بصره داشت و اموالش بالغ بر ۱۰۰ میلیون درهم بود (همو، ۲۴۵/۳).

دربارهٔ فرو گرفته شدن ابوایوب روایتهای دیگری نیز آمده است که از دسیسه حکایت می‌کند (مثلاً نک: جهشیاری، ۸۶ ـ ۸۷؛ ابن اثیر، ۶۰۹/۵ ـ ۶۱۰؛ ابن خلکان، ۴۱۱/۲ ـ ۴۱۴). در هر حال، با آنکه در منابع از مرگ ابوایوب در زندان به دلیل بیماری سخن رفته (بلاذری، ۲۴۴/۳؛ جهشیاری، ۸۵)، به نظر می‌رسد مرگ او بی‌مداخلهٔ عوامل خلیفه نبوده است. از این‌رو، برخی چون یعقوبی و یاقوت (همانجاها) از «قتل» وی یاد کرده‌اند. ابوایوب بیش از آنکه دبیری دانشمند و صاحب سبک باشد، دیوان‌سالاری سیاست‌پیشه بوده است که در مال‌اندوزی و حفظ موقعیت خود از هیچ کاری دریغ نمی‌کرده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ اربلی، عبدالرحمن، *خلاصة الذهب المسبوک*، به کوشش مکی السید جاسم، بغداد، مکتبة المثنی؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز الدوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ بووا، لوسین، *برمکیان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *الوزراء والکتّاب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عامری، یحیی بن ابی‌بکر، *غربال الزمان*، به کوشش محمدناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم قبائل العرب*، دمشق، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م.

محمد مهدی مؤذن جامی

اَبوالْبَحْر، نک: صفوان بن ادریس.

اَبوالْبَخْتَری، عاص بن هاشم بن حارث بن اسد بن عبدالعزی (د ۲ ق/ ۶۲۴ م)، یکی از بزرگان قریش در جاهلیت. منابع کهن نام پدر او را «هاشم» ذکر کرده‌اند، اما دسته‌ای از مآخذ مهم دیگر آن را «هشام» گفته‌اند (واقدی، ۱۴۹/۱؛ بیهقی، ۱۴۰/۳؛ ابن اثیر، ۶۳/۲). مادر ابوالبختری اُروی، دختر حارث بن عبدالعزی بن عثمان بن عبدالدار ابن قصی بوده است (زبیری، ۲۱۳).

ابوالبختری از رهبران برجسته و بنام قریش بود. وی در آغاز رسالت حضرت محمد (ص) در کنار دیگر سران قریش قرار داشت و یک بار همراه عتبه، شیبه وابوسفیان نزد ابوطالب آمد و از اینکه پسر برادر وی محمد (ص) به عقاید و آداب و سنن آنان پشت کرده و به مقدسات آنان توهین می‌کند، گله کرد (ابن اسحاق، ۱۲۹) و تا پایان عمر نیز اسلام نیاورد. با اینهمه وی یکی از کم آزارترین سران قریش نسبت به پیامبر (ص) و مسلمانان بود. تمامی منابع تاریخی گواهی می‌دهند که وی همواره طرفدار نرمش و مدارا با پیامبر و بنی‌هاشم بود. در دوران محاصرهٔ بنی هاشم و مسلمانان در شعب ابی‌طالب، یک بار

که ابوجهل مانع رساندن غذا به شعب برای خدیجه همسر پیامبر (ص) شده بود، ابوالبختری سخت برآشفت و با استخوان پای شتری بر وی حمله برد و سرش را شکست و شعری نیز در نکوهش او سرود (همو، ۱۴۲). حتی گفته‌اند که به رغم پیمان‌نامهٔ قریش، خود به محاصره شدگان غذا می‌رساند (زبیری، همانجا). پس از آنکه محاصره در شعب به درازا کشید، ابوالبختری یکی از پنج نفری بود که تصمیم گرفتند به نفع پیامبر و برضد سران قریش و پیمان‌نامهٔ معروف که در مورد محاصرهٔ بنی‌هاشم نوشته شده و در خانهٔ کعبه نهاده شده بود، اقدام کنند و در پی آن با سلاح به بنی‌هاشم و بنی عبدالمطلب روی آوردند و از آنان خواستند از محاصره خارج شوند (ابن هشام، ۱۵/۲؛ ابن سعد، ۲۱۰/۱) و ابوطالب ضمن سرودن شعری از آن گروه ستایش کرد (زبیری، ۴۳۱).

پس از مهاجرت یاران پیامبر (ص) از مکه، سران قریش در «دارالندوة» گرد آمدند و در بارهٔ این واقعه به بحث و تبادل نظر پرداختند. ابوالبختری که همراه زمعة بن اسود از قبیلهٔ بنی اسد در این شورا شرکت کرده بود، در مقابل پیشنهادهای گستاخانه‌ای چون دستگیری و زندانی کردن یا کشتن پیامبر، کم آزارترین پیشنهاد یعنی اخراج پیامبر (ص) را از مکه مطرح کرد (بلاذری، ۲۵۹/۱ ـ ۲۶۰). پس از آنکه پیامبر به قصد هجرت، شبانه از مکه خارج شد، عده‌ای از سران قریش به تعقیب وی پرداختند. ابوالبختری از این کار اکراه داشت، از این رو مورد خشم و نکوهش ابوجهل قرار گرفت (واقدی، ۳۷/۱). در رمضان سال ۲ ق/ ۶۲۴ م جنگ بدر بین مسلمانان و سران قریش روی داد. ابوالبختری همراه قریش در این جنگ شرکت کرد، اما پیامبر فرمود هر کس ابوالبختری را یافت، او را نکشد. مجذّر بن زیاد بلوی ابوالبختری را یافت و به او گفت پیامبر فرمان داده است تو را نکشند و از او خواست تسلیم شود تا او را نزد پیامبر (ص) ببرد. ابوالبختری خواست تا به دوستش جنادة بن ملیحه نیز که همراه او بود، امان داده شود، ولی مجذر نپذیرفت. ابوالبختری با مجذّر به جنگ پرداخت و به دست او کشته شد (زبیری، ۲۱۳ ـ ۲۱۴).

فرزند او اسود نیز از رجال قریش بود. از نوادگان او طلحة بن عبدالرحمن بن عبدالله بن اسود است که مادر او فاطمه دختر امام علی ابن ابی‌طالب (ع) است (کلبی، ۷۴). وی فرزند دیگری نیز به نام اسماعیل داشت که در ۸ ق، در فتح مکه، اسلام آورد (زبیدی، ۱۳۶/۱۰). به گفتهٔ ابن حزم (ص ۱۱۷) اعقاب ابوالبختری از طریق اسود ادامه یافته‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسحاق، *سیرة*، به کوشش محمد حمیدالله، قونیه، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن هشام، محمد بن اسحاق، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ کلبی، محمد بن سائب، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۴ م؛ واقدی، محمد بن عمر، *مغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م.

حسن یوسفی اشکوری

اَبوالْبَخْتَری، وهْب‌بن وهْب‌بن کبیربن عبدالله‌بن زمعهٔ قرشی (د ۲۰۰ ق / ۸۱۶م)، دولتمرد، قاضی، مورخ و محدّث. ابن‌سعد (۷(۲)/۷۵) و در پی او ابن‌قتیبه (*المعارف*، ۵۹۰) و ابن‌رسته (ص ۲۲۸) نام جد او را نیز «وهب» گفته‌اند. در برخی منابع نام نیای بزرگ او به تصحیف «کثیر»ضبط شده است (قس: ابن‌کلبی، ۷۳؛ زبیر، ۱۶۱/۱). نسب او به شاخهٔ اسد از قریش می‌رسید (ابن کلبی، همانجا) و جد دوم او عبدالله از اصحاب پیامبر (ص) بود (ابن‌عبدالبر، ۳۰۷/۲ ـ ۳۰۸). مادر ابوالبختری عبدة دختر علی‌بن یزیدبن رُکانهٔ هاشمی بود (زبیر، ۵۰۷/۱) که گفته شده چندی در حِبالهٔ نکاح امام‌صادق (ع) بوده است (ابن‌ندیم، ۱۱۳؛ نجاشی، ۴۳۰؛ طوسی، *اختیار*، ۳۱۰، *الفهرست*، ۱۰۵). براساس تخمین ذهبی (۳۷۵/۹) و دیگر قراین ولادت او را می‌توان در فاصلهٔ ۱۲۰ ـ ۱۳۰ ق / ۷۳۸ ـ ۷۴۸م در مدینه دانست. او در همین شهر به تحصیل و فراگیری سیره، حدیث و فقه پرداخت و به گفتهٔ خود از مشایخی چون محمدبن اسحاق، مالک‌بن انس، هشام‌بن عروه، ابن‌جریج، و ثوربن یزید حدیث شنید (نک: ابن‌عدی، ۲۵۲۶/۷ ـ ۲۵۲۹؛ ابن‌رسته، ۲۵؛ قمی، ۲۷۴). او احادیث بسیاری از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده (حمیری، ۲۵، جم؛ ابن‌عدی، همانجا) و برقی (ص ۱۹)، نجاشی (همانجا) و طوسی (*رجال*، ۳۲۷) او را از اصحاب وی شمرده‌اند. به گفته ابن‌داوود (ص ۵۲۳) وی صحبت امام‌باقر (ع) را نیز درک کرده، ولی با توجه به وفات آن امام در ۱۱۴ ق این سخن پذیرفتنی نیست.

در یکی از سفرهای هارون‌الرشید به مدینه، احتمالاً در ۱۷۴ ق / ۷۹۰ م (نک: ابن‌قتیبه، *الامامة*، ۱۸۳/۲) که فقیهان برجستهٔ مدینه او را از بالا رفتن بر منبر پیامبر (ص) باز داشتند، ابوالبختری با جعل حدیثی این امکان را برای او فراهم ساخت (وکیع، ۲۴۸/۱؛ خطیب، ۴۵۲/۱۳). ابوالبختری در حوالی همان سال مدینه را به قصد بغداد ترک گفت و در مسیر خود مدتی در کوفه اقامت گزید و به روایت حدیث پرداخت (ابن‌عدی، ۲۵۲۷/۷). آشنایی پیشین هارون با وی و احتمالاً سعایت او از یحیی‌بن عبدالله علوی نزد هارون (نک: ابوالفرج، ۳۱۴) اسباب نزدیکی او را به هارون فراهم ساخت و از این‌رو به منصب قضای «عسکر مهدی» واقع در بخش شرقی بغداد گمارده شد (ابن‌سعد، همانجا؛ وکیع، ۳۲۶/۳). وی در دسیسهٔ دستگیری یحیی بن عبدالله علوی شرکت فعالانه داشت و بدین منظور همراه فضل برمکی به ری رفت (ابوالعباس، ۵۷). او در ۱۷۶ ق ظاهراً آنگاه که قاضی القضاة ابویوسف در بغداد حضور نداشت، در مجلس محاکمهٔ یحیی به عنوان یکی از قضات شرکت کرد و همو بود که با طرح شبهات، حکم به محکومیت یحیی نموده، اسباب رضایت هارون را فراهم آورد (وکیع، ۲۴۹/۱؛ طبری، ۴۵۴/۶؛ ابوالعباس، ۶۱ ـ ۶۳؛

ابوالفرج، ۳۱۸ ـ ۳۱۹). گویا همین حکم موجب ترقی او در مسند قضا گردیده است (همانجا؛ ابوطالب، ۸۱ ـ ۸۲). وی در ۱۸۰ ق / ۷۹۶م به دربار هارون، در مقرّ وی واقع در رقّه که تحت حفاظت شدید امنیتی بود، آمد و شد داشت و صاحب نفوذ بود (نک: ابن‌سعد، ۳۱۶/۵). به تصریح برخی منابع، هارون پس از وفات ابویوسف در ۱۸۲ ق ابوالبختری را به سمت قاضی‌القضاتی منصوب کرد (خلیفه، ۷۵۰/۲؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا؛ خطیب، ۲۴۳/۱۴) و عزل و نصب قضات دیگر ولایات به او واگذار شد (به عنوان نمونه، نک: کندی، ۳۹۲). وی همچنین در بعضی سفرهای هارون از جمله سفرهای وی در ۱۸۹ ق به ری و در ۱۹۰ ق (یا ۱۸۷) به سرحدات روم همراه او بود (وکیع، ۲۵۰/۱؛ خطیب، ۴۵۳/۱۳). عزل ابوالبختری از مناصب خود در بغداد در ۱۹۲ ق و اعزام او به عنوان والی، قاضی و امام به مدینه را باید تنزلِ ارج او نزد هارون دانست (نک: ابن‌سعد، ۷(۲)/۷۵؛ وکیع، ۲۴۳/۱ ـ ۲۴۴؛ طبری، ۵۲۹/۶). او در زمان ولایت بر مدینه نیز مردی پرنفوذ بود و اقتدار او به مدینه منحصر نمی‌شد. نمونه‌ای از اعمال نفوذ او در مقامات شام در جمهرة نسب قریش (زبیر، ۳۴۵/۱) آمده است. ابوالبختری تا وفات هارون و حتی در اوایل خلافت امین بر مسند خود باقی بود (وکیع، ۲۵۴/۱؛ طبری، ۹۳/۷؛ مسعودی، *التنبیه*، ۳۰۲)، ولی ظاهراً از نفوذ او در زمان امین کاسته شده بود ودر ۱۹۴ ق امین وی را از ولایت و قضا عزل کرد (خلیفه، ۷۵۳/۲؛ وکیع، همانجا؛ طبری، ۴۴/۷، ۹۳ ـ ۹۴) و به دنبال آن ابوالبختری مدینه را ترک گفت و به بغداد بازگشت. به گزارش خلیفه (۷۵۹/۲) امین در ۱۹۵ ق مجدداً او را به قضا منصوب کرد، ولی حتی در صورت صحت این گزارش، ماندن او در این سمت دیری نپاییده است. ابوالبختری در اواخر عمر خود چندی را در صیدا (لبنان) گذرانیده است (ابن‌حبان، ۷۴/۳، ۸۰؛ ابن عساکر، ۳۲۹/۱۲). ابن‌سعد (همانجا) رفتن او به شام را پیش از آمدنش به بغداد دانسته است. ابوالبختری سرانجام به بغداد بازگشت و در آنجا وفات یافت (همانجا؛ ابن‌ندیم، ۱۱۳؛ خطیب، ۴۵۱/۱۳).

اگر چه ابوالبختری به عنوان یک فقیه، راوی سیره، محدّث و نسب‌شناس شناخته می‌شود (نک: یعقوبی، ۴۳۱/۲؛ ابن‌ندیم، همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۰۵)، ولی وثاقت او به شدت مورد تردید رجالیان قرار گرفته است. ابن‌معین، احمدبن حنبل، ابن‌راهویه، ابوداوود، جوزجانی و دارقطنی او را کذاب و واضع دانسته‌اند (ابن‌معین، ۱۸۳/۳، ۵۵۵؛ جوزجانی، ۱۳۴؛ عقیلی، ۳۲۴/۴ ـ ۳۲۶؛ دارقطنی، ۳۸۴؛ خطیب، ۴۵۶/۱۳) و عثمان‌بن ابی‌شیبه او را «دجّال» خوانده است (همو، ۴۵۵/۱۳). از رجالیان شیعه نیز ابن‌غضائری، طوسی و نجاشی او را ضعیف و کذاب خوانده‌اند (ابن‌داوود، ۵۲۳؛ طوسی، همان، ۱۰۵، ۱۷۳؛ نجاشی، ۴۳۰) و فضل‌بن شاذان او را از دروغگوترین مردم دانسته است (طوسی، *اختیار*، ۳۰۹). با این وصف جمع کثیری را در شمار راویان ابوالبختری آورده‌اند که از آن جمله می‌توان از محمدبن ادریس شافعی، قاسم‌بن سعیدبن مسیب، رجاءبن سهل صنعانی، سندی‌بن محمد کوفی، محمدبن خالد برقی، ابراهیم‌بن هاشم کوفی و مسیب‌بن واضح نام برد (نک: ابن‌عدی، ۲۵۲۷/۷ ـ ۲۵۲۹؛ حمیری، ۲۵؛ ابن‌بابویه، *مشیخة*، ۷۸؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۷۳؛ خطیب، ۴۵۱/۱۳، ۴۵۳؛ ابن‌حجر، ۲۳۳/۶).

آثار: ۱. *مولد امیرالمؤمنین علی (ع)*. این کتاب در قرن ۵ ق / ۱۱م توسط نجاشی (ص ۴۳۰)، طوسی (*الفهرست*،۱۷۳) و خطیب بغدادی (۴۱۹/۷) ذکر شده و مورد استفادهٔ مسعودی (*اثبات*، ۱۱۲ ـ ۱۲۲) و احتمالاً کراجکی (ص ۱۱۶) قرار گرفته است؛ ۲. کتابی مشتمل برقریب به ۱۰۰حدیث به‌روایت ابوالبختری ازامام صادق(ع)که ظاهراً به طور کامل توسط حمیری در *قرب‌الاسناد* (صص ۲۵، جم) نقل شده است (قس: ابن‌بابویه، همانجا؛ نجاشی، طوسی، همانجاها)؛ ۳. *الرّایات یا الالویة و الرایات*. ابن‌ندیم (ص ۱۱۳) و نجاشی (همانجا) آن را ذکر کرده‌اند و قمی (۲۷۴، ۲۸۱ ـ ۲۸۳) قطعاتی از آن را نقل کرده است؛ ۴. *صفات النبی (ص)*. ابن‌ندیم و نجاشی (همانجاها) از آن یاد کرده‌اند. این کتاب ظاهراً مورد استفادهٔ یعقوبی در *تاریخ* (۸۸/۲) و ابن‌بابویه در *الخصال* (۴۲۵/۲) قرار گرفته است. وی آثار دیگری هم دارد (نک: مسعودی، *مروج*، ۱۳۸/۳؛ ابن‌عدی، ۲۵۲۷/۷؛ ابن‌ندیم، همانجا). جمعی از مؤلفان نیز بدون ذکر عنوان از آثار او استفاده و نقل کرده‌اند (نک: ابن‌حبیب، ۱۸۵، جم؛ ابن‌رسته، ۲۵؛ ابن‌فقیه، ۲۳، ۱۹۷؛ مفید، ۴۳؛ ابن‌شهرآشوب، ۳۵۳/۳).

مآخذ: ابن‌بابویه، محمدبن علی، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ ق؛ همو، «مشیخة»، *من لا یحضره الفقیه*، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ ابن‌حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن‌حبیب، محمد، *المنمّق*، به کوشش خورشید احمد فارق، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ / ۱۹۶۴م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن‌داوود حلی، حسن‌بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن‌رسته، احمدبن عمر، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش ادواردزاخاو، لیدن، ۱۹۰۴ـ۱۹۱۶م؛ ابن‌شهرآشوب، محمدبن‌علی، *مناقب‌آل ابی‌طالب*، قم، انتشارات علامة؛ ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، «الاستیعاب»، *الاصابة* ابن‌حجر عسقلانی، مصر، ۱۳۲۸ ق؛ ابن‌عدی، عبدالله، *الکامل فی الضعفاء*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌فقیه همدانی، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *الامامة والسیاسة*، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌کلبی، هشام‌بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن‌معین، یحیی، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوطالب الناطق بالحق، یحیی‌بن حسین، «الافادة فی تاریخ الأئمة السادة»، *اخبارالائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوالعباس حسنی، احمدبن ابراهیم، «المصابیح»، همان؛ ابوالفرج اصفهانی، علی‌بن حسین، *مقاتل‌الطالبیین*، نجف، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ برقی، احمدبن محمد، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ جوزجانی، ابراهیم‌بن یعقوب، *احوال الرجال*، به کوشش صبحی بدری سامرائی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ حمیری، عبدالله‌بن جعفر، *قرب‌الاسناد*، چاپ سنگی، قم؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفةبن خیاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دارقطنی، علی‌بن عمر، *الضعفاء و المتروکون*، به کوشش موفق‌بن عبدالله، ریاض، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ زبیربن بکار، جمهرة

نسب‌قریش، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۸۱ ق؛ طبری، محمدبن جریر، *تاریخ*، مصر، ۱۳۵۷ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ق؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، المکتبة المرتضویة؛ عقیلی، محمدبن عمرو، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ قمی، حسن‌بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن‌بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ کراجکی، محمد بن علی، *کنزالفوائد*، چاپ سنگی، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ کندی، محمدبن یوسف، *الولاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *التنبیه والاشراف*، مصر، ۱۳۵۷ ق؛ همو، *اثبات الوصیة*، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ مفید، محمدبن محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ وکیع، محمدبن خلف، *اخبار القضاة*، مصر، ۱۳۶۶ ق؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دار صادر.

احمد پاکتچی

آبوبُرْده، نک‌: اشعری، عامر.

آبوبَرْزهٔ اَسْلَمی، نَضلة‌بن عبدالله بن حارث (د ۶۴ ق/ ۶۸۴ م)، صحابی. ابن سعد (۲۹۸/۴، ۳۶۶/۷) به نقل از فرزند ابوبرزه، نام وی را عبدالله بن نضلة، وخلیفة‌بن خیاط (۲۴۱/۱، ۸۲۹/۲)، نضلة بن عبدالله ثبت کرده است، اما بیشتر منابع بر نضلة بن عُبَید اتفاق دارند (بخاری، ۱۵۷/۱، ۱۶۶؛ ابوزرعه، ۴۷۷/۱)، گرچه صورتهای دیگری نیز از نام وی در دست است (نک‌: ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۱۴۶/۵ ـ ۱۴۷؛ ذهبی، *تاریخ*، ۳۲۸/۲؛ عبدالغنی، ۱۶۷/۱).

به گفتهٔ نووی (۱۸۰/۲) وی پیش از اسلام، نضلة بن نیار (نیار = شیطان) نام داشت؛ پیامبر (ص) او را نضلة بن عبدالله خواند (نیز نک‌: ابن حجر، ۲۳۷/۶). در کنیهٔ او اختلافی نیست، تنها طوسی وی را ذیل اصحاب پیامبر (ص)، ابوبرده (ص ۳۰) وذیل یاران علی (ع)، ابوبَرزه خوانده است (ص ۶۰) که به نظر می‌رسد، سهوی رخ نموده باشد. نووی معتقد است که در میان صحابهٔ پیامبر (ص) تنها وی مکنی به ابوبرزه بوده است (۱۷۹/۲).

وی از شمار صحابه‌ای است که در فتح مکه (ابن سعد، ۲۹۸/۴؛ ابن حجر، همانجا)، غزوه‌های حنین و خیبر (همانجا؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۱۹/۵) و چند غزوهٔ دیگر در کنار پیامبر (ص) بود. شمار غزوه‌های او را ۶ یا ۷ (احمدبن حنبل، مسند، ۴۲۳/۴؛ بخاری، ۱۵۸/۱) یا ۹ غزوه (مزی، ۹/۹) ذکر کرده‌اند. بنابر نقل خود وی، وقتی پیامبر در غزوهٔ احد آسیب دید، به مراقبت از آن حضرت برخاست و پیامبر پس از بهبود در حق او دعا فرمود (ابونعیم، ۳۹/۲). در روز فتح مکه که پیامبر همهٔ ساکنان مکه را امان داد، فرمود ابن خَطَل را حتی اگر به پردهٔ کعبه چنگ زده باشد، بکشند، زیرا او مرتد شده و مسلمانی را کشته بود و افزون براین، دو کنیزش پیامبر را هجو کرده بودند (بلاذری، ۳۶۰/۱). پس ابوبرزه او را که به پردهٔ کعبه آویخته بود، گرفت و بین رکن و مقام گردن زد (واقدی، ۸۵۹/۲؛ ابن سعد، ۲۹۹/۴؛ احمدبن حنبل، *العلل*، ۳۹۵/۱)، اما بنابر بیشتر منابع، سعیدبن حُرَیث مخزومی در قتل ابن‌خطل با او همکاری داشته است (ابن هشام، ۸۶۸/۴؛ طبری، ۶۰/۳؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۴۹/۲).

به گفتهٔ طبری (۱۱۱/۴) در ۲۰ ق در نبرد عین شمس (شهری در مصر) که عمروبن العاص در آنجا با مقوقس روبه‌رو شد، گروهی از مسلمانان ترسیدند و سستی ورزیدند، پس عمرو از صحابهٔ حاضر در لشکر یاری جست و آنان از جمله ابوبرزه قدم پیش نهادند و سبب نیرو گرفتن و پیروزی مسلمانان شدند (نیز نک‌: ابن اثیر، همان، ۵۶۵/۲). او در ۲۹ ق در لشکرکشی عبدالله بن عامر به اصطخر، دارابجرد، جور (اردشیرخره) فرماندهی جناح راست را برعهده داشت که منتهی به فتح این مناطق شد. همچنین وی در سپاه ۵۰٬۰۰۰ نفری مسلمانان به فرماندهی ربیع بن زیاد که موفق به فتح بلخ و قهستان شدند (۵۱ ق)، حضور داشت (همان، ۱۰۱/۳، ۴۸۹؛ ابن خلدون، ۳(۱)/۳۰).

ابوبرزه از یاران علی (ع) بود (برقی، ۳؛ طوسی، همانجا). برقی (همانجا) وی را در ردیف سلمان، مقداد، ابوذر و عمار ذکر کرده است. او در جنگهای جمل، صفین و نهروان در کنار علی (ع) بود (ابونعیم، همانجا؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۱۹/۵). از دیگر نکات برجستهٔ زندگی وی اعتراض او به یزید پس از شهادت حسین‌بن علی (ع) است (طبری، ۳۹۰/۵؛ ابن اثیر، همان، ۲۰/۵، *الکامل*، ۸۵/۴).

ابوبرزه روایاتی از پیامبر (ص) نقل کرده است. احمدبن حنبل در مسند (۴۱۹/۴ ـ ۴۲۶)، به روایت از وی ۴۹ حدیث نقل کرده است. از میان راویان او، می‌توان فرزندش مغیره، ابوالمنهال سیاربن سلامة، ابوالوازع، عبدالله بن مطرف و ازرق بن قیس را نام برد (همانجا). همچنین روایت ابوبرزه از امام حسن (ع) مورد توجه محدثان امامی، چون کلینی (۱۷/۶) قرار گرفته است (نیز نک‌: خوئی، ۴۳/۲۱).

ابوبرزه پس از رحلت پیامبر با خانوادهٔ خود از مدینه به بصره آمد و در آن شهر ساکن شد و سرانجام در سفر جهاد به خراسان در مرو درگذشت (ابن سعد، ۹/۷، ۳۶۶؛ ابن قتیبه، ۳۳۶). ابن حبان (ص ۳۸) محل وفاتش را در بیابانی بین سجستان و هرات، و حاکم (نک‌: خلیفهٔ نیشابوری، ۱۰) در نیشابور ذکر کرده است (نیز نک‌: ابن قیسرانی، ۵۳۴/۲؛ ذهبی، سیر، ۴۳/۳).

مآخذ: ابن اثیر، علی‌بن محمد، *اسدالغابة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *الکامل*؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش م. فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الاصابة*، کلکته، ۱۸۵۳ م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *الجمع بین کتابی الکلاباذی والاصبهانی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابن هشام، عبدالملک، *سیرة النبی*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابونعیم، احمدبن عبدالله، *ذکراخبار اصبهان*، لیدن، ۱۹۳۴ م؛ احمدبن حنبل، *العلل*، آنکارا، ۱۹۶۳ م؛ همو، *مسند*، بیروت، دارصادر؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ برقی، احمدبن ابی عبدالله، *رجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمدبن محمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳

ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمدبن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عبدالغنی مقدسی، *الکمال فی معرفة الرجال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۷ ق؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ واقدی، محمد بن عمرو، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م.

محسن سیدی

اَبوالْبَرَکات، هبةالله بن علی (الی) بن مَلْکا (مَلْکان) بغدادی، ملقّب به اوحدالزّمان و فیلسوف العراقین، از پزشکان و فیلسوفان نیمهٔ اوّل سدهٔ ۶ ق.

زندگانی: تاریخ ولادت ابوالبرکات به درستی معلوم نیست؛ همین اندازه می‌دانیم که در ناحیهٔ بَلَد ــ در نزدیکی موصل ــ در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد (EI²) و در بغداد پرورش یافت و همانجا ماندگار شد، از این رو او را بلدی (نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۷۸/۱) و بغدادی یاد کرده‌اند (نک: بیهقی، ۱۱۰).

وی طب را در بغداد نزد ابوالحسن سعید بن هبةالله که از استادان بنام این فن بود، آموخت (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ شهرزوری، ۷۹/۲)، سپس به سبب مهارت در پزشکی به خدمت خلفای عباسی درآمد. شهرت او در معالجهٔ بیماران به حدی رسید که به اطراف و اکناف نیز دعوت می‌شد، چنانکه سلاطین سلجوقی هنگام نیاز او را از بغداد به همدان فرا می‌خواندند و از این طریق بود که عطایا و ثروت قابل ملاحظه‌ای نصیب وی گردید (قفطی، ۲۲۴). ابوالبرکات در تشخیص و معالجهٔ بیماریها روشهای خاصی داشت که موجب شگفتی پزشکان زمان خود می‌شد. نمونه‌هایی از معالجات ابتکاری او را که با روان‌درمانی همراه بوده است، در آثار ابن ابی اصیبعه (۲۷۹/۱ ـ ۲۸۰) و قفطی (ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶) می‌توان ملاحظه کرد. به گفتهٔ قفطی، پزشکان معاصر وی پاسخ مشکلات علمی خود را از او می‌خواستند و این پرسشها و پاسخها به صورت مجموعه‌ای درآمده بود که از آن بهره می‌جستند (ص ۲۲۶).

از طرف دیگر شهرت آراء فلسفی ابوالبرکات به حدی بود که متفکران دیگر سدهٔ ۶ ق به نقد سخنانش می‌پرداختند، چنانکه شهاب‌الدین یحیی سهروردی در «المشارع و...» از ابوالبرکات به عنوان متطبب متشبه به حکما، نام می‌برد و به نقد افکار او دربارهٔ ارادهٔ خداوند می‌پردازد (ص ۴۳۵ ـ ۴۳۶، ۴۶۸، ۴۷۱). با اینهمه به سبب گرویدن به اسلام مورد توجه همکیشان سابق خود نبود و ظاهراً به همین علت تأثیر چندانی بر تفکر یهود نداشته است (*جودائیکا*، V/984).

دربارهٔ علت گرویدن او به اسلام سخنان گوناگون گفته‌اند: برخی استخفافی را که قاضی القضاة بغداد نسبت به وی روا می‌داشت، در این تصمیم مؤثر دانسته‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۲۸۰/۱؛ شهرزوری، ۸۰/۲)، بعضی نیز ترس ناشی از مرگ همسر سلطان محمود سلجوقی (حک ۴۹۸ ـ ۵۱۱ ق) را که تحت معالجهٔ او بود، عامل اصلی این پیشامد شمرده‌اند (قفطی، ۲۲۶ ـ ۲۲۷). همچنین به گفتهٔ بیهقی در جنگی که میان المسترشدبالله خلیفهٔ عباسی (حک ۵۱۲ ـ ۵۲۹ ق) و سلطان مسعود سلجوقی (حک ۵۲۷ ـ ۵۴۷ ق) در ۵۲۹ ق روی داد، ابوالبرکات اسیر شد و از بیم کشته شدن اسلام آورد و بدین طریق از مرگ رهایی یافت و به دریافت خلعت از سلطان نایل آمد (ص ۱۵۱ ـ ۱۵۲؛ شهرزوری، همانجا). ابوالبرکات در پایان عمر به بیماری جذام گرفتار شد، هرچند که توانست با روشی مخصوص خود را معالجه کند، ولی بینایی خود را از دست داد (بیهقی، ۱۵۱؛ شهرزوری، ۷۹/۲؛ قفطی، ۲۲۶) و به همین جهت کتاب *المعتبر* را که مهم‌ترین اثر فلسفی اوست، به شاگردان خود املا می‌کرده است (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ذهبی، ۴۱۹/۲۰).

سال دقیق وفات ابوالبرکات نیز مانند سال تولد او معلوم نیست. صفدی مدت عمر وی را ۸۰ سال و تاریخ وفاتش را حدود سال ۵۶۰ ق نوشته است (ص ۳۰۴). ابن ابی اصیبعه بدون اشاره به تاریخ درگذشت ابوالبرکات، مدت زندگانی او را حدود ۸۰ سال می‌نویسد (همانجا)؛ ذهبی (همانجا) نیز تاریخ مرگ او را ۵۵۰ و اندی و مدت عمرش را حدود ۸۰ سال دانسته است. در این میان فقط بیهقی (همانجا) و به پیروی او شهرزوری (همانجا) تاریخ وفات او را ۵۴۷ ق و مدت عمرش را ۹۰ سال نوشته‌اند. به نظر می‌رسد سخن بیهقی (د ۵۶۵ ق) درست‌تر از اقوال دیگر باشد. همو در این‌باره می‌نویسد: سلطان مسعود بن محمد بن ملکشاه سلجوقی در ۵۴۷ ق بیمار شد. ابوالبرکات را برای معالجهٔ او از بغداد به همدان آوردند. معالجات مؤثر نیفتاد و سلطان درگذشت. زمانی که اطرافیان سلطان از حیات او ناامید شدند، ابوالبرکات بر جان خویش بیمناک گردید و صبح همان روزی که سلطان فوت کرد، وی نیز درگذشت؛ تابوت او را همراه قافلهٔ حاجیان به بغداد بردند (همانجا؛ شهرزوری، ۷۹/۲ ـ ۸۰). از میان متأخران، مؤلف *هدیة العارفین* وفات ابوالبرکات را به سال ۵۷۰ ق در بغداد دانسته است (بغدادی، ۵۰۵). به گفتهٔ جورج سارتن، او در ۸۰ سالگی به مرض داء الفیل در بغداد درگذشت (۱۵۰۵/۲)، اما مأخذ وی در این گفته، دانسته نیست.

از ابوالبرکات ۳ دختر بر جای ماند (ذهبی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها) که به کیش یهود باقی بودند (قفطی، ۲۲۵) و به همین جهت بیم آن می‌رفت که پس از مرگ پدر میراثی به آنان نرسد. به درخواست ابوالبرکات خلیفهٔ وقت موافقت کرد تا دخترانش از مرده‌ریگ پدر بی‌بهره نمانند و چنین شد (همانجا). ابوالبرکات مردی خودپسند و متکبّر بود و به همین جهت بیشتر مؤلّفان او را به دنائت طبع و سوء خُلق وصف کرده‌اند. ماجرای دشمنی و توطئهٔ او برضد امین‌الدوله ابوالحسن ابن تلمیذ، پزشک معاصر وی که مقرّب دستگاه خلافت و مردی بسیار متواضع و بزرگوار بود، در منابع ذکر شده است (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ یاقوت، ۲۷۷/۱۹ ـ ۲۷۸). قفطی (ص ۲۲۶)

و ابن خلکان (۷۵/۶)، اشعاری از بدیع اسطرلابی در این‌باره نقل کرده‌اند:

ابوالبرکات فی طرفی نقیض / ابوالحسن الطبیب و مقتفیه
و هذا بالتکبّر فی الحضیض / فذاک من التواضع فی الثّریا

ابوالبرکات علاوه بر تألیفات گرانقدر، مجلس درس و شاگردانی نیز داشته است، از آن جمله‌اند: شیخ یوسف، پدر موفق‌الدین عبداللطیف بغدادی، جمال‌الدین بن فضلان، ابن الدهان منجم و مهذب ابن نقاش (ابن ابی اصیبعه، همانجا). از شاگردان دیگر او اسحاق بن ابراهیم بن عزرا را نام برده‌اند که با وی دوستی داشت و در شعری به زبان عبری او را ستوده است (نک: EI²).

آثار:

۱. *مقالة فی سبب ظهور الکواکب لیلاً واختفائها نهاراً* (ابن ابی اصیبعه، همانجا). این رساله به خواجه نصیر طوسی نیز نسبت داده شده است (مرکزی، ۳۳۹/۱۶) و نیز رساله‌ای به نام *رؤیة الکواکب فی اللیل لا فی النهار* یا *رؤیة الکواکب باللیل لا بالنهار* در دست است که به ابن سینا نسبت داده‌اند (آستان، ۳۴۳/۸، ۲۵۲/۱۰)، اما چنانکه از آغاز این نسخه‌ها برمی‌آید، رساله در پاسخ سلطان محمد بن ملکشاه سلجوقی نوشته شده و بنابراین انتساب آن به ابن سینا و خواجه نصیر نادرست است. این رساله توسط ا. ویدمان به آلمانی ترجمه شده و در «سالنامهٔ عکاسی ادرس[1]» (۱۹۰۹ م، ص ۴۹ ـ ۵۴) چاپ گردیده است (GAL, S, I/831؛ برای نسخه‌های خطی این کتاب، نک: GAL, I/602؛ آستان، ۳۱۱/۱۱؛ مرکزی، ۱۶۳۵/۱۰، ۳۶۸۲/۱۴).

۲. *اختصار التشریح*، که تلخیص و تهذیبی بوده است از سخنان جالینوس (نک: ابن ابی اصیبعه، همانجا).

۳. *کتاب الاقراباذین* (مجموعهٔ دستورهای تهیهٔ داروهای مرکب و بیان اجزا و نحوهٔ ترکیب آنها) در ۳ مقاله (همانجا).

۴. *رسالة فی العقل وماهیته* (همانجا). ذهبی از این رساله با عنوان *رسالة فی ماهیة العقل* (همانجا) و صفدی با عنوان *رسالة فی العقل* (همانجا) نام برده است (برای نسخهٔ خطی این رساله، نک: GAL, S، همانجا، با عنوان کتاب *صحیح ادلة النقل فی ماهیة العقل*).

۵. *بَرشعثا*، مقاله‌ای است دربارهٔ دارویی به همین نام (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، که *تریاق برشعثا* نیز نامیده شده است (ذهبی، همانجا؛ برای نسخه‌های خطی این رساله، نک: مرکزی، ۴۱۵۷/۱۵، با عنوان نسخهٔ *شربت برشعثا*؛ کوپریلی، ۵۰۱/۱، با عنوان *صفة تریاق برشعثا*).

۶. *امین الارواح*، که دربارهٔ معجونی است (ابن ابی اصیبعه، همانجا). نسخه‌ای از این رساله که به غلط *امیر الارواح* نامیده شده، در مغنیسا موجود است (نک: *فهرس*، ۹۰).

۷. از آثار منسوب به ابوالبرکات تفسیری است که به زبان عربی و به خط عبری بر سفر جامعهٔ *تورات* (بخش مواعظ) نوشته و نسخهٔ خطی آن در اکسفورد و لنینگراد موجود است. ابوالبرکات این کتاب را به شاگرد خود اسحاق بن ابراهیم بن عزرا املا کرده و اسحاق در مقدمهٔ کتاب، شعری در مدح و تمجید استاد سروده است. بخشهایی از این تفسیر به کوشش پوزانسکی[2] تصحیح و منتشر شده است (*جودائیکا*، VIII/461).

۸. از کتابهای منسوب به ابوالبرکات گرامر عبری است که به زبان عربی نوشته شده و نسخهٔ خطی آن در لنینگراد موجود است (همانجا).

۹. کتاب *النفس* (بیهقی، ۱۵۰) یا تفسیر کتاب *النفس* ارسطو (صفا، ۲۷۸/۱).

۱۰. کتاب *المعتبر فی الحکمة*، که مشهورترین اثر فلسفی ابوالبرکات است و دربارهٔ آن گفته‌اند: «هو احسن کتاب صنف فی هذا الشأن فی هذا الزمان» (قفطی، ۲۲۴). ظاهراً خود ابوالبرکات نیز از اهمیت این کتاب آگاه بود و به همین جهت بنا به روایات، چون مرگش نزدیک شد، سفارش کرد بر سنگ مزارش چنین نویسند: «هذا قبر اوحد الزمان ابی البرکات ذی العبر صاحب *المعتبر*» (همو، ۲۲۶). این کتاب در ۳ بخش منطق و طبیعی و الهی نوشته شده است. در اهمیت آن همین بس که متفکرانی مانند امام فخر رازی و صدرالمتألهین شیرازی و ابن تیمیه و شموئیل بن اِلی عالم یهودی عراقی (EI²) به آن نظر داشته‌اند. همچنین علی بن زید بیهقی، کتابی به نام *المشتهر فی نقض المعتبر* نوشته است (یاقوت، ۲۲۸/۱۳). کتاب *المعتبر* به کوشش زین العابدین موسوی و با تعلیق و مؤخره‌ای از سلیمان ندوی، در ۳ مجلد، در حیدرآباد دکن (۱۳۵۷ ـ ۱۳۵۸ ق) منتشر شده است. ترجمهٔ ترکی ناقصی نیز از بخش الهیات این کتاب دردست است که در ۱۹۳۲ م در استانبول به طبع رسیده است.

افکار: ابوالبرکات از نقادان فلسفهٔ مشاء به شمار می‌رود. با اینکه کتاب *المعتبر* را بر گرتهٔ آثار ارسطو و مشائیان نوشته است، ولی کورکورانه از گذشتگان پیروی نمی‌کند و جز به مبانی منطقی و برهان عقلی ارجی نمی‌نهد (نک: ابوالبرکات، ۴/۱). از آنجا که هدف او شناختن حقیقت بوده‌است، نه طرفداری از شخصی معین و یا عقیده‌ای خاص، به منقولات از فلاسفه کمتر توجه دارد و مطالب مطرح شده، نتیجهٔ تحقیقات خود او و حاصل یادداشتهایی است که در طول عمر خویش فراهم کرده است: «هنگامی که از طریق مطالعهٔ کتابهای متقدمان و همچنین شروح و تفاسیر و نوشته‌های متأخران به فلسفه پرداختم، متوجه شدم که فهم سخن‌پیشینیان به علت اختصار و اختلال در عبارت ــ به جهت ترجمهٔ آنها از زبانی به زبان دیگر ــ دشوار است و کلام متأخران نیز به سبب اطناب و ناسازگاری ادله با مدعا و پیچیدگی در بسیاری از موارد همین اشکال را دارد... به این ترتیب در تحصیل معانی و فهم مطالب، خود به تفکر و تحقیق پرداختم که نتیجهٔ آن گاهی موافق نظر پیشینیان بود و زمانی مخالف و از تأمل و تدبر در کتاب هستی به حقایقی رسیدم که گفته نشده بود... همهٔ این نکات و

1. *Eders Jahrbuch für Photographie.*
2. Pozanski

تحقیقات را در اوراقی یادداشت می‌کردم و برای مراجعه محفوظ می‌داشتم و چون اوراق و نوشته‌ها بسیار شد و جویندگان نیز خواستار بودند، این کتاب را فراهم ساختم» (۳/۱ ـ ۴).

ابوالبرکات از علم منطق به «قوانین الانظار و عروض الافکار» تعبیر می‌کند (۴/۱). در این بخش می‌کوشد تا نقایص منطق ارسطویی را متذکر شود و آن را از حشو و زواید پیراسته گرداند. در قسمت طبیعیات ضمن نقد و تحلیل نظریات مشائیان به برخی از مشاهدات خود اشاره می‌کند (مثلاً در ۲۰۹/۲، ۲۲۴، ۲۴۳).

برخی از آراء فلسفی او:

۱. ابوالبرکات در مورد آغاز خلقت و چگونگی پدید آمدن کثرات هستی، نظریهٔ فیلسوفان مشائی را ــ که بر بنیاد قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الّا الواحد» توجیه می‌شود ــ نمی‌پذیرد. مشائیان برآنند که مبدأ اول از همهٔ جهات یگانه و بسیط است و هیچ‌گونه کثرتی در او نیست و صدور موجودات از وی به نحو لزوم است؛ سپس با استناد به قاعدهٔ مذکور نتیجه می‌گیرند که از مبدأ اول باید یک چیز صادر شود. صادر اول یا نخستین معلول خداوند، امر واحدی است که جوهری مجرد از ماده است و عقل اول نامیده می‌شود. عقل اول با تعقل ذات باری، عقل دوم را و با تعقل ذات خود، فلک اول و نفس مربوط به آن را افاضه می‌کند. از عقل اول عقل دوم و از عقل دوم عقل سوم پدید آمده و این پدید آمدن یا صدور تا عقل دهم ادامه یافته است. عقل دهم یا عقل فعال، آخرین عقل از عقول دهگانه است و در عالم ماده تأثیر مستقیم دارد. عقل فعال از یک جهت سبب وجود نفوس ارضی و از جهت دیگر به وساطت افلاک پدید آرندهٔ عناصر چهارگانه و پیدایش مرکبات عالم کون و فساد است و افاضهٔ صور مرکبات از ناحیهٔ اوست (۱۴۸/۳ـ۱۵۱).

ابو البرکات بر آن است که سخن مشائیان دربارهٔ عقل فعال مشوش است و عقیدهٔ آنان دربارهٔ شمار عقول خالی از ایراد نیست. گاهی مشائیان عقل فلک قمر را که هادی و معلم و مربی نفوس بشری است، عقل فعال می‌نامند و معتقدند که نفوس صادر از آن است، گاهی نیز می‌گویند عقل فعال معلول عقل فلک قمر است، نه خود عقل فلک قمر (۱۵۱/۳).

از طرف دیگر مشائیان شمار عقول مفارقه را ۱۰ می‌دانند و در این مورد از سخنان علمای هیأت متأثر شده و شمار عقول را به عدد افلاک دانسته‌اند (همانجا)، اما آیا واقعاً می‌توان شمار عقول را منحصر به عدد معینی کرد و یا عقل فعال را همان عقل فلک قمر دانست؟

ابوالبرکات پس از این تذکرات به نقد سخن مشائیان دربارهٔ قاعدهٔ «الواحد» که از مبانی نظریهٔ صدور است، می‌پردازد (۱۵۶/۳ـ۱۵۸). به عقیدهٔ او این قاعده سخن درستی است که فیلسوفان مشائی نتایج غیرلازمی از آن گرفته و آن را درست به کار نمی‌برند (۱۵۶/۳)، زیرا ابتدا می‌گویند از مبدأ اول که واحد است، جز موجودی واحد (= عقل اول) صادر نمی‌شود، سپس عقل اول را که خود به ذات واحد است (= واحدالذات)، برای ۳ صدور دیگر ــ یعنی صدور عقل دوم و جرم فلک اول و نفس مربوط به آن ــ مصدر قرار می‌دهند و با این کار قاعده‌ای را که خود وضع کرده‌اند، نقض می‌کنند، چون با التزام به قاعدهٔ مذکور ۳ صدور بعدی را از عقل اول ــ که خود نیز واحد است ــ چگونه می‌توان توجیه کرد؟ به عبارت دیگر عقل اول اگر حقیقتاً واحد است، پس نباید از آن نیز جز واحد صادر شود و اگر حقیقتاً واحد نیست، بلکه کثرتی در وجود خود دارد ــ چنانکه مشائیان می‌گویند ــ از این‌رو صدور آن از واحد (= مبدأ اول) نقض قاعدهٔ مذکور خواهد بود.

چرا نگوییم که از مبدأ اول از آن جهت که به خود می‌اندیشد، اولین مخلوق صادر می‌شود، پس از آنکه آن را ایجاد کرد و به عنوان موجودی حاصل در صحنهٔ هستی تعقل نمود، از تعقّل او دربارهٔ اولین مخلوق، مخلوق دیگری صادر می‌شود. بدین‌ترتیب مبدأ اول اندیشد و ایجاد کند، ایجاد کند و اندیشد، و بدین‌سان برخی از مخلوقات خداوند، انگیزهٔ (= داعی) خلق مخلوقات دیگر او شود، یعنی دومی برای اولی ایجاد شود و سومی برای دومی و...، چنانکه در خبر مربوط به خلقت انسان نیز آمده است که خداوند اول آدم را آفرید و سپس از او و برای او حوّا را خلق کرد و از آنها و برای آنها فرزندان را (همانجا).

حاصل سخن ابوالبرکات این است که فاعل حقیقی و خالقِ مباشر همهٔ موجودات خداوند است، بی‌آنکه در خالقیت و فاعلیت او واسطه‌ای ــ مقصود وساطت سلسلهٔ عقول است در جریان صدور و پیدایش کثرات عالم هستی، چنانکه مشائیان معتقدند ــ در کار باشد. مبدأ اول که فاعل مختار و همه توان است، می‌تواند موجودی واحد بیافریند و سپس به‌انگیزهٔ آن و برای آن، موجود دیگری خلق کند و در عین حال نسبت به هر دو علت اولی و فاعلِ مباشر باشد. ابوالبرکات در توضیح این مطلب مثالی می‌آورد: فرض کنید مردی بنده‌ای برای خود می‌خرد، سپس بندهٔ دیگری برای بندهٔ اول می‌خرد و همین‌طور برای بندهٔ دوم نیز بنده‌ای و...، در تمام این موارد خریدار همان مرد است، اگرچه دومی را برای اولی و سومی را برای دومی خریده است (همانجا).

ایراد اصلی ابوالبرکات به نظریهٔ صدور و قاعدهٔ «الواحد» این است که سخن مشائیان قدرت الهی را محدود می‌کند. زیرا نتیجهٔ قاعدهٔ مذکور به صورتی که آنان توضیح می‌دهند، این است که جریان صدور فقط در جهت طولی باشد، یعنی سلسلهٔ صدورات فقط در جهت طولی واحدی استمرار یابد و به این ترتیب کثرت موجوداتی را که در عرض یکدیگرند و میان آنها رابطهٔ علّی نیست، چگونه باید توجیه کرد؟ (۱۵۱/۳). اساس عقیدهٔ ابوالبرکات نیز مانند متکلمان اشعری (فخرالدین رازی، ۵۰۱/۲ ـ ۵۰۸) این است که خداوند فاعل موجَب و مضطر و مجبور نیست، بلکه فاعل مختار است و قاعدهٔ «الواحد» ــ که به جای خود درست است ــ در مورد فاعل مختار و همه توان صدق

نمی‌کند. جریان خلقت، صدوری ضروری نیست، بلکه فعلی است ارادی که از ارادهٔ مطلقهٔ تامّه‌ای که نسبت به آنچه می‌کند، آگاه است، حاصل می‌شود. قاعدهٔ «الواحد» به نحوی‌که مشائیان توجیه می‌کنند، اقتضا می‌کند که خداوند فقط خالقِ مباشر و فاعل حقیقی یک چیز (= عقل اول) باشد. در حالی‌که قدرت و فاعلیت خداوند محدود نیست و سلسلهٔ عقول هیچ‌گونه فاعلیتی در عمل خلقت و جریان آفرینش ندارد و باری تعالی می‌تواند بدون وساطت ــ مقصود وساطت عقول است در جریان صدور و خلقت ــ هر چیزی را که بخواهد بیافریند و هرچه در عالم هستی پدید آمده و می‌آید، مستقیماً فعل او و خَلقِ اوست.

در اینجا باید دو نکته را یادآور شویم: اول اینکه برخلاف سخن ابوالبرکات، فلاسفهٔ مشائی اسلامی ــ از آن جمله ابن‌سینا ــ با توجه به رابطهٔ طولی میان مراتب هستی و با توسل به این قاعده که علّتِ علّتِ شیء، علّت آن شیء است، مبدأ اول را فاعل حقیقی می‌دانند و سلسلهٔ عقول را فقط به عنوان واسطهٔ فیض تلقی می‌کنند، نه مبدأ فیض و ظاهراً ابوالبرکات میان این‌دو خلط کرده‌است و سخن‌او مشکلی‌راحل نمی‌کند. دوم اینکه نحوهٔ بیان ابوالبرکات گاهی وافی به‌مقصود نیست و تشبیه جریان صدور به خرید بنده از طرف مردی فرضی، مشکل را نمی‌گشاید؛ زیرا صدور مخلوق دوم از مبدأ اول برای اولین مخلوق اگر از همان جهتی باشد که مخلوق اول صادر شده است، در این صورت دومی همان اولی است، نه چیز دیگر و اگر از همان جهت نباشد، در این صورت باز هم کثرت جهات در ذات مبدأ اول پیش می‌آید که اشکال اصلی است.

۲. ابوالبرکات در فصل دوم از مقالهٔ دوم الهیات، کاربردهای گوناگون واژهٔ عقل را بررسی می‌کند و وجود عقل فعال را به قسمی که مشائیان مطرح ساخته‌اند، نمی‌پذیرد. مشائیان عقیده دارند آنچه نفس انسانی را از مرحلهٔ عقل بالقوه به مرتبهٔ عقل بالفعل می‌رساند، عقل فعال است که نسبت به نفوس انسانی به منزلهٔ استاد و مربّی است. عقل فعال مبدأی است که نفوس از آن صادر می‌شوند و در نهایت کمال نیز به آن باز می‌گردند (ابوالبرکات، ۱۴۸/۳ـ۱۴۹).

در مقابل این عقیده، ابوالبرکات دوگونه سخن می‌گوید: در بخش طبیعیات تصریح می‌کند که نفس می‌تواند به ذات خود به کمال برسد، بی‌آنکه به چیزی دیگر که او را به مرتبهٔ کمال و فعلیت برساند، نیازمند باشد (۴۱۱/۲) و به این ترتیب دیگر نیازی به عقل فعال نخواهد بود. اما در بخش‌الهیات مسأله را به‌گونه‌ای دیگر مطرح‌می‌کند و براین‌باور است که قول به وجود مربّی و مدبّر برای نفوس‌انسانی سخن‌درستی است، ولی باید دید آیا یک معلم برای همهٔ نفوس یا معلمی خاص برای هر نفس و یا چند معلم برای یک نفس وجود دارد؟ (۱۵۲/۳).

مشائیان می‌گویند عقل فعال علت قریبه‌ای است که نفوس انسانی از آن صادر می‌شوند. نفوس با یکدیگر اختلاف جوهری و ماهوی ندارند و فرق میان آنها مربوط به امور عارضی است که به بدنها و مزاجها و تربیت و عادات بستگی دارد، از این‌رو وجود یک معلم و یا یک علت قریب که همان عقل فعّال است، کفایت می‌کند. اما به عقیدهٔ ابوالبرکات نفوس انسانی با یکدیگر تفاوت ماهوی و جوهری دارند و به همین جهت برای صدور خود باید بیش از یک مبدأ قریب و برای تعلیم خود بیش از یک معلم داشته باشند (نک‌: ۱۵۲/۳ـ۱۵۳).

اساس عقیدهٔ ابوالبرکات این است که یک معلم و مربی (= عقل فعال به تعبیر مشائیان) برای ارشاد و تعلیم و فعلیت بخشیدن به نفوس انسانی ــ که با یکدیگر اختلاف ماهوی و تفاوت جوهری دارند ــ کافی نیست، بلکه باید وجود چند معلم،یا چند علت قریب،یا چند عقل را پذیرفت. چنین پیداست که این فیلسوف برخلاف مشائیان، وظایف عقل فعال ــ یعنی ارشاد و تعلیم و هدایت نفوس ــ را میان شماری از عقول یا فرشتگان (= مِلائکه) تقسیم می‌کند. عقول یا فرشتگانی که برای نفوس انسانی به منزلهٔ معلم و مرشد روحانیند، آنها را راه می‌نمایند و معرفت می‌آموزند و نیرو می‌بخشند. در تأیید این نکته ابوالبرکات یادآور می‌شود که حکیمان پیشین نیز ــ آنان که به نظام مشاهده و معرفت عالم ربوبی رسیده‌اند ــ همین مطلب را اظهار کرده و از فرشتهٔ نگهبان و هادی و مدبر هر نفس یا دسته‌ای از نفوس انسانی به «طباع تام» تعبیر کرده‌اند، چنانکه حاملان وحی الهی نیز آن را «ملک» (فرشته) خوانده‌اند (۳۹۱/۲).

به نظر می‌رسد که ابوالبرکات در مورد «طباع تام» یعنی فرشتهٔ نگهبان و هادی و مدبّر نفس، از افکار هرمسی متأثر شده باشد، زیرا اندیشهٔ «طباع تام» میراث مکتب هرمسی است (نصر، ۱۹ ـ ۲۶؛ کربَن، ۲۴۱) و همین اندیشه است که سالی چند پس از ابوالبرکات در نوشته‌های شیخ اشراق به صورت دقیق‌تر و صریح‌تر مطرح می‌شود و از «طباع تام» یعنی «مِن ملکوتي» انسان که همان ربِ‌النوع انسانی است، سخن می‌رود (سهروردی، ۴۶۴).

۳. ابوالبرکات برخلاف مشائیان شمار عقول را منحصر در ۱۰ نمی‌داند و از عقول ــ با توجه به مصطلحات دینی ــ به ملائکه و ارواح تعبیر می‌کند. در نظر این فیلسوف جهان هستی پر از فرشتگانی است که مدبّر و حافظ انواعند. شمار این فرشتگان به عدد ستارگان مرئی و نامرئی و افلاک شناخته شده و ناشناخته است، حتی ممکن است شمار آنها به عدد انواع موجودات محسوس باشد (۱۶۷/۳). به این ترتیب هریک از انواع محسوس ــ فلکی باشد یا عنصری ــ فرشته یا رب‌النوعی دارد که صورت آن نوع را در ماده حفظ می‌کند و نوع را به وسیلهٔ افراد باقی نگاه می‌دارد و به همین جهت این فرشتگان حافظ الصُّوَر نامیده می‌شوند (همانجا).

چنانکه دیده می‌شود ابوالبرکات از یک طرف برخلاف مشائیان که عقل فعال را واهب‌الصُّوَر می‌نامند، فرشتگان مدبر انواع را حافظِ صُوَر می‌خواند و با این کار می‌خواهد فاعلیت فرشتگان یا عقول را در جریان صدور و خلقت منکر شود. به عبارت دیگر به عقیدهٔ او فرشتگان فقط نقش حفظ انواع و تدبیر و تربیت آنها را برعهده دارند، اما وجود انواع به قدرت مستقیم و فعالیت مباشر الهی بستگی دارد، در حالی که

از نظر مشائیان عقل فعال علاوه بر تدبیر و تعلیم نفوس، واهب‌الصور نیز هست و با این کار لباس هستی را بر موجودات عالم محسوس می‌پوشاند.

از طرف دیگر باید گفت که ابوالبرکات در تعبیر از عقول به فرشتگان یا ارباب انواع و اعتقاد به کثرت عدد آنها و سخن از طباع تام یعنی فرشتهٔ خاص نوع انسانی، بر شیخ اشراق تقدم دارد، زیرا که آرائی از این دست است که بعدها در آثار سهروردی با وسعت و عمق بیشتری مطرح شده است.

۴. به عقیدهٔ ابوالبرکات، نفس جوهری است که ذاتاً غیرمادی است، آنگاه که به بالاترین مرتبهٔ کمال برسد، حیاتی در جوار فرشتگان و روحانیان حاصل کند و به مشاهدهٔ انوار الهی و معرفت حقایق هستی نایل آید و متنعم شود (۲۱۴/۳ ـ ۲۱۵). کمال نفس در این است که به جهان فرشتگان و عالم ربوبی بپیوندد، عالمی که حوزهٔ جوهرهای مفارق مدرک است. این جوهرها برحسب درجهٔ کمال و نقص از یکدیگر متمایز می‌شوند و تفاوت آنها با نفوس در این است که هیچ گونه نیازی به ماده ندارند. فرق نمی‌کند که این جوهرهای مفارق را عقول بنامیم یا ملائکه یا ارواح؛ مهم این است که بدانیم آنها طبایعی غیرمحسوسند و ذواتی هستند که حلول و انطباع در جسم و هیأتهای جسمانی را بر نمی‌تابند. عالم ربوبی حوزهٔ معقولات محض و حقایق موجودات محسوس است، مثلاً در این عالم آتشی است که نمی‌سوزاند و یا اضدادی که همدیگر را تباه نمی‌کنند (۹۲/۳). به این ترتیب است که ابوالبرکات سخن خود را به مُثُل افلاطون می‌کشاند و از مُثُل به صُور علمیهٔ اشیاء در علم خداوند تعبیر می‌کند (نک: ۹۳/۳).

۵. به عقیدهٔ مشائیان اگرچه خداوند به امور جزئی عالم است، اما علم او نسبت به آنها به نحو کلی است، یعنی امور جزئی را از حیث اندراج آنها در تحت کلیات می‌داند؛ چرا که اشیاء جزئی متغیرند و علم نیز به تبع معلوم تغییر می‌کند و تغییر علم مستلزم این است که عالم نیز تغییر کند، در حالی‌که باری تعالی از هرگونه تغییر و تبدیل منزّه است. علم خداوند زمان نمی‌پذیرد و مستفاد از موجودات نیست و نشاید که در علم او تغییر و تبدیل روی دهد. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد: واجب الوجود همه چیز را به نحو کلی می‌داند؛ با وجود این هیچ چیز بر او پوشیده نیست (نک: *النجاة*، ۵۹۴؛ ابوالبرکات، ۷۱/۳). شیخ در توضیح بیشتر این مطلب می‌گوید: خداوند چون ذات خود را تعقل کرد و اندیشید که مبدأ هستی است، مبادی موجودات و چیزهایی را که ازآنها پدید می‌آید، نیز تعقل نمود، از این روهیچ موجودی پدید نمی‌آید، مگر آنکه از جهتی به سبب باری تعالی وجودش واجب شود. این سببیت از مبدأ تعالی سرچشمه می‌گیرد و در جریان فعل و انفعالات خود بدانجا می‌رسد که جزئیات پدید می‌آیند. بنابراین خداوند، اسباب و مقتضیات آن اسباب را می‌داند، پس ضرورتاً مسبَّباتی را که از این اسباب به وجود می‌آیند و فواصل زمانی و نتایج حاصل از آنها را نیز می‌داند، زیرا ممکن نیست که اسباب را بداند و مسبّبات را نداند؛ به این ترتیب باری تعالی جزئیات را از آن حیث که کلیّند، یعنی از آن حیث که دارای صفاتند، می‌داند (ابن سینا، همان، ۵۹۵).

به عقیدهٔ ابوالبرکات علم خداوند به امور جزئی نیز ــ از آن حیث که جزئی و متغیرند ــ تعلق می‌گیرد و این مسأله موجب دگرگونی و نقص در ذات باری تعالی نمی‌شود و نیاز به جسم و امور جسمانی ــ که خداوند از آنها منزّه است ــ لازم نمی‌آید، چرا که علم اضافه‌ای بیش نیست و تغییر اضافه مستلزم تغییر در ذات عالم نیست. دامنهٔ علم خداوند نسبت به هیچ چیز محدود نمی‌شود، چنانکه قدرت او نیز در ایجاد آنها محدودیتی ندارد (۸۸/۳). در توضیح همین مطلب است که ابوالبرکات به اظهار نظر خاص خود در مورد ادراک امور جزئی می‌پردازد؛ نظریه‌ای که برطبق آن ادراک جزئی نیز نیازی به امور جسمانی و مادی ندارد. مطابق این نظریه، عقیدهٔ مشائیان دربارهٔ اینکه ادراک حسی و خیالی ــ که به جزئیات تعلق می‌گیرند ــ نیازمند به ماده و علایق مادی است و مدرک جزئیات ضرورتاً باید جسم و جسمانی باشد (۷۱/۳)، درست نیست، بلکه برعکس در انسان، نه تنها مدرک صُوَر خیالی، حتی مدرک جزئیات محسوسه نیز جسم یا قوهٔ جسمانی نمی‌باشد (۸۴/۳). بنابراین چرا علم به امور جزئی را در مورد خداوند و فرشتگان او نفی کنیم (۸۸/۳)، زیرا نتیجهٔ این عقیده این است که خداوند کمال کمتری داشته باشد تا نفس انسانی که می‌تواند کلیات و جزئیات را با هم ادراک کند.

نکتهٔ دیگری که در مورد علم خداوند باید متذکر شد، این است که باری تعالی نسبت به امور جزئی علم دارد، ولی نه به جزئیات بی‌نهایت در آن واحد؛ زیرا این مفهوم متناقض با خود است. با اینکه خداوند عالم به جزئیات بی‌نهایت در آن واحد نیست، اما این مطلب را نمی‌توان دلیل ناتوانی او و یا نقص در علم او دانست، زیرا آنچه در این مورد ممتنع است، فقط از ناحیهٔ معلوم ناشی می‌شود، یعنی وجود جزئیات بی‌نهایت که به تسلسل می‌انجامد و به هیچ وجه مستلزم نقص در عالم نیست (۱۸۷/۳؛ ابراهیمی، ۴۶۳). در ارتباط با همین مسأله، یعنی تعلق گرفتن علم خداوند به جزئیات است که ابوالبرکات ارادهٔ خداوند را نیز متجدّد و متصرّم می‌داند.

۶. ابوالبرکات معتقد است که افعال خداوند منوط به ارادات متجدد غیرمتناهی است، بدین معنی که خداوند برای هر یک از افعال زمانی باید ارادهٔ مجددی بکند و این کار هرگز به پایان نمی‌رسد. به گفتهٔ او افعال الهی به قدیم و محدث تقسیم می‌شود و به همین سان ارادهٔ او نیز به ارادهٔ دائم و ارادات متجدد منقسم می‌گردد (۱۷۵/۳). ابوالبرکات حرکات افلاک و دوام آن حرکات را به ارادهٔ دائم الهی نسبت می‌دهد، ولی حوادث عالم کون و فساد را معلول اراده‌های متجدد خداوند می‌داند و به این ترتیب در مورد ارادهٔ الهی قائل به تجدد گشته و آن را منشأ امور متجدد محسوب می‌کند (همانجا). به عقیدهٔ این فیلسوف خلقت موجودات، منوط به تعاقب و توالی ارادهٔ الهی است، خواه ازلی باشند و خواه زمانی، بدین معنی که «ارادهٔ خداوند سبب

حرکت گشته و معرفت به انجام این حرکت سبب ارادهٔ دوم نسبت به حرکت دیگر می‌شود. ارادهٔ دوم اگرچه از حرکت سابق ناشی می‌شود، ولی همین اراده است که سبب حرکت دیگر می‌گردد و با ادامهٔ این وضع جریان امور عالم تحقق می‌پذیرد. مثلاً ارادهٔ خداوند سبب می‌شود که حرکت از «الف» به «ب» انجام شود، معرفتی که از وصول حرکت به «ب» حاصل می‌شود، سبب ارادهٔ دوم گشته و همین ارادهٔ دوم است که حرکت از «ب» به «ج» را ایجاد می‌کند. معرفتی که از وصول حرکت به «ج» حاصل می‌شود، سبب ارادهٔ دیگر گشته و آن اراده نیز حرکت از «ج» به «د» را ایجاد می‌نماید و این جریان همواره ادامه دارد و هرگز به پایان نمی‌رسد» (۱۷۵/۳ ـ ۱۷۶؛ ابراهیمی، ۴۶۱).

این سخنان، شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی را بر آن داشته است که در «المشارع والمطارحات» فصلی با عنوان «فی ابطال قاعدة لابی البرکات...» بگشاید و عقیدهٔ او را سخت انتقادکند.شیخ می‌نویسد: «ابوالبرکات برای خداوند ارادهٔ ثابت ازلی و اراده‌های متجدد غیرمتناهی پذیرفته و با اظهار این عقیده با مبانی عقلیه و نیز با اعتقادات یهود و اسلام مخالفت ورزیده است» (سهروردی، ۴۳۵ ـ ۴۳۶).

۷. ابوالبرکات در فصل ۲۲ از بخش الهیات، از باری تعالی به نور الانوار تعبیر می‌کند و مراتب هستی را با مراتب انوار تطبیق می‌نماید. به عقیدهٔ او نور به معقول و محسوس یا پنهان و آشکار تقسیم می‌شود. خداوند سرچشمهٔ ازلی همهٔ نورهاست و سراسر هستی به منزلهٔ انواری است که به نسبتهای گوناگون از نور الانوار صادر می‌شوند (۱۲۶/۳). حق تعالی نور همهٔ نورهاست و در عین ظهور پنهان است. ظهور او به اعتبار ذات و صفات و وجوب ذاتی هستی اوست و خفاء او به علت ضعف و ناتوانی عقول ماست، چون خفاشی که از ادراک روشنایی ناتوان است و پرتو خورشید او را سرگشته و مبهوت می‌دارد (۱۲۸/۳). چنانکه دیده می‌شود این تعبیرات کم یا بیش همان است که پیش از ابوالبرکات در کتاب *اثولوجیا* و در *مشکوة الانوار* غزالی و پس از او نیز در نوشته‌های شیخ اشراق مطرح شده است.

به عقیدهٔ ابوالبرکات اثبات وجود خداوند از طریق حرکت ــ که مشائیان بر آن تأکید می‌کنند ــ روشی درست و طریقی خاص برای شناخت او نیست (۱۳۰/۳). معرفت به هستی خداوند همراه با علم به وجود است که از آن ادراک اولی داریم؛ وانگهی حکمتی که در نظام هستی جلوه‌گر است بر وجود خالق دلالت می‌کند، مضافاً اینکه در مواردی نیز ارتباطی بی‌واسطه میان انسان و حق‌تعالی وجود دارد. ذات واجب الوجود نشناختنی است، چرا که از یک سو از ادراک ذات او ناتوانیم و از سوی دیگر خداوند حقیقت یگانه و بسیطی است که در او ترکیب نیست، یعنی ذاتیات ندارد تا بتوان از این طریق به ذات او معرفت حاصل کرد (۱۲۳/۳). اگر صفاتی مانند علم و قدرت و حکمت به خداوند نسبت می‌دهیم، بدان معنی نیست که این صفات اجزاء ذات او هستند، بلکه مقصود این است که باری تعالی به ذات خود و از ذات خود این صفات را دارد، نه به اعتبار غیر و از ناحیهٔ غیر. صفات خداوند به ذات او و چنان تعلق دارد که مساوی ۲ قائمه بودن مجموع زوایای مثلث به مثلث (همانجا).

۸. در نظر ابوالبرکات نفس انسانی پیوند محکمی با موجودات عالم علوی دارد. چنانکه چشم (= بصر) را نوری است که با آن اشیا را می‌بیند، همین‌طور بصیرت ما را نیز ــ که همان حقیقت انسان و نفس ناطقهٔ انسانی است ــ نوری است که با آن حقایق را مشاهده می‌کند (۱۶۶/۳). این فیلسوف نیز مانند ابن‌سینا (*الاشارات*، نمط سوم، ۳۴۳/۲ ـ ۳۴۷، *الشفا*، طبیعیات، نفس، ۲۲۵ ـ ۲۲۶) بر آن است که اساس علم‌النفس آگاهی بی‌واسطهٔ انسان نسبت به خود است. این معرفت مقدم بر هر شناختی است، چرا که انسان پیش از آنکه از چیزهای دیگر و از غیر خود، آگاه شود، شعور به خود دارد و خود آگاه است و این آگاهی امری وجدانی و یقینی و بدیهی است (۳۰۶/۲). آگاهی بی‌واسطه‌ای که انسان نسبت به خود دارد، نشان می‌دهد که نفس موجود در هر شخصیتی حقیقت یگانه‌ای است (۳۸۳/۲) و همین شعوری که انسان از وحدت خود دارد، دلیل بر این است که قول به قوای مختلف مستقل نفسانی درست نیست. هم از اینجاست که ابوالبرکات نظر برخی از مشائیان را ــ که به زعم او قائل به تمایز و جدایی میان دو قوهٔ نظری و عملی بودند و نفس را مجموع این دو قوه می‌دانستند ــ نمی‌پذیرد و عقیدهٔ آنان را دربارهٔ عقل و تقسیم آن به هیولائی و بالملکة و بالفعل و مکتسب و غیره، نقادی می‌کند و نفس را حقیقت یگانهٔ غیرمنقسم می‌داند و معتقد است که در انسان مدرک محسوسات همان مدرک معقولات یعنی نفس ناطقه است، نه قوه‌ای از قوای بدنی (نک: ۱۴۹/۳ ـ ۱۵۰).

۹. ابوالبرکات بر آن‌است‌که ادراک زمان و ادراک وجود وادراک ذات خود مقدم بر ادراکاتی است که انسان می‌تواند از چیزهای دیگر داشته باشد و مفاهیم وجود و زمان وابسته به یکدیگرند (۳۹/۳). از این رو زمان، برخلاف نظر مشائیان، مقدار حرکت نیست، بلکه مقدار وجود است وهمانطور که ازخصوصیات وجودمخلوق است، ازخصوصیات وجود خالق نیز هست (۴۰/۳ ـ ۴۲).

آنان که زمان را مقدار حرکت می‌دانند، معتقدند که چون خالق متحرک نیست، پس در زمان هم نیست، ولی چنانکه گفته شد، وجود هر موجودی در زمان است و وجودی که در زمان نباشد، قابل تصور نیست، چرا که زمان یعنی استمرار و امتداد وجود و تصور زمان از استمرار و امتداد وجود به ذهن می‌آید. کسانی که عقیده دارند وجود خالق در زمان نیست، می‌گویند باری تعالی موجود در دهر و سرمد است، بلکه وجود او همان دهر و سرمد است، اما این گروه لفظ را تغییر داده‌اند بی‌آنکه معنی عوض شود، زیرا وقتی از آنها می‌پرسیم مقصود از دهر و سرمد چیست؟ می‌گویند مقصود بقای دائم است که همراه با حرکت نیست. ولی می‌دانیم که بقا و دوام از خصوصیات مدت و زمان است، از این رو اینان نام را تغییر داده‌اند، اما معنای این کلمات

یکی است. به عبارت دیگر زمان یعنی استمرار و بقای وجود، آنگاه که استمرار و بقای وجود چیزی، ابتدا و انتهایی نداشته باشد و یا نتوانیم برای آن ابتدا و انتهایی در نظر بگیریم، از آن به ازلی و ابدی یا ازل و ابد تعبیر می‌کنیم (۴۱/۳).

دهر و سرمد همان زمان است در نسبت به ثابتات و ازلیّات، و زمان ظرف هر وجودی است، خواه متغیر باشد یا ساکن و خواه خالق باشد یا مخلوق. زمان به اعتبار تندی و کندی یا اختلاف حرکات به ذهن نمی‌آید، بلکه چون مقدار وجود است، به اعتبار دائمی بودن یا دائمی نبودن، طولانی بودن یا کوتاه بودن وجود چیزهاست که زمان در ذهن مرتسم می‌شود. زمان و وجود چنان وابسته به یکدیگرند که قائل شدن به حدوث زمان همانا قائل شدن به حدوث وجود است. چگونه می‌توان گفت که قبل از حدوث عالم زمان نبود؟ در حالی که زمان جز با ارتفاع وجود مرتفع نمی‌شود و وجود، معدوم شدنی نیست، چنانکه به وجود آمدنی هم نیست. همچنانکه مقدار جسمانی از جسم ذی‌مقدار جدا نیست، زمان نیز که مقدار وجود است، واقعیتی جداگانه و هویّتی قائم به خود ندارد. مقصود این نیست که بگوییم زمان وجود ندارد، زیرا وجود زمان روشن‌تر و شناخته‌تر از تمام چیزهایی است که به زمان تعلق دارند و در زمان و با زمان پیدا می‌شوند. از لحاظ عقلی وجود زمان مقدم بر هر چیز است، چه پیش از تفکر و تأمل که به آن معرفت ناقصی داریم و چه بعد از تعقل و تدبر که به آن شناخت کاملی پیدا می‌کنیم (۴۰/۳). نتیجهٔ منطقی این عقیده، ابوالبرکات را بر آن داشته است که از یک سو دو وجه دیگر زمانمندی، یعنی دهر و سرمد را به نحوی که در فلسفهٔ مشاء مطرح شده است، انکار کند و آنها را از مراتب وجود بداند و از سوی دیگر مسألهٔ زمان را بیشتر به الهیات و مباحث مابعدالطبیعه مربوط بداند تا به طبیعیات (نک: ۲/۳، ۳۵ به بعد).

۱۰. ابوالبرکات برخلاف مشائیان که جسم را مرکب از دو جوهر هیولیٰ و صورت می‌دانند، بر آن است که هیولای مشترک میان اجسام همان معنای جسمیت است و به این اعتبار جسم مطلق، هیولای اولای همهٔ جسمهاست و حقیقت هر جسم چیزی جز نفس مقدار قائم به خود یا «امتداد اتصالی» نیست. به گفتهٔ او هیولیٰ، در معنایی که مشائیان می‌گویند، نه حس شدنی است و نه تحلیل ما را به آن می‌رساند و نه دلیل عقلی ما را به پذیرفتن آن ملزم می‌کند (۲۰۰/۳).

فلاسفهٔ مشائی از راه برهان اتصال و انفصال، وجود هیولیٰ را اثبات می‌کنند. به عقیدهٔ آنها جسم، اتصال و انفصال را می‌پذیرد و اتصال از آن جهت که اتصال است، انفصال نیست؛ از این رو لازم است که در جسم چیزی باشد که بر سبیل تعاقب و تواردِ آن دو را پذیرا گردد و آن هیولیٰ ست که در حد ذات خود نه متصل است و نه منفصل. در نظر ابوالبرکات این سخن، سخن نادرستی است، زیرا باید دید مقصود از اینکه انفصال، اتصال موجود در جسم را از میان می‌برد، چیست؟ اگر منظور از اتصال همان بُعد و امتدادی باشد که در جسم است و حقیقت جسم است ــ یعنی یک نوع اتصال مبهم و غیرمتعین ــ در این صورت باید گفت چنین اتصالی با انفصال از میان نمی‌رود، بلکه متکثر می‌شود. یعنی انفصال، جسم را به ۲ قسمت تکثیر می‌کند، به نحوی که معنای اتصال در هر یک از آنها هست. انفصال، اتصال حقیقی جسم را معدوم نمی‌کند تا از اینجا ثابت شود که هیولیٰ میان آنها مشترک است، بلکه اتصالِ جسم را تکثیر می‌کند و تکثیر عدم نیست (۲۰۲/۳). آری غیر از اتصال حقیقی جسم، اتصال اضافی و عرضی دیگری داریم که همان اتصال بالفعل اجزاء و قسمتهای موجود در جسم است و انفصال این اتصال اضافی را از میان می‌برد. از این رو هیولیٰ عین صورت جسمیه است که صِرفِ امتداد و بُعدِ قابل اندازه‌گیری است، با قطع نظر از هر خصوصیت دیگر (EI^2).

حقیقت جسم چیزی جز مقدار مطلق نیست و اگر از هیولای اولیٰ سخن به میان آید، مقصود همان معنای مشترک میان اجسام یعنی جسمیت است، از آن جهت که پذیرای صور کائنات (= صور نوعیه) است (ابوالبرکات، ۱۴/۲). به عبارت دیگر جسم مطلق همان هیولای اولیٰ است که تحلیل ذهنی پس از کنار گذاردن همهٔ اوصاف به آن می‌رسد و هنگام تبدل صُوَر و أعراض، عنصر مشترک میان اجسام همان جسم مطلق است و صور کائنات (= صور نوعیه) بر جسم مطلق عارض می‌شود و به این اعتبار جسم مطلق را هیولای اولیٰ محسوب می‌کنیم (همو، ۱۹۶/۳، ۲۰۳، نیز نک: ۱۹۵/۳ ـ ۲۰۹).

۱۱. ابوالبرکات برخلاف مشائیان به وجود خلأ معتقد است و فضا را بی‌پایان می‌داند و بر آن است که انسان نمی‌تواند برای فضا حد و مرزی تصور کند (۴۸/۲ ـ ۶۹). از طرف دیگر در توجیه حرکت قسری اجسام عقیده دارد که جسم متحرک از محرک خود نیرویی به نام میل دریافت می‌کند و همین میل است که موجب حرکت قسری می‌شود (۱۱۳/۲). این میل نیروی لازم را برای ادامهٔ حرکت جسم فراهم می‌آورد و به تدریج در مقابله با مقاومت مصرف می‌شود تا سرانجام از میان می‌رود و حرکت پایان می‌پذیرد. میل قسری نقطهٔ مقابل میل طبیعی است و دربارهٔ سرعت حرکت اجسام در حال سقوط، همین میل است که باعث می‌شود سقوط اجسام یا حرکت جسم به سمت حیّز طبیعی خود ــ که از ناحیهٔ میل طبیعی است ــ آهسته‌تر شود، به تدریج هر قدر که میل قسری ضعیف می‌شود، سرعت سقوط افزایش می‌یابد. مثلاً حرکت تیری که رها شده است، به علت نیرویی است که متحرک از محرک دریافت می‌کند و تا قوتی که این نیرو (میل قسری) در آن باقی است، به حرکت ادامه می‌دهد. به هر اندازه که این نیرو (میل قسری) کاسته شود، میل طبیعی افزایش می‌یابد و سرعت سقوط بیشتر می‌شود تا آنجا که نیروی دریافتی از محرک تمام شود و تیر به سوی جهت میل طبیعی خود و به سمت حیز طبیعی خود باز آید و سقوط کند (۱۱۲/۲).

به گفتهٔ پینس[1] اساس این نظریه همان نکاتی است که به وسیلهٔ یحیی نحوی (یوحنای نحوی، متفکر مسیحی سدهٔ اول ق / ۷ م) در

---

1. S. Pines

اعتراض به سخن ارسطو دربارهٔ حرکت اشیاء پرتاب شده (= نظریهٔ حرکت پرتابی) مطرح گردیده و سپس توسط ابن سینا تکمیل شده است؛ نظریه‌ای که می‌توان در آن به طور ضمنی این قانون اساسی دینامیک جدید را یافت که نیروی ثابت موجد حرکتی می‌شود که سرعتش مدام افزایش می‌یابد (نک: EI[2]).

نظر دانشمندان اسلامی دربارهٔ ابوالبرکات: آراء فلسفی و نقادیهای ابوالبرکات از فلسفهٔ مشائیان ــ مخصوصاً ابن سینا ــ همواره مورد اعتراض دسته‌ای از متفکران اسلامی بوده است، چنانکه عمر خیام ایرادهای ابوالبرکات بر ابن سینا را بی‌پایه دانسته و در گفت‌و گویی که با علاءالدوله فرامرز بن علی ــ از اعقاب علاءالدوله کاکویه ــ داشته است، می‌گوید ابوالبرکات را توانایی درک سخنان بوعلی نیست تا چه رسد که بر او اعتراض کند (بیهقی، ۱۱۰ ـ ۱۱۱). شیخ اشراق نیز سخنان ابوالبرکات را «هذیانات قبیحه» می‌خواند و عقایدی نظیرآراء اورا «سبب‌انطماس حکمت»می‌شمارد(سهروردی، ۴۳۵ ـ ۴۳۸، ۴۶۸). با اینهمه میان اندیشه‌های سهروردی و ابوالبرکات به مشابهتهایی برمی‌خوریم که نمی‌توان به سادگی از آنها گذشت، مواردی که یا باید آنها را نشان دهندهٔ تأثیر ابوالبرکات در سهروردی دانست، یا حمل بر توارد کرد و یا باید گفت که هر دو فیلسوف از منبع مشترکی متأثر شده‌اند. مهم‌ترین این مشابهتها که خود محتاج بررسی جداگانه‌ای است، عبارتند از: ۱. عدم ترکیب جسم از هیولیٰ و صورت؛ ۲. منحصر ندانستن شمار عقول در ده؛ ۳. به کار بردن واژهٔ نور و بحث دربارهٔ مراتب انوار و تطبیق آن با مراتب موجودات و تعبیر از خداوند به نور الانوار؛ ۴. اعتقاد به «طباع تام» به عنوان هادی و مربی نفوس انسانی.

درمقابل این‌دسته، گروه دیگری ازدانشمندان اسلامی، ابوالبرکات را ستوده و از نظریات او تأثیر پذیرفته‌اند و این خود نشان دهندهٔ اهمیت اندیشه‌های نقادانهٔ ابوالبرکات است. از مدافعان او می‌توان علاءالدوله فرامرز بن علی مؤلف کتاب *مهجة التوحید* را نام برد که خود مردی فاضل و دوستدار فلسفه و اهل حکمت بوده است (بیهقی، همانجا). علاءالدوله در گفت و گویی که با عمر خیام داشته است، در مقابل اظهارنظر خیام، به دفاع از ابوالبرکات برمی‌خیزد و با لحن عتاب‌آمیز با او سخن می‌گوید (همانجا).

افکار ابوالبرکات مورد توجه متکلمان اشعری و مدافعان سنت و حدیث نیز قرار گرفته است، چنانکه به گفتهٔ شهرزوری اکثر شبهات فخرالدین رازی بر فیلسوفان مشائی، از سخنان ابوالبرکات گرفته شده است (۱۴۸/۲).

همچنین ابن تیمیه در کتاب *منهاج السنة النبویّة* (۹۶/۱) از ابوالبرکات به جهت پیروی نکردن از فیلسوفان تمجید می‌کند و در بحث مربوط به علم خداوند نسبت به جزئیات، عقیدهٔ او را از دیگر متفکران اسلامی به عقاید اهل سنت و حدیث نزدیک‌تر می‌شمارد و یا در کتاب *الرد علی المنطقیین* (ص ۱۲۵، ۲۳۱ ـ ۲۳۲، ۳۳۶، ۴۴۴، ۵۲۵) بارها از ابوالبرکات نام می‌برد و او را در ردیف فیلسوفانی مانند سهروردی قرار می‌دهد و به اقوال وی در مخالفت با فلسفهٔ مشائی استناد می‌کند.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آرگوست مولر، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *الرد علی المنطقیین*، به کوشش شرف‌الدین کتبی، بمبئی، ۱۹۴۹ م؛ همو، *منهاج السنة النبویة*، بیروت، دارالفکر؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سینا، *الاشارات والتنبیهات*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ همو، *الشفاء*، به کوشش جرج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۷۵ م؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابوالبرکات، هبة الله بن علی، *المعتبر فی الحکمة*، به کوشش زین‌العابدین موسوی و تعلیق سلیمان ندوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ـ ۱۳۵۸ ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلام حسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سهروردی، یحیی بن حبش، «المشارع والمطارحات»، *مجموعهٔ مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ شهرزوری، محمد بن محمود، *نزهة الارواح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶ م؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی‌بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م؛ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة*، قم، ۱۴۱۱ ق؛ *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۹۴۸ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء باخبار الحکماء*، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ کوپریلی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ نصر، حسین، *هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI[2]; GAL; GAL, S; *Judaica*.

صمد موحد

اَبوالْبَرَکاتِ زِیدی، عمربن ابراهیم بن محمد (۴۴۲ ـ ۱۵ شعبان ۵۳۹ ق/ ۱۰۵۰ ــ ۱۰ فوریهٔ ۱۱۴۵ م)، نحوی و محدث. وی که شریف عمر نیز خوانده می‌شد، به زیدبن علی‌بن حسین (ع) نسب می‌برد. در کوفه زاده شد و در همانجا پرورش یافت (سمعانی، ۳۶۶/۶ ـ ۳۶۷؛ ابن عنبه، ۲۶۳؛ دربارهٔ اختلاف در تاریخ تولد او، نک: ابن‌نجار، ۱۴/۵) و به سبب اقامت در محلهٔ قلعة الضِباب واقع در منطقهٔ سَبیع کوفه، او را ضِبابی و سَبیعی نیز خوانده‌اند (سمعانی، ۶۸/۷ ـ ۶۹، ۳۷۴/۸؛ ابن‌نقطه، ۱۰۱/۳، ۲۸۹). پدرش ابوعلی از عالمان کوفه بود و در شعر و ادب تبحر داشت (برای شرح حال وی، نک: ابن‌عساکر، *تاریخ*، ۵۴۴/۲؛ یاقوت، ۱۰/۱ ـ ۱۴).

ابوالبرکات در کوفه از پدرش و نیز از محمدبن احمدبن علان خازن، یحیی‌بن محمد اقساسی و معمر بن محمد حبال حدیث شنید. چندی نیز در بغداد نزد کسانی چون خطیب بغدادی، ابوالحسین احمدبن محمدبن نَقّور وابویوسف عبدالسلام بن محمد قزوینی به استماع حدیث پرداخت (سمعانی، ۳۶۶/۶؛ ابن‌عساکر، همان، ۶۹۴/۱۲). در نوجوانی همراه پدر به شام رفت و مدتی در دمشق اقامت گزید و از کسانی مانند عبدالرحمن بن احمدبن حسین مفید نیشابوری بهرهٔ علمی برد. در ۴۵۵ق در حلب حضور داشت و در آنجا نزد

ابوالقاسم زیدبن علی فارسی نحو آموخت و *الایضاح* ابوعلی فارسی را در محضر وی خواند (همانجا؛ قفطی، ۳۲۵/۲). از دیگر استادان او می‌توان ابوالقاسم ابن بسری، ابوعبدالله محمدبن حسن انماطی، محمدبن احمدبن بحشل عطار و دایی‌اش عبدالجبار بن معیّهٔ حسینی نسّابه را نام برد. همچنین برای وی، چنانکه مرسوم بود، در کودکی اجازه‌ای از ابوعبدالله علوی شجری (د ۴۴۵ق) محدث کوفه گرفته شد و او را آخرین کسی دانسته‌اند که به اجازه از وی نقل حدیث کرده است (عمادالدین طبری، ۴۳؛ ابن‌جوزی، ۱۱۴/۱۰؛ ذهبی، سیر، ۶۳۷/۱۷، ۱۴۶/۲۰؛ ابن‌عنبه، همانجا).

ابوالبرکات را به سبب تبحر در نحو و لغت علامه خوانده‌اند. او در فقه و تفسیر نیز دستی داشت. در حدیث سعهٔ روایت وی مورد تأکید قرار گرفته است. عمر دراز او نیز موجب شد که از سندی عالی برخوردار گردد (سمعانی، ابن‌جوزی، ابن‌عنبه، همانجاها). ابوالبرکات در قرائت نیز استاد بوده و یعیش‌بن صدقهٔ فراتی نزد وی قرائت آموخته است (ذهبی، همان، ۱۴۶/۲۰). وی در کوفه در مسجدی که به مسجد ابواسحاق سبیعی شهرت داشت، تدریس می‌کرد، کسانی چون سمعانی و ابن‌عساکر در همین مسجد از او بهره برده‌اند (سمعانی، همانجا؛ ابن‌عساکر، معجم، برگ ۱۶۸، الف و ب). در میان شاگردان و روایت کنندگان از او همچنین باید ابوالسعادات ابن شجری، محمدبن ناصر سلامی، ابوموسی مدینی، عمادالدین طبری و نیز فرزندش حیدره را برشمرد (عمادالدین طبری، همانجا؛ یاقوت، ۲۵۸/۱۵؛ ابن‌نجار، همانجا؛ ذهبی، *المختصر*، ۱۷۸).

بنابر تصریح منابع، وی زیدی مذهب بود، (سمعانی، ۳۷۴/۸؛ ابن ابی‌الرجال، ۱۹۷/۳ ـ ۱۹۸)، چنانکه سمعانی (همانجا) او را شیخ و پیشوای زیدیه خوانده است و ابن‌عساکر (*تاریخ*، همانجا) به نقل از ابن‌هرّاس دمشقی آورده که ابوالبرکات بر قول به قدر و خلق *قرآن* تصریح داشته است. همچنین بر پایهٔ حکایتی که ابن‌جوزی (همانجا) نقل کرده، ابوالبرکات نسبت به عایشه بی‌اعتقاد بوده است. در حالی که ابوطاهر سلفی که در کوفه با ابوالبرکات دیدار کرده و از وی بهره برده است، یادآور می‌شود که وی نسبت به یاران پیامبر (ص) حسن نظر داشت و کسانی را که از برخی از آنان تبری می‌جستند، دشمن می‌داشت (ابن‌نجار، ۱۲/۵). ابوالغنائم نرسی نیز ضمن جارودی خواندن وی قول غریبی از او نقل کرده است (نک: ابن‌جوزی، همانجا).

ابوالبرکات مفتی کوفه بود و در عین زیدی بودن، به نقل سمعانی (۳۶۶/۶) از خود وی، بر مذهب ابوحنیفه فتوا می‌داد (نیز نک: ابن‌عساکر، همانجا). اینکه ابوطاهر سلفی متذکر شده (نک: ابن‌نجار، همانجا) که ابوالبرکات بر مذهب زیدی فتوا می‌داد، با توجه به رابطهٔ مذهب زیدی با فقه حنفی در آن دوره شایان تأمل است. به هر روی برخی چون تمیمی در *الطبقات السنیة* (ص ۶۰۰) و ابن‌قطلوبغا در *تاج التراجم* (ص ۴۸) وی را در شمار حنفیان آورده‌اند.

ابوالبرکات زهد پیشه بود و به اندک قناعت می‌کرد (ابن‌جوزی، یاقوت، همانجاها). وی در کوفه درگذشت. جمع کثیری (ح ۰۰۰‘۳۰ تن) پیکرش را تشییع کردند و در گورستان علویان به خاک سپردند (ابن‌عساکر، همان، ۶۹۵/۱۲؛ ابن‌انباری، ۲۸۱).

از ابوالبرکات دو فرزند به نامهای ابوالحسن علی و ابوالمناقب حیدره (د ۵۶۳ق) باز ماند که هر دو از عالمان کوفه بودند و سمعانی از آن دو در همین شهر حدیث شنیده است (نک: ۳۷۴/۸؛ ابن نقطه، ۱۰۲/۳).

گرچه گفته شده که ابوالبرکات تألیفاتی در نحو و غیر آن داشته (ابن‌جوزی، همانجا؛ ابن‌حجر، ۲۸۱/۴)، اما در منابع تنها از یک اثر وی با نام *شرح اللمع* یاد شده که شرحی است بر کتاب ابن‌جنی و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ظاهریهٔ دمشق و آصف افندی ترکیه نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۳۳۸ ـ ۳۳۹؛ GAL,S, I/192).

مآخذ: ابن ابی‌الرجال، احمد، *مطلع‌البدور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ همو، *معجم الشیوخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌عنبه، احمدبن علی، *عمدة الطالب*، به کوشش محمد حسن طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابن‌نجار، محمدبن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌نقطه، محمدبن عبدالغنی، *تکملة الاکمال*، به کوشش عبدالقیوم عبدرب النبی، مکه، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السنیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن‌الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ظاهریه، خطی (نحو)؛ عمادالدین طبری، محمدبن ابی القاسم، *بشارة المصطفی*، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL,S.

حسن انصاری

اَبوالْبَرَکاتْ مُبارَکْ بْنِ اَحْمَد، نک: ابن مستوفی اربلی.

اَبوالْبَرَکاتْ مُحَمَّدبْنِ اَحْمَد، نک: ابن کیال.

اَبوبِشْردولابی، محمدبن احمدبن حمّادبن سعدانصاری‌رازی (۲۲۴ ـ ۳۱۰ق / ۸۳۹ ـ ۹۲۲م)، محدث و مورخ ایرانی. گویا نسبت دولابی به یکی از نیاکان او باز می‌گردد که برخاسته از دولاب، قریه‌ای در نزدیکی ری باستان (از محلات کنونی تهران) بود (سمعانی، ۴۱۲/۵ ـ ۴۱۴؛ قس: ابن‌حجر، ۴۲/۵). نسب انصاری او نیز از رابطهٔ ولاء با قبایل انصار حکایت دارد (نک: سمعانی، همانجا).

ابوبشر برای آموختن علم به بغداد، بصره، حجاز، شام و مصر سفر کرد، اما چگونگی و زمان این سفرها چندان روشن نیست. تنها می‌دانیم که در ۲۴۴ ق در بغداد بوده و در آنجا از ابومحمد محمودبن خداش حدیث شنیده است (ابوبشر، *الکنی*، ۶۲/۱). وی در سفرهای یاد شده از گروهی چون عبدالله بن احمد بن حنبل، ابن‌ابی الدنیا، ابوقلابهٔ

رقاشی، ابوعبدالله منتوف، محمدبن عبداللهبن یزید مقری، احمدبن ابی‌شریح رازی، ابراهیم‌بن مرزوق بصری، محمدبن بشار بندار بصری، علی‌بن حرب طائی، یزیدبن سنان، علی‌بن حسین‌بن حرب قاضی و ابوعبدالله نجار استماع کرده (همان، ۸۳/۱، ۹۱، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۶۹، ۱۷۶، جم، *الذریة*، ۷۱، ۱۳۳، جم؛ ابن عساکر، ۶۷۸/۱۴؛ سمعانی، ۴۱۴/۵ ـ ۴۱۵؛ کندی، ۵۲۴) و در دمشق از محمدبن اسماعیل‌بن علیه، محمدبن عبدالرحمن‌بن اشعث، ابوبکر ابن‌اخت جعفی و ابن‌ابی اسامهٔ حلبی حدیث شنیده است (ابن‌عساکر، همانجا؛ ابوبشر، *الکنی*، ۶۶/۱، *الذریة*، ۸۳، جم).

ابوبشر در حدود سال ۲۶۰ق به مصر رفت و در آنجا اقامت گزید. او در مصر ضمن پرداختن به پیشهٔ «وراقی» از دانش اندوختن و دانش‌آموختن غفلت نورزید (ابن‌عساکر، ۶۷۹/۱۴؛ سمعانی، ابن‌حجر، همانجاها). کسان زیادی همچون طبرانی، ابن‌حبّان، ابن‌عدی، کندی، ابن‌مقری، حسن‌بن رشیق عسکری و ابوبکر احمدبن محمد مهندس از او روایت کرده‌اند (نک: طبرانی، ۷/۲؛ ابن‌عدی، ۲۴۸۲/۷ ـ ۲۴۸۳؛ کندی، ۷۳، ۳۱۸؛ ابن‌عساکر، ۶۷۸/۱۴؛ سمعانی، همانجا). ابوبشر هنگامی که عازم حج بود، بین مکه و مدینه در محلی به نام «عرج» یا در ذوالحلیفه درگذشت (ابن‌عساکر، ۶۷۹/۱۴).

در فقه، ابوبشر بر مذهب ابوحنیفه بود و در این مورد بسیار پافشاری داشت، تا آنجا که ابن‌عدی وی را به جهت تعصب بیش از اندازه‌اش در این‌باره سرزنش کرده و از بدگمانی ابوبشر نسبت به نعیم‌بن حماد به دلیل سخت‌گیری نعیم بر اهل رأی سخن گفته است (۲۴۸۲/۷). شایان‌ذکر است که ابوبشر، نعیم‌بن حماد را تضعیف و ادعا می‌کند که او برای تقویت مذهب خویش، احادیثی جعل می‌کرده و به منظور بدنام ساختن ابوحنیفه، حکایاتی را به دروغ بر ساخته است (همانجا). ذهبی بر آن است که ابوبشر در تکذیب نعیم‌بن حماد به افراط گراییده بود (*تذکرة*، ۷۶۰/۲).

ابوبشر را در دانش حدیث، عالمی چیره‌دست شمرده‌اند (ابن‌عساکر، همانجا)، ولی برخی از پیشینیان ناشناخته به دلیلی نامعلوم به حدیث او خرده گرفته، ضعیفش دانسته‌اند (نک: ابن‌جوزی، ۱۶۹/۶؛ ذهبی، سیر، ۳۱۰/۱۴، به نقل از دارقطنی و ابن‌یونس). علاوه بر حدیث، ابوبشر در تاریخ و رجال نیز تبحر داشته و در این زمینه‌ها تألیفاتی بر جای نهاده است (نک: ابن‌خلکان، ۳۵۲/۴). برخی چون ابن‌خلکان و ابن‌کثیر در کتب خویش از روایات تاریخی و رجالی وی بسیار بهره جسته‌اند و اقوال او در ولادت و وفات علما و حکایات تاریخی، یکی از مراجع مهم آنان بوده است (همو، ۳۵۰/۱، ۶۶/۲، ۳۵۲/۴، جم؛ ابن‌کثیر، ۷۸/۵ ـ ۷۹، ۲۵۲/۹). مسعودی (۲۳/۱) و ابن خلکان (۳۵۰/۱) از یک اثر ابوبشر با عنوان *تاریخ* یاد کرده‌اند و حاجی خلیفه (۲۶/۱) اثری با عنوان *اخبار الخلفاء* بدو نسبت داده است.

آثار چاپی: *الکنی و الاسماء*، در علم رجال که در حیدرآباد دکن (۱۳۲۲ق) به چاپ رسیده است؛ *الذریة الطاهرة*، در فضائل اهل بیت (ع) که به کوشش محمد جواد حسینی جلالی همراه با مقدمه‌ای مفصل در شرح حال ابوبشر دولابی در قم (۱۴۰۷ ق) به چاپ رسیده است.

آثار یافت نشده: *کتاب المولد والوفاة* (ابن‌خیر، ۲۰۸)؛ *عقلاء المجانین* (همو، ۴۰۸)؛ *مسند حدیث سفیان‌بن عُیینة*؛ *مسند حدیث سفیان‌بن سعید الثوری* (همو، ۱۴۷؛ وادی‌آشی، ۲۰۵)؛ *مسند حدیث شعبة‌بن الحجاج*، در ۹ جزء (ابن‌خیر، ۱۴۶). به گفتهٔ قاضی عیاض، ابوبشر دولابی در مناقب مالک نیز تألیفی داشته است (نک: ذهبی، همان، ۸۱/۸). به هر روی چنانکه از کتب فهارس مغربی برمی‌آید، آثار ابوبشر در مغرب اسلامی از رواج ویژه‌ای برخوردار بوده است.

مآخذ: ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابوبشر دولابی، محمد بن احمد، *الذریة الطاهرة*، به کوشش محمد جواد حسینی جلالی، قم، ۱۴۰۷ق؛ همو، *الکنی والاسماء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۶م؛ طبرانی، سلیمان‌بن احمد، *المعجم‌الصغیر*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ کندی، محمدبن یوسف، *الولاة وکتاب القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ وادی آشی، محمدبن جابر، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲م.

سیمین محقق

اَبوبِشْرِ عَمّی، احمدبن‌ابراهیم‌بن مُعلّی بن اسد (د بعد از ۳۵۰ق/ ۹۶۱م)، محدث و مورخ امامی. از زندگی وی اطلاع اندکی در دست است. نسبت او به «عمّ» که لقب نیای بزرگش مُرّة بن مالک، از موالی قبیلهٔ بنی تمیم بود، باز می‌گردد. مرة بن مالک به همراه طایفهٔ خود به فارس کوچ کرده بود، ولی ابوبشر، پدر و عمش در بصره اقامت داشتند (نجاشی، ۹۶). شماری از شرح حال نویسان نسب او را احمد بن ابراهیم بن احمد بن معلی آورده‌اند (طوسی، *الفهرست*، ۲۱؛ ابن شهرآشوب، ۱۸؛ قس: ابن ندیم، ۲۴۷)، ولی از آنجا که به تصریح نجاشی (همانجا) جدش معلی بن اسد و عمش اسد بن معلی از یاران نزدیک صاحب الزنج (مق ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م) بوده و ابوبشر اخبار صاحب الزنج را به حکایت آنان روایت کرده است، احتمالاً باید معلی نام نیای وی باشد نه نیای بزرگش. رجال‌نویسان امامی او را ثقه شمرده و تصریح کرده‌اند که وی از محدثان اهل سنت بسیار روایت داشته است (نجاشی، همانجا؛ طوسی، همانجا، *رجال*، ۴۴۶). مؤلفان عبدالعزیز بن یحیی جلودی را استاد برجستهٔ او دانسته و افزوده‌اند که ابوبشر مستملی او بوده و تألیفات وی را روایت کرده است (ابن ندیم، نجاشی، همانجاها؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا). از مشایخ دیگر او

می‌توان محمد بن زکریا غلابی (د ۲۹۸ ق/ ۹۱۱ م) و زکریا بن یحیی ساجی را نام برد (ابن بابویه، ۳۸۲ ـ ۳۸۳؛ مفید، ۹۰). از میان راویان او نیز باید از ابوالفرج اصفهانی، محمد بن وهبان دبیلی و حسین بن حُصَین عمی یاد کرد (مفید، ۸۸؛ نجاشی، ۹۶، ۳۲۵؛ فخار، ۱۳۶، ۲۶۷، ۲۷۸).

ابوبشر تألیفاتی در تاریخ و حدیث داشته که نسخه‌های آنها در دست نیست و نجاشی (ص ۹۶) فهرستی از آنها به دست داده است: ۱. *التاریخ*، با دو تحریر مفصل و مختصر؛ ۲. *مناقب امیر المؤمنین (ع)*؛ ۳. *اخبار صاحب الزنج بالبصرة* (نیز نک: ابن طاووس، *فرج المهموم*، ۲۱۳)؛ ۴. *الفرق*، که نجاشی آن را ستوده است؛ ۵. *اخبار السید اسماعیل (الحمیری)*؛ ۶. *شعر السید*؛ ۷. *عجائب العالم*؛ ۸. *مثالب القبائل*، که آن را بی‌نظیر خوانده‌اند. همچنین ابن ندیم (همانجا) *محن الانبیاء و الاوصیاء و الاولیاء*، و ابن طاووس (*الامان*، ۹۶) کتاب *الابواب الدامغة* را به وی نسبت داده‌اند.

مآخذ: ابن‌بابویه، محمد بن‌علی، *التوحید*، به‌کوشش هاشم حسینی تهرانی، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الامان*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ همو، *فرج المهموم*، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۲۷۱ ق؛ فخار بن معد موسی، *ایمان ابی طالب*، به کوشش محمد بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، به کوشش ستاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری، قم، ۱۴۰۷ ق.

محمد انصاری

اَبو بِشْر مَتّی بْنِ یونُس، منطقی و مترجم برجستهٔ آثار یونانی از سریانی به عربی (د ۳۲۸ ق/ ۹۴۰ م). دربارهٔ خاستگاه، تولد و زندگی ابوبشر آگاهی چندانی در دست نداریم. یونانی بودن او (زوتر، 50) نیز ظاهراً وجهی ندارد، جز آنکه قفطی (ص ۷۷) او را متی ابن یونان خوانده است (قس: سارتن، ۷۲۷/۱). ابوبشر در مدرسهٔ مَرماری دیرِ قُنّی ــ نزدیک بغداد و از توابع نهروان آن روزگار ــ رشد یافت (ابن ندیم، چ فلوگل، ۲۶۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۵/۱). سارتن (همانجا) به اشتباه، دیر قنی را در شام دانسته است (قس: یاقوت، *بلدان*، ۶۸۷/۲). او در آنجا نزد دو راهب آن مدرسه به نام روفیل (توفیل؟) و بنیامین دانش آموخت (ابن عبری، ۱۶۴). ظاهراً وی نخستین بار در همین مدرسه با آثار ارسطو آشنا شد و پس از آنکه به بغداد رفت، از طریق دو استاد معروف خود ابو اسحاق ابراهیم قویری و ابو یحیی ابراهیم مروزی که هر دو از وارثان مکتب علمی و فرهنگی اسکندریه بودند (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۵/۲)، بیش از پیش با آثار و اندیشه‌های ارسطو و شارحان او آشنا شد و به‌ویژه به تحصیل منطق نزد آن دو و ابو احمد بن کرنیب پرداخت (قفطی، ۳۶، ۷۷؛ مسعودی، ۱۰۵؛ ابن ندیم، همانجا). ابو بشر در این فن چندان پرآوازه شد که نه تنها هر روز صدها تن در حلقهٔ درس منطق او در بغداد حاضر می‌شدند (ابن خلکان، ۱۵۳/۵) و او را پیشوای منطقیان روزگار خود می‌دانستند (قفطی، ۳۲۳)، بلکه آثار او عمده‌ترین مآخذ و مستند دانشمندان و طالبان فلسفه بود (همو، ۲۷۸). با اینهمه در مناظره‌ای که میان او و ابوسعید سیرافی در ۳۲۶ ق/ ۹۳۸ م در مجلس فضل بن جعفر بن فرات وزیر رخ داد، ابوبشر مغلوب شد (ابوحیان، ۱۰۷/۱ ـ ۱۲۸). یاقوت (*ادبا*، ۱۹۱/۸) به نقل از ابوحیان و به تبع او برخی از نویسندگان متأخر، تاریخ آن مناظره را سال ۳۲۰ ق نوشته‌اند (*دانشنامه*)، اما با توجه به آنکه ابوحیان به صراحت از سال ۳۲۶ ق یاد کرده است (همانجا)، آن مناظره می‌بایست در دومین دورهٔ وزارت فضل بن جعفربن فرات اتفاق افتاده باشد (نک: هـ د، ابن فرات). به هر حال ابو بشر را باید از جملهٔ برجسته‌ترین کسانی دانست که در ایجاد تمایل و آشنایی مسلمانان با تفکر یونانی سهمی بسزا داشته‌اند. چنانکه گفته‌اند در مجالس درسش هفتاد دفتر از تفاسیر و شروح او بر آثار منطقی ارسطو نوشته شد (ابن خلکان، ۱۵۳/۵ ـ ۱۵۴). از آنجا که قصد وی تعلیم و تفهیم بود، مطالب پیچیده را با عباراتی روان و ساده شرح و بیان می‌کرد، چندانکه گفته‌اند ابو نصر فارابی ساده‌نویسی و تفهیم معانی پیچیده را با عباراتی قابل فهم از ابوبشر فرا گرفت (همانجا). اما اینکه فارابی واقعاً شاگرد مستقیم ابوبشر بوده باشد (زوتر، 50)، محل تردید است، چه، نه تنها نویسندگان متقدم به این نکته اشاره نکرده‌اند، بلکه قفطی یادآوری کرده که ابو نصر به سال از ابوبشر کمتر و به دانش فزون‌تر بوده است (ص ۲۷۸). به علاوه، فارابی از یوحنا ابن حیلان به عنوان استاد خود در منطق یاد کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۵/۲)؛ اما احتمال این معنی را که فارابی در بغداد، در خیل کسانی که از مجالس درس ابوبشر استقبال می‌کردند، به این مجالس نیز رفته باشد (نک: ابن خلکان، همانجا)، به کلی نمی‌توان نفی کرد. از شاگردان مشهور ابوبشر باید از ابوسلیمان منطقی سجستانی و یحیی ابن‌عدی که خود از منطقیان و مترجمان برجستهٔ روزگار خویش بودند، یاد کرد (قفطی، ۲۸۲؛ ابن ندیم، چ فلوگل، ۲۶۴). ابو بشر در بغداد درگذشت.

نزدیک به ۲۰ اثر که غالب آنها ترجمه و شرح آثار اسکندرانیان و یونانیان به‌ویژه ارسطوست، از او نام برده‌اند. با آنکه وی ظاهراً یونانی نمی‌دانست (والزر، 78؛ قس: ابن ندیم، همان، ۲۴۹، که از ترجمهٔ سوفسطیقای ارسطو توسط او و به سریانی یاد کرده است)، در ترجمه از سریانی به عربی بسیار دقیق بود و برای تفسیر و تفهیم دقیق مطالب، به ترجمه‌های پیش از خود یا شروح سریانی آنها مراجعه می‌کرد. گفته‌اند که او ترجمهٔ عربی کتاب *آنالوطیقای*[1] ارسطو توسط تیادوروس[2] را برای حوزهٔ درسی خود انتخاب کرد و ترجمهٔ ابن بطریق از همان رساله را مردود شمرد (والزر، همانجا). والزر بررسی جامعی دربارهٔ ترجمه‌های ابوبشر به عمل آورده و گاه آنها را با متون یونانی و سریانی برخی از آثار ارسطو مقایسه کرده است (همو، جم).

آثار: ۱. ترجمهٔ شرح مفصل المپیودوروس[3] بر *آثار علوی* ارسطو،

---

1. *Analutika.* 2. Theodorus 3. Olympiodorus

که ابوعمرو طبری هم به روایت از ابوبشر متی بر آن تعلیقه نوشت (ابن ندیم، همان، ۲۵۱؛ قس: همو، *الفهرست*، ۳۱۱، که ترجمهٔ آن را به ابوبشر طبری نسبت داده و بی‌گمان در این نسخه میان ابوبشر متی و ابوعمرو طبری خلطی روی داده است؛ نیز قس: همان، ۳۱۲، ذیل کتاب *الحسّ و المحسوس*)؛ ۲. تفسیر *آنالوطیقای اول* (قیاس) ارسطو. ابو بشر نخستین کسی بود که دو مقالهٔ تمام از آن را تفسیر کرد (ابن ندیم، چ فلوگل، ۲۴۹)؛ ۳. ترجمهٔ *آنالوطیقای دوم* (برهان). این رساله را اسحاق بن حنین به سریانی ترجمه کرده بود و ابوبشر آن را به عربی بازگردانید و تفسیری بر آن نوشت (همانجا). این رساله به کوشش عبدالرحمن بدوی در جزو *منطق ارسطو* (۳۲۹/۲ ـ ۴۸۵) منتشر شده است (کویت / بیروت، ۱۹۸۰ م)؛ ۴. ترجمهٔ *بوطیقا*[1] (شعر) ارسطو از سریانی به عربی (ابن ندیم، همان، ۲۵۰). نخستین بار مارگلیوث اعلام کرد که این ترجمه از آنِ ابوبشر است و همو آن را در ۱۸۸۷ م در آکسفورد انتشار داد (عقیقی، ۵۱۸/۲). سپس تکاچ[2] به اشاره و نظارت آکادمی علوم وین به تحقیق و ویرایش مجدد آن همت گماشت، ولی عمرش به سرآمد و پس از مرگ او در سالهای ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۸ م متن عربی همراه با ترجمهٔ لاتین آن در وین منتشر شد. عبدالرحمن بدوی نیز در ۱۹۵۳ م آن را در قاهره به طبع رسانید و در ۱۹۶۷ م ویرایش جدیدی از آن توسط شکری محمد عیاد در قاهره منتشر شد؛ ۵. ترجمهٔ *اعتبار الحکم و تعقب المواضع* ثامسطیوس[3] (ابن ندیم، همان، ۲۶۴)؛ ۶. شرح کتاب *ایساغوجی*[4] (مقدمه یا مدخل بر منطق) فرفوریوس[5] (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۵/۱)؛ ۷. شرح *باری ارمیناس*[6] (قضایا) ارسطو (قفطی، ۳۵، ۳۶؛ ابن ندیم، همان، ۲۴۹)؛ ۸. تعلیقات بر الحسّ و المحسوس ارسطو که به گفتهٔ ابن ندیم (همان، ۲۵۱) این تعلیقات را ابو عمرو طبری به روایت از ابوبشر بر آن کتاب نوشت (نک: قفطی، ۴۱)؛ ۹. ترجمهٔ بخشی از مقالهٔ اول *السماء و العالم* ارسطو (ابن ندیم، همان، ۲۵۰) و نیز ترجمهٔ شرح اسکندر افرودیسی[7] بر آن کتاب که ابوزکریا یحیی بن عدی شاگرد ابو بشر آن را تهذیب کرد (همان، ۲۶۴)؛ ۱۰. شرح بر شرح ثامسطیوس بر *سماع طبیعی* ارسطو به سریانی (همان، ۲۵۰)؛ ۱۱. ترجمهٔ *سوفسطیقای*[8] ارسطو به سریانی (همان، ۲۴۹)؛ ۱۲. شرح کتاب *الطبیعة* ارسطو که بدوی آن را همراه شروح دیگر در قاهره (۱۹۶۴، ۱۹۶۵ م) منتشر کرده است؛ ۱۳. تفسیر مقالهٔ اول *طوبیقا*[9] (جدل) ارسطو (همانجا)؛ ۱۴. تعلیقات بر رسالهٔ *الفصول* اسکندر افرودیسی که عبدالرحمن بدوی آن را در کتاب *ارسطو عندالعرب* (ص ۲۹۵ ـ ۳۰۸) منتشر کرده است (کویت، ۱۹۷۸ م)؛ ۱۵. شرح *قاطیغوریاس* ارسطو (ابن ندیم، همان، ۲۴۸)؛ ۱۶. ترجمهٔ *کنّاش صغیر* یحیی بن سرابیون (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۹/۱)؛ ۱۷. ترجمهٔ شرح الیمپیودروس بر کتاب *الکون و الفساد* ارسطو. این ترجمه را یحیی بن عدی شاگرد ابوبشر تهذیب کرد (ابن ندیم، همان، ۲۵۱). ابن ندیم در جای دیگر (همان، ۲۶۳) از ترجمهٔ شرح اسکندر افرودیسی بر همان کتاب به دست ابوبشر متی یاد کرده است؛ ۱۸. ترجمهٔ مقالهٔ یازدهم (مقالة اللام) از *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو و ترجمهٔ تفسیر اسکندر افرودیسی بر آن (همان، ۲۵۱) که بخشی از آن در ۱۹۴۸ م توسط بوئیژ[10] منتشر شد (والزر، 66). عبدالرحمن بدوی نیز آن را در کویت (۱۹۷۸ م) منتشر کرد؛ ۱۹. *مقالة فی مقدمات صدر بها کتاب آنالوطیقا* (ابن ندیم، همان، ۲۶۴)؛ ۲۰. *المقاییس الشرطیة* (همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ همو، همان، به‌کوشش گ. فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲ م؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمدالزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ بدوی، عبدالرحمن، *ارسطو عندالعرب*، کویت، ۱۹۷۸ م؛ همو، *منطق ارسطو*، کویت/بیروت، ۱۹۸۰ م؛ *دانشنامه*؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ عقیقی، *المستشرقون*؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، بغداد، ۱۳۵۷ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, London, 1963.

سید جعفر سجادی

اَبوبَصیر، عنوان مشترک دو تن از راویان امامیه و اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) به نامهای یحیی بن ابی‌القاسم اسدی و لیث بن بَختَری مرادی. در بسیاری از روایات امامیه نام ابوبصیر بدون افزودن هیچ قیدی، در سلسلهٔ اسناد قرار گرفته و تنها با کمک گرفتن از قراین خارجی ممکن است هویت راوی را حدس زد؛ اما شمار اسانیدی که هویت ابوبصیر در آنها با قیدی تعیین شده، بسیار اندک است و گاه برخی از این قیود ذکر شد نیز به خودی خود چندان استوار نیست و احتمال می‌رود ناشی از خلط بوده باشد. اشتراک عنوان «ابوبصیر» میان یحیی اسدی و لیث مرادی سبب شده است تا بحث و پژوهش در هویت ابوبصیر در اسانید گوناگون در بین محدثان و رجال‌شناسان امامی کمابیش از همان سده‌های نخستین مطرح گردد و تا امروز ادامه یابد. از این‌رو تفکیک این دو شخصیت هم‌عصر که هر دو در کوفه متوطن بوده‌اند، در پاره‌ای موارد نمی‌تواند از قطعیّت برخوردار باشد.

۱. **ابوبصیر یحیی بن ابی‌القاسم اسدی** (د ۱۵۰ ق / ۷۶۷ م)، از رجال امامی کوفه. کنیهٔ او ابومحمد بود و شاید از آن رو ابوبصیر خوانده می‌شد که از بینایی محروم بود (کشی، ۱۷۳، ۴۷۶؛ طوسی، *رجال*، ۱۴۰، ۳۳۳). ابوالقاسم کنیهٔ پدر وی بوده و نام او اسحاق ثبت شده است (همان، ۱۴۰؛ مفید، *الاختصاص*، ۸۳)، ولی در برخی از منابع ابوالقاسم به صورت قاسم و به عنوان نام پدر یحیی آمده است (مثلاً نک: نجاشی، ۴۴۱). نسبت اسدی به جهت رابطهٔ ولای خاندان او

1. *Peri Poyetikes.* 2. J. Tkatsch 3. Themistius 4. *Isagoge.* 5. Porphyry 6. *Peri ermeneyas.* 7. Alexander of Aphrodisias 8. *Peri Sofistikon.* 9. *Topika.* 10. Bouyges

با قبیلهٔ عرب بنی‌اسد بود (کشی، ۱۷۳؛ طوسی، همان، ۳۳۳؛ مفید، همانجا). طوسی در *رجال* (همانجا) او را از اهل کوفه شمرده است. همو و نجاشی (همانجاها) به سال وفات وی تصریح کرده‌اند.

ابوبصیر اسدی چندی در صحبت امام محمدباقر (ع) (امامت: ۹۵ ـ ۱۱۴ ق) بود و پس از آن در جرگهٔ اصحاب امام جعفرصادق (ع) (امامت: ۱۱۴ ـ شوال ۱۴۸) در آمد. انبوهی از روایات برجای ماندهٔ اعتقادی و فقهی در کتب حدیث امامیه که از طریق ابوبصیر از آن امام روایت شده است، نشان از میزان این بهره‌گیری دارد (نیز نک‍: برقی، *الرجال*، ۱۱، ۱۷؛ طوسی، همان، ۱۴۰، ۳۳۳؛ نجاشی، همانجا). طوسی (همان، ۳۶۴) وی را در شمار اصحاب امام موسی کاظم (ع) (امامت: ۱۴۸ ـ ۱۸۳ ق) نیز آورده است (قس: نجاشی، همانجا)، ولی باید در نظر داشت که وی تنها حدود ۲ سال از امامت آن حضرت را درک کرده و شمار روایات موجود به نقل ابوبصیر (بدون قید) از امام کاظم (ع) بسیار اندک است. ابوبصیر اسدی بجز محضر امامان، از برخی راویان امامی چون ابوحمزهٔ ثمالی و صالح (عمران) بن میثم نیز روایت کرده است (نک‍: برقی، *المحاسن*، ۳۰۹؛ کلینی، ۱۸۵/۷ ـ ۱۸۶؛ ابن‌بابویه، محمد، *امالی*، ۲۶۸).

ابوبصیر اسدی به سان یکی از حاملان پراندوختهٔ حدیث اهل بیت در کوفه شناخته می‌شد و در میان آنان که از او حدیث فرا گرفتند، نام رجالی چون ابان‌بن عثمان احمر، عاصم‌بن حمید حناط، حسین‌بن ابی‌العلاء وعبدالله‌بن حماد انصاری به چشم می‌خورد (نک‍: ابن بابویه، محمد، *فقیه*، ۱۲۱/۴؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۷۸، *امالی*، ۹۵/۲، ۱۵۷). همچنین باید از علی‌بن ابی‌حمزهٔ بطائنی، عبدالله بن وضاح و شعیب عقرقوفی، خواهرزادهٔ ابوبصیر اسدی، نام برد که شاگردان خاص وی بوده‌اند (نک‍: نجاشی، ۲۱۵، ۲۴۹؛ کشی، ۱۷۱).

ابوبصیر اسدی در پی سالها درک صحبت امام محمدباقر و امام صادق (ع) طبعاً یکی از قطبهای رهبری فکری جامعهٔ امامی کوفه محسوب می‌شد، روایات متعددی در دست است که نشان می‌دهد ابوبصیر (ظاهراً اسدی) در صحنه‌های مبارزهٔ فکری با گروههای مخالف چون مختاریه و زیدیه حضور داشته است (نک‍: کلینی، ۲۹۱/۱؛ کشی، ۲۴۰ ـ ۲۴۱، جم‍).

در ۱۴۸ ق به دنبال وفات امام جعفر صادق (ع)، فرزند ارشد او موسوم به عبدالله دعوی امامت کرد و پیروان او که «فطحیه» نامیده می‌شدند، در مقابل گروهی از شیعیان قرار داشتند که بلاواسطه پس از امام صادق (ع) به امامت امام کاظم (ع) قائل بودند. وقوع این بحران با سالهای پایانی عمر ابوبصیر اسدی مصادف بود و موضع‌گیری او در مقابل فطحیه از وی چهره‌ای وجیه نزد پیروان امام کاظم (ع) ترسیم نمود؛ چنانکه در روایات آنان ابوبصیر در زمرهٔ گروهی از اصحاب امام صادق (ع) شمرده شده است که از آغاز به عبدالله پشت کرده، به امام کاظم (ع) روی آوردند (نک‍: کلینی، ۳۵۱/۱ ـ ۳۵۲؛ کشی، ۲۸۲ ـ ۲۸۴). در منابع گوناگون مطالبی از طریق علی‌بن ابی‌حمزه روایت شده است که بیان می‌دارد ابوبصیر (اسدی) اندکی پس از وفات امام صادق (ع) در حالی که عبدالله افطح هنوز زنده بود، برای گزاردن حج به حجاز رفته و ضمن دیدار با امام کاظم (ع) مراتب وفاداری خود را به امام اعلام کرده است (نک‍: حمیری، ۱۴۶؛ کلینی، ۲۸۵/۱، ۱۲۴/۲؛ مسعودی، ۱۶۷ ـ ۱۶۸؛ *دلائل الامامة*، ۱۶۳، ۱۹۳).

در روایاتی که پیروان امام کاظم (ع) از زبان ابوبصیر نقل کرده‌اند، وی پایه‌های عقیدتی فطحیه دربارهٔ امامت را مورد حمله قرار داده است (نک‍: ابن بابویه، علی، ۴۹، ۷۴؛ مسعودی، ۱۶۱). اگر چه در روایات مذکور تصریح نشده که کدام ابوبصیر موردنظر بوده است، ولی حرمت ویژهٔ ابوبصیر مرادی نزد فطحیان، این احتمال را که وی ابوبصیر اسدی باشد، مرجح می‌سازد. شاید به سبب همین شخصیت ضدفطحی ابوبصیر اسدی بوده باشد که ابن فضال، رجال‌شناس نامی فطحیه، در نقد رجالی ابوبصیر اسدی، او را «مخلّط» قلمداد کرده است (نک‍: کشی، ۱۷۳، ۴۷۶).

در زمان افتراق بعدی امامیه و تقسیم پیروان امام کاظم (ع) به واقفه (منکران وفات وی و قائلان به مهدویت آن حضرت) و قطعیه (قائلان به جانشینی امام رضا (ع))، سالها از وفات ابوبصیر اسدی می‌گذشت و همین امر موجب آن بود که هر دو دسته در شخصیت ابوبصیر اسدی با دیدهٔ احترام بنگرند. علی‌بن ابی‌حمزهٔ بطائنی که در گذشته از شاگردان خاص ابوبصیر اسدی بود و اکنون از سران واقفه به شمار می‌رفت، با نقشی که در انتقال آثار ابوبصیر و روایات او به آیندگان ایفا کرد، موجب شد که حتی در آثار قطعیه (در دوره‌های بعد اثناعشریه) به عنوان راوی درجهٔ اول ابوبصیر اسدی شناخته شود (نک‍: ابن بابویه، محمد، «مشیخة»، ۱۸؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا؛ نجاشی، ۴۴۱).

علی بن ابی‌حمزه و فرزندش حسن که او هم مذهب واقفی داشت، در آثار خود بسیار بیش از دیگر اصحاب ائمه، از روایات ابوبصیر بهره گرفته‌اند (نک‍: همو، ۲۵۰، به نقل از تفسیر علی‌بن ابی‌حمزه؛ ابن‌بابویه، محمد، *ثواب الاعمال*، ۱۳۰ به بعد، به نقل از *فضائل القرآن* حسن بن علی؛ قس: نجاشی، ۳۷). به علاوه در منابع واقفی، برخی روایات در اثبات باورهای مذهب واقفه از زبان ابوبصیر (اسدی) نقل شده است (نک‍: علوی، شم‍ ۲۱، ۲۳، ۳۳؛ کشی، ۴۷۴ ـ ۴۷۶). از سوی دیگر قطعیه، ابوبصیر اسدی را به عنوان یک راوی «وجیه و ثقه» می‌شناختند، همان تعبیری که نجاشی دربارهٔ او به کار برده است (ص ۴۴۱). نام او در شمار ۶ تن «اصحاب اجماع» از یاران امام باقر و امام صادق (ع) آورده شده است که «طایفه» بر صدق حدیث و فقاهت آنان اجماع نموده‌اند (نک‍: کشی، ۲۳۸؛ طوسی، *عدة الاصول*، ۳۸۴/۱). همچنین در منابع اثناعشری به روایت حدیثی از ابوبصیر برخورد می‌کنیم که به «حدیث لوح» شهرت دارد و در آن اعتقاد به امامان دوازده‌گانه با تفصیل نسبی مطرح شده است (نک‍: کلینی، ۵۲۷/۱ ـ ۵۲۸؛ نعمانی، ۴۲ ـ ۴۴؛ ابن بابویه، محمد، *کمال الدین*، ۳۰۸/۱ ـ ۳۱۱) و به قرینهٔ همراهی عبدالرحمن‌بن سالم (راوی این حدیث) با

علی‌بن ابی‌حمزه در روایت از ابوبصیر در برخی از اسانید می‌توان به احتمال قوی‌تر ابوبصیر اسدی را موردنظر در این حدیث دانست (نک: طوسی، *تهذیب*، ۴۴۳/۱، *الاستبصار*، ۲۰۳/۱).

برخی از رجال‌شناسان متأخر امامیه همچون علامهٔ حلّی (ص ۲۶۴) در اثر آشفتگی موجود در عبارات کشی (ص ۴۷۴-۴۷۶)، شخصیت ابوبصیر یحیی بن ابی‌القاسم اسدی را با یحیی بن قاسم حذّاء واقفی یکی دانسته و بر این پایه به واقفی بودن ابوبصیر اسدی حکم کرده‌اند که با توجه به وفات وی در ۱۵۰ ق و آغاز افتراق واقفه در ۱۸۳ ق، واقفی بودن وی منتفی است.

افزون بر روایات بسیار پراکنده در کتب حدیث امامیه، آنچه به عنوان آثار ابوبصیر اسدی با نام از آنها یاد شده، دو عنوان زیر است: کتاب *مناسک الحج*، به روایت علی بن ابی حمزه و حسین بن علاء (طوسی، *الفهرست*، همانجا) و کتاب *یوم ولیلة*، به روایت علی بن ابی حمزه (نجاشی، همانجا). ابن بابویه نیز مجموعه‌ای از روایات فقهی او به روایت علی بن ابی حمزه را در *فقیه من لایحضره الفقیه* مورد استفاده قرار داده است (نک: ابن بابویه، محمد، «مشیخة»، همانجا). همچنین مجموعه‌ای مشتمل بر حدود ۲۰ حدیث در موضوع «علل» به روایت حسین بن یزید نوفلی از علی بن ابی حمزه به طور پراکنده در *علل الشرائع* ابن‌بابویه مورد استفاده واقع شده است (۱۵/۱، ۱۶، جم).

ابن بابویه ضمناً تلفیقی از روایت ابوبصیر و محمدبن مسلم را از «کتاب حدیث اربعمأة» به تمامی در *الخصال* (۶۱۰/۲-۶۳۷) نقل کرده است. علاوه بر آنچه ذکر شد، نوشتاری از ابوبصیر در زمینهٔ احوال ائمهٔ نخستین به روایت محمدبن سنان (در بعضی اسانید با واسطهٔ ابن مسکان) وجود داشته که در آثار کهن امامیه و غیر ایشان مورد استفاده قرار گرفته است (نک: ابن ابی الثلج، ۱۵؛ کلینی، ۴۶۱/۱، ۴۶۳، ۴۶۸؛ خصیبی، ۳۹؛ ابوالفرج، ۵۰؛ ابن خشاب، ۱۶۱، جم). خصیبی (همانجا) تصریح نموده که ابوبصیر مورد نظر در این سند ابوبصیر اسدی است.

۲. ابوبصیر لیث بن بختری مرادی، از رجال امامی کوفه در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق/ ۸م. کنیهٔ اصلی او را ابن غضائری (نک: علامهٔ حلّی، ۱۳۷) و نجاشی (ص ۳۲۱) «ابومحمد» و ابن ندیم (ص ۲۷۵) و طوسی (*رجال*، ۲۷۸) «ابویحیی» آورده‌اند و طوسی (همان، ۱۳۴) او را از اهل کوفه شمرده است. وی در منابع رجالی هم از اصحاب امام باقر (ع) و هم از اصحاب امام صادق (ع) محسوب شده است (برقی، *الرجال*، ۱۳، ۱۸؛ کشی، ۱۷۰؛ مفید، *الاختصاص*، ۸۳؛ طوسی، همان، ۱۳۴، ۲۷۸؛ نجاشی، همانجا). ولی در اسانید روایات،نمونه‌ای قطعی برای روایت او از امام باقر (ع) دیده نمی‌شود (برای موارد قابل تردید، نک: مفید، *المقنعة*، ۳۸، سطر ۲۷؛ فخاربن محمد، ۸۴؛ قس: کلینی، ۵۰۹/۳؛ مجلسی، ۱۱۲/۳۵). ابوبصیر مرادی همچنین از برخی راویان حدیث اهل بیت چون عبدالکریم بن عتبهٔ هاشمی (از اصحاب امامان صادق و کاظم (ع)) روایت کرده است (ابن بابویه، محمد، «مشیخة»، ۵۵). در سلسلهٔ سند حدیثی از *المحاسن* برقی (ص ۳۷) روایت لیث مرادی از ابوبصیر (شاید اسدی) دیده می‌شود و با توجه به آنچه ذکر شد و اینکه نجاشی (همانجا) لیث مرادی را «ابوبصیر اصغر» خوانده است، دور نیست که وی قدری نسبت به ابوبصیر اسدی تأخر طبقه داشته باشد.

از مهم‌ترین شاگردان ابوبصیر مرادی که روایات زیادی از او نقل کرده است، ابوجمیله مفضل بن صالح اسدی است و در درجهٔ بعد می‌توان از عبدالله بن مسکان، عبدالله بن بکیر و عبدالکریم بن عمرو خثعمی یاد کرد که روایت آنان از ابوبصیر مرادی مورد تصریح قرار گرفته است (نک: کلینی، ۶۰/۲، ۳۱۰/۷، جم؛ ابن بابویه، محمد، همانجا؛ نجاشی، همانجا).

ابوبصیر مرادی، همان طور که شعیب عقرقوفی اظهار داشته است (کشی، ۱۷۲)، وفات امام صادق (ع) را درک کرده است، ولی گزارش صریحی در مورد موضع‌گیری او در قبال فطحیه دیده نمی‌شود. روایت عقرقوفی حاکی است که ابوبصیر مرادی به امامت امام کاظم (ع) باور نداشته است (کشی، همانجا، شم۲۹۳،نیزشم۲۹۲؛ طوسی، *تهذیب*، ۲۵/۱۰) و گفتار ابن غضائری، رجال‌شناس اثناعشری اشارت دارد که مذهب وی مستقیم نبوده است (نک: علامهٔ حلی، همانجا).

در مورد رابطهٔ او با امام کاظم (ع)، اگرچه طوسی در *الفهرست* (ص ۱۳۰) و *رجال* (ص ۳۵۸) او را در زمرهٔ اصحاب آن حضرت آورده است، ولی این نکته در کلام برقی، کشی و نجاشی تأیید نشده و در اسانید روایات نیز روایت او از امام کاظم (ع) به اثبات نرسیده است. اگر شواهد پراکندهٔ یاد شده را در کنار روایات ستایش‌آمیز فطحیان دربارهٔ ابوبصیر مرادی قرار دهیم، به نتیجه‌گیری دربارهٔ گرایش مذهبی ابوبصیر مرادی کمک خواهد کرد.

از آن جمله باید به روایتی به نقل از علی بن اسباط فطحی اشاره کرد که در آن نام ابوبصیر مرادی در شمار چندتن از اصحاب امامان باقر و صادق (ع) یاد شده و در انتخاب شخصیتها تأثیر دیدگاه فطحی احساس می‌شود (نک: کشی، ۹-۱۰؛ مفید، *الاختصاص*، ۶۱-۶۲). در روایتی دیگر از طریق علی بن اسباط، ابوبصیر مرادی یکی از چهار تن دانسته شده که در حیات و ممات، زینت و آبروی اهل بیت بوده، از مصادیق قوّامون به قسط، سابقون ومقرّبون شمرده می‌شدند (کشی، ۱۷۰، شم ۲۸۷، نیز ۲۳۸-۲۳۹، شم ۴۳۲). در روایت دیگر نیز از طریق علی بن اسباط و علی بن حدید فطحی، ابوبصیر مرادی در عداد چهارتن اوتاد زمین و اعلام دین محسوب شده است (همو، ۲۳۸، شم ۴۳۲).

اما از دیدگاه منابع غیر فطحی در بادی امر باید به روایات پراکنده‌ای توجه کرد که کشی نقل کرده و این در حالی است که خود در تمییز ابوبصیرها (دست کم بر اساس نسخهٔ موجود از کتاب وی) به شدت دچار خلط بوده است. کشی علاوه بر روایات علی بن اسباط و علی‌بن حدید که یاد شد، دو روایت دیگر نقل کرده که در آنها ابوبصیر

مرادی یکی از چهار تن «مخبتین» مژده‌ور به بهشت و نیز از احیاکنندگان حدیث اهل بیت (ع) و امانتداران حلال و حرام خداوند دانسته شده است (ص ۱۳۶، شم ۲۱۹، نیز ۱۷۰، شم ۲۸۶). با توجه به قراین مختلف، از جمله وجود روایتی دیگر با همین مضمون (همو، ۱۳۶، شم ۲۱۸) که در آن نام ابوبصیر (بدون قید) آمده است، می‌توان گفتهٔ کشی را درست دانست، با این احتمال که قید «لیث مرادی» و «لیث بن بختری مرادی» در روایت پیشین از افزوده‌های بعدی بوده باشد. کشی همچنین یادآور شده که بعضی در شمار ۶ تن «اصحاب اجماع» از یاران امام باقر و امام صادق (ع) به جای ابوبصیر اسدی، ابوبصیر مرادی را قرار داده‌اند (ص ۲۳۸). از دیگر رجال‌شناسان امامیه ابن غضائری ضمن اینکه مذهب او را مورد طعن دانسته، یادآور شده است که اعتبار روایی او مورد طعن نیست (علامهٔ حلی، همانجا) و نجاشی در شرح احوال وی هم در گرایش مذهبی و هم در اعتبار رجالی او سکوت کرده است (همانجا).

تنها اثر یاد شده از ابوبصیر مرادی کتابی در مسائل فقهی است که بیشتر به روایت ابن فضال فطحی از ابوجمیله مفضل بن صالح از وی شهرت داشته است (همانجا؛ نیز نک: ابن ندیم، همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، همانجا). این کتاب در سطح محدودی مورد استفادهٔ محدثان چون برقی در *المحاسن* (ص ۳۳۷)، کلینی در *الکافی* (۴۶۰/۳، ۳۴۲/۴، جم)، ابن‌بابویه در *فقیه* (۲۷۴/۲)، طوسی در *تهذیب* (۱۶۵/۱، ۱۸۰، جم) و همو در *الاستبصار* (۱۵۴/۱، جم) قرار گرفته و آنگونه که از موارد نقل برمی‌آید، مشتمل بر پاسخهای امام صادق (ع) به سؤالات ابوبصیر مرادی است.

در منابع رجالی و حدیثی شیعه از شخصیتهای دیگری نیز نام برده شده که «ابوبصیر» خوانده می‌شده‌اند: ابوبصیر عبدالله بن محمد اسدی کوفی از اصحاب امام باقر (ع) (کشی، ۱۷۴؛ طوسی، *رجال*، ۱۲۹)؛ ابوبصیر یوسف بن حارث از اصحاب بتری مذهب امام باقر (ع) (همان، ۱۴۱) و ابوبصیر ثقفی (خصیبی، ۳۹).

در سده‌های اخیر چندین اثر مستقل دربارهٔ شخصیت رجالی ابوبصیر تألیف شده است که عبارتند از: ۱. *ترجمة ابی‌بصیر*، از محمد مهدی خوانساری (د ۱۲۴۶ ق)، که همراه *الجوامع الفقهیة* در ۱۲۷۶ ق چاپ سنگی شده است؛ ۲. *ترجمة ابی‌بصیر و تحقیق احواله*، از محمدباقر شفتی (د ۱۲۶۰ ق)، که همراه مجموعه‌ای از رسایل رجالی وی در ۱۳۱۴ ق به چاپ رسیده است؛ ۳. *ترجمة ابی‌بصیر*، از محمد هاشم خوانساری (د ۱۳۱۸ ق)، همراه *مجمع‌الفوائد* در ۱۳۱۷ ق چاپ شده است؛ ۴. *ترجمة ابی‌بصیر و اسحاق بن عمار*، از ابوتراب خوانساری (د ۱۳۴۶ ق)؛ ۵. *الرسالة المبصرة فی احوال ابی‌بصیر*، از محمدتقی شوشتری، چاپ شده به عنوان ملحق در ج ۱۱ *قاموس الرجال* مؤلف (نیز نک: آقا بزرگ، ۱۴۷/۴ـ ۱۴۸، ۲۲۳/۱۱)؛ ۶. *اسانید ابی‌بصیر*، از موسی شبیری زنجانی که عکس نسخهٔ دست‌نویس آن در کتابخانهٔ مرکز موجود است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی‌الثلج، محمدبن احمد، «تاریخ الائمة»، *مجموعة نفیسة*، قم، ۱۴۰۶ ق؛ ابن‌بابویه، علی بن حسین، *الامامة والتبصرة من الحیرة*، قم، ۱۴۰۴ ق؛ ابن‌بابویه، محمدبن علی، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ ق /۱۹۸۰م؛ همو، *ثواب الاعمال*، نجف، ۱۳۹۲ ق /۱۹۷۲م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۶م؛ همو، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ همو، *کمال‌الدین*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، «مشیخة الفقیه»، همراه ج ۴ *فقیه*؛ ابن خشاب، عبدالله بن نصر، «تاریخ موالید الائمة ووفیاتهم»، *مجموعة نفیسة*، قم، ۱۴۰۶ ق؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، نجف، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۵م؛ برقی، احمدبن محمد، *الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ همو، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث، قم، ۱۳۷۱ ق؛ حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب‌الاسناد*، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن‌رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۲م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۴م؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ همو، *عدة‌الاصول*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ علوی، علی بن احمد، *نصرة الواقفة*، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ فخار بن معد موسوی، *ایمان ابی‌طالب*، به کوشش محمد بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۵م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی بن‌حسین، *اثبات الوصیة*، نجف، ۱۳۷۴ ق؛ مفید، محمدبن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ همو، *المقنعة*، تهران، ۱۲۷۶ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م.

احمد پاکتچی

اَبوالْبَقاءِ عُکْبَری، محب‌الدین عبدالله بن حسین بن عبدالله (۵۳۸ ـ ۶۱۶ ق / ۱۱۴۳ ـ ۱۲۱۹ م)، نحوی و فقیه حنبلی. خاندانش از عُکْبَرا (شهری کوچک در نزدیکی بغداد، نک: یاقوت، ۷۰۵/۳) برخاستند، اما خود در بغداد به‌دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (ابن خلکان، ۱۰۰/۳؛ ذهبی، *المختصر*، ۲۱۴؛ قفطی، ۱۱۶/۲). از این رو وی را در نسبت به‌باب الأَزَج (از محلات بغداد، نک: سمعانی، ۱۱۹/۱) أَزَجی نیز خوانده‌اند (صفدی، *الوافی*، ۱۳۹/۱۷).

در کودکی به‌علت ابتلا به‌آبله از بینایی محروم شد (ابن اثیر، ۳۵۷/۱۲؛ ذهبی، *سیر*، ۹۲/۲۲؛ ابن ایبک، ۱۴۱)، با این حال از همان اوان جوانی به‌کسب علوم مختلف پرداخت. ادب عربی و نحو را از ابومحمد ابن خشّاب و ابوالبرکات ابن نجاح، لغت را نزد ابن عصار، قرائات را از ابوالحسن بطائحی و فقه را نزد ابوحکیم نهروانی حنبلی و ابویعلی صغیر فرا گرفت و از ابن بطّی، ابوزرعهٔ مقدسی، ابن هبیرهٔ وزیر و ابوبکر ابن نقور حدیث شنید (ذهبی، *المختصر*، *سیر*، همانجاها؛ ابوشامه، ۱۱۹ ـ ۱۲۰؛ ابن خلکان، همانجا؛ ابن رَجب، ۱۱۰/۲) و در تمامی این علوم تبحر یافت.

وی علاوه بر نحو، لغت، فقه و قرائات قرآن، در علم فرائض، حساب، جبر و مقابله و ادبیات نیز صاحب اطلاع بود، تا آنجا که ابن

جوزی مشکلات خود را در ادبیات بر او عرضه می‌کرد. ابوالفرج ابن حنبلی، ابوالبقاء را در تمامی این علوم امام می‌خواند. گویندکه‌او در ۹ علم نظر می‌داد (همانجا؛ صفدی، همان، ۱۴۰/۱۷). آوازهٔ شهرتش در زمان حیات از مرزها گذشت و از اقطار مختلف سرزمینهای اسلامی، طالبان برای فراگیری علم به‌سوی او می‌شتافتند (ابن خلکان، ۱۰۰/۳ ـ ۱۰۱؛ ابن رجب، همانجا). یاقوت او را استاد و پیشوای عصر می‌خواند (همانجا) و ابن نجار، ضمن اشاره به‌ملازمت طولانی خود با او، تصریح می‌کند که بسیاری از تألیفاتش را نزد او قرائت کرده است. از دیگر کسانی که نزد او علوم مختلف چون فقه، ادب و حدیث فرا گرفتند، می‌توان ابن ابی الجیش، ابن دبیثی، ضیاء الدین مقدسی، جمال الدین ابن صیرفی و ابوالفرج ابن حنبلی را نام برد (ذهبی، *المختصر*، همانجا، سیر، ۹۲/۲۲ ـ ۹۳؛ ابن رجب، ۱۱۰/۲ ـ ۱۱۱، ۱۱۳). او همچنین مدتی معید ابوالفرج ابن جوزی در مدرسهٔ باب الازج بود (همو، ۱۱۰/۲).

ابوالبقاء فقیهی حنبلی مذهب بود. زمانی تدریس در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد را به‌او پیشنهاد کردند، اما از آنجا که پیروی مذهب شافعی از شروط تدریس بود، حاضر نشد مذهبش را رها کند و آن مقام را بپذیرد (ذهبی، همان، ۹۳/۲۲؛ ابن رجب، ۱۱۱/۲؛ صفدی، همانجا؛ برای برخی از آراءِ فقهی او، نک: ابن رجب، ۱۱۳/۲ ـ ۱۱۴). صفدی علاوه بر فنون یاد شده، به‌شاعری ابوالبقاء نیز اشاره دارد (نکت، ۱۷۹)، اما آنچه در غالب منابع به‌عنوان شعر از وی نقل شده، ۳ بیت در مدح وزیر ناصر بن مهدی علوی است (قفطی، ۱۱۸/۲؛ صفدی، *الوافی*، ۱۴۲/۱۷؛ ابن ایبک، ۱۴۱ ـ ۱۴۲). این ابیات خالی از هرگونه احساس شاعرانه است، اما ابن رجب ۱۲ بیت از ۲ غزل وی را آورده (۱۱۲/۲ ـ ۱۱۳) که از روح لطیف و قریحهٔ توانای سراینده حکایت دارد.

ابوالبقاء به‌سبب نابینایی، در قرائت متون نیازمند کمک شاگردانش بود، لذا به‌کنایه او را «تلمیذ تلامذته» (شاگرد شاگردانش) خوانده‌اند، چنانکه حتی بسیاری از کتب ادب را از زبان همسر خود شنیده بود (قفطی، ذهبی، همانجاها؛ ابن رجب، ۱۱۱/۲). او در تألیف دارای روشی‌خاص بود، بدین‌گونه که هرگاه ارادهٔ تصنیف می‌کرد، همهٔ کتابهایی را که در آن زمینه نگارش یافته بود، گرد می‌آورد و پس از استماع این کتابها، آنچه را که به‌حافظه سپرده شده بود، املا می‌کرد (همانجاها).

چنانکه گذشت، ابوالبقاء در زمینهٔ علوم مختلف از چنان تبحری برخوردار بود که او را عالم بی‌نظیر روزگارش می‌خواندند (ابن رجب، همانجا، به‌نقل از ابن نجار؛ ابن خلکان، ۱۰۰/۳)، با این حال آنچه باعث اشتهار او گردید، تسلط وی بر علم نحو بود. موضوع کثیری از تألیفات او را مباحث مربوط به‌نحو تشکیل می‌دهد و حتی در آنجا که به‌شرح ابیات و بیان قرائات قرآن و حدیث می‌پردازد، به‌بیان اعراب الفاظ اهتمام دارد.

با وجود رواج آثار متعدد ابوالبقاء، در مورد مذهب نحوی او بین محققان معاصر تشتت بسیاری دیده می‌شود. دیدگاه او در کتابهایش بیشتر به‌مکتب بصره گرایش دارد. وی به‌تقویت و تبیین آراء علمای این مکتب پرداخته است و حجم بسیاری از تألیفاتش را بیان، شرح و تلخیص آراءِ کسانی چون سیبویه، ابوعلی فارسی و ابن جنی تشکیل می‌دهد (قس: عناوین کتب او، صفدی، *الوافی*، ۱۴۱/۱۷ ـ ۱۴۲؛ ابن رجب، ۱۱۱/۲ ـ ۱۱۲)، لذا عموماً او را عالمی بصری می‌خوانند (نبهان، ۱۶ ـ ۱۷؛ مخزومی، ۹۵ ـ ۹۶)، لیکن معاصرانی که قائل بر وجود مکتب بغداد هستند و علمایی چون ابوعلی فارسی، ابن جنی، ابن سراج و زمخشری را بغدادی مذهب می‌دانند، او را نیز به‌اعتبار عناوین آثارش و همچنین تأیید برخی آراء کوفیان (مثلاً نک: ابوالبقاء، *اعراب الحدیث*، ۱۲۰)، پیرو مکتب بغداد می‌دانند (ضیف، ۲۷۹؛ محمود، ۳۹۹ ـ ۴۰۰)، اما امر غریب‌تر وجود کتابی در شرح *دیوان* متنبی منسوب به‌ابوالبقاء است که شارح در مواضع مختلف آن (نک: «التبیان»، ۱۴۴/۱، ۱۱۶، ۲۹۹ ـ ۳۰۰، جم) به‌صراحت خود را از کوفیان می‌شمرد و همین امر سبب گردیده است تا برخی ابوالبقاء را بدون توجه به‌دیگر آثارش پیرو مکتب کوفی بنامند (نک: طنطاوی، ۱۸۰؛ سقاء، «ط»؛ قس: نبهان، ۱۷؛ برای توضیح بیشتر، نک: بخش آثار).

آثـار: ابوالبقاء دارای تصانیف متعدد در علوم مختلف است و بخش وسیعی از شرح احوالش را در منابع، اسامی تألیفات وی تشکیل می‌دهد. برخی از آثار وی اینهاست:

الف ـ چاپی:

۱. *اعراب الحدیث النبوی*. این اثر از کتابهای نادری است که در زمینهٔ اعراب احادیث نوشته شده و در نوع خود کم نظیر است. چنانکه مؤلف در مقدمهٔ کتاب بیان می‌کند، وی این اثر را به‌درخواست شاگردان و در مواردی که در اعراب الفاظ اشکال داشته‌اند، املا نموده است. این کتاب بر پایهٔ *جامع الاسانید* ابوالفرج ابن جوزی و به‌ترتیب عناوین صحابه نوشته شده است (نک: ص ۲۹ ـ ۳۰). کتاب اثری تعلیمی است که در آن به‌ذکر مسائل موردنیاز طالبان اکتفا و از بیان بی‌مورد مناقشات و بحث و استدلال در آراءِ نحویان خودداری شده است. نظایر و شواهد متعددی از *قرآن* مجید و اشعار عرب در بیان مطالب آمده است. *اعراب الحدیث* توسط عبدالاله نبهان در دمشق (۱۳۹۷ و ۱۴۰۷ ق) و نیز در اردن به‌کوشش حسن موسی شاعر (۱۹۸۱ م) به‌چاپ رسیده است.

۲. *املاء مامنّ به الرحمن*. از این کتاب با عنوانهای *اعراب القرآن*، *التبیان فی اعراب القرآن* و عناوین دیگری با همین مضمون یاد شده است. کتاب در بیان اعراب الفاظ *قرآن* و وجوه مختلف قرائات نوشته شده است. ابوالبقاء در مقدمهٔ کتاب انگیزهٔ خود را در تألیف و فراهم آوردن کتابی با حجم اندک و بار علمی فراوان یاد می‌کند (ص ۳)، لذا از ذکر اعراب ظواهر خودداری می‌کند و همچون *اعراب الحدیث* کمتر درگیر اختلاف آراء نحویان و بحث و استدلال در صحت و سقم

آنها می‌گردد. مؤلف در این کتاب بر آراء سیبویه تأکید خاص دارد و در موارد مختلف به ذکر نظریات کسانی چون ابوعلی فارسی، ابن جنی، مبرد و خلیل نیز می‌پردازد. ابوالبقاء هنگام ذکر وجوه مختلف قرائات علاوه بر قرائت مشهور، به شواذ نیز توجه دارد. این اثر بارها به چاپ رسیده است که از جمله می‌توان به چاپهای تهران (۱۲۷۶ ق)، قاهره (۱۹۶۱م) به کوشش ابراهیم عطوه عوض و نیز قاهره (۱۳۷۷ ق) به کوشش مصطفی سقا اشاره کرد.

۳. *التبیان فی شرح الدیوان*، در شرح *دیوان* متنبی. در اینکه ابوالبقاء شرحی بر دیوان متنبی داشته است، منابع اتفاق نظر دارند (نک: ذهبی، *المختصر*، همانجا؛ قفطی، ۱۱۷/۲؛ ابوشامه، ۱۲۰)، اما چنانکه گذشت، در شرحی که هم‌اکنون به ابوالبقاء منسوب است، شارح بارها خود را کوفی می‌خواند و این نکته سبب شده است تا جمعی از معاصران، انتساب این شرح را به او نادرست بدانند (نک: ضیف، ۲۷۹ ـ ۲۸۰؛ مخزومی، ۹۶). همچنین شارح از قرائت خود نزد مکی بن ریّان ماکسینی در موصل و ابومحمد عبدالمنعم بن صالح تمیمی در مصر یاد می‌کند («التبیان»، ۱/«ب، ج»، ۱۷، ۸۱)، در صورتی که منابع به سفر ابوالبقاء به مصر و موصل اشاره‌ای ندارند. در عین حال شارح به اثری از خود با عنوان *الاغراب فی الاعراب* اشاره دارد (همان، ۸۷/۱) که در پاره‌ای از منابع متأخر این عنوان در میان تألیفات ابوالبقاء ذکر شده است (ابن رجب، ۱۱۲/۲؛ داوودی، ۲۳۳). شرح موجود در حقیقت مجموعه‌ای از شرحهای مختلف *دیوان* توسط افرادی چون ابن جنی، ابوالعلاء معری، خطیب تبریزی، واحدی و آراء کسانی همچون ابن فورّجه، ابوبکر خوارزمی و دیگران است. در شرح ابیات که براساس ترتیب *دیوان* مرتب گردیده، بر سه نکتهٔ اصلی: اعراب الفاظ مشکل، شرح لغات غریب و معنای بیت توجه شده است («التبیان»، ۱/«ج، د»). کتاب بارها از جمله در قاهره (۱۲۸۷ ق) به کوشش ابراهیم دسوقی و نیز درهمانجا (۱۹۷۲م) به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران به چاپ رسیده است.

۴. *التبیین عن مذاهب النحویّین*، تلخیصی است از *الانصاف* ابن انباری که در بیروت (۱۹۸۶ م) به کوشش عبدالرحمن عثیمین چاپ شده است.

۵. *شرح لامیة العرب* یا *اعراب لامیة الشنفری*، در ۱۴۰۲ ق توسط محمد خیر حلوانی در *مجلة المجمع العلمی العراقی* (ج ۳۳) و پس از آن به طور مستقل در سالهای ۱۹۸۳ و ۱۹۸۴ م به کوشش محمد ادیب جمران در بیروت منتشر شده است.

۶. *شرح ما فی المقامات الحریریة من الالفاظ اللغویة*. بخش اول کتاب به کوشش علی صائب در بغداد (۱۹۷۵ م) به چاپ رسیده است.

۷. *اللباب فی شرح علل البناء والاعراب*، به کوشش خلیل بنیان حسون، بغداد، ۱۹۸۵ م.

۸. *مسألة فی قول النبی: انّما یرحم الله من عباده الرحماء*، که همراه با کتاب *مسائل نحو مفردة* به چاپ رسیده است (نک: شم ۱۰).

۹. *مسائل خلافیة فی النحو*، به کوشش محمد خیر حلوانی، حلب، ۱۹۷۱ م.

۱۰. *مسائل نحو مفردة*، به کوشش یاسین محمد سواس، در *مجلة معهد المخطوطات العربیة* (ج ۲۶).

۱۱. *المَشوف المعلَم فی ترتیب اصلاح المنطق علی حروف المعجم*، به کوشش یاسین محمد سواس، مکه، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

ب ـ خطی: ۱. *اعراب الشواذّ من القراءات* یا *اعراب القراءات الشواذّ*. نسخه‌ای از آن در مصر نگهداری می‌شود (نک: سید، ۱۹/۱)؛ ۲. *بحث فی بعض الصحابة وسؤالین وجوابهما*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (همو، ۱۱۹/۱)؛ ۳. *التلقین*، در نحو. نسخهٔ این کتاب در لیدن نگهداری می‌شود (ورهوره، 362)؛ ۴. *شرح الایضاح و تکملته*. نسخه‌ای از این اثر در مصر موجود است (زیدان، ۴۴/۳)؛ ۵. *شرح الحماسة لأبی تمّام*. نسخه‌های آن در کتابخانه‌های کوپریلی و ینی جامع موجود است (کوپریلی، شم ۱۳۰۷؛ GAS, II/ 72)؛ ۶. *شرح خطب ابن نباتة*. نسخه‌ای از آن در لیدن نگهداری می‌شود (ورهوره، 162؛ برای نسخه‌ای دیگر در استانبول، نک: ZDMG, LXVIII/390)؛ ۷. *شرح لامیة العجم*. نسخه‌هایی از این شرح در کتابخانه‌های برلین، وین، اسکوریال، موصل، لیدن و خالدیه موجود است (*آلوارت*، شم 7469, 7858؛ ورهوره، 166؛ احمد، ۳۰/۶؛ منجد، ۵۷؛ فلوگل، شم 467 و 1996(42)؛ ESC², شم 325)؛ ۸. *شرح اللمع* ابن جنی یا *المتبع فی شرح اللمع* (برای نسخه‌های این کتاب، نک: *آمبروزیانا*، شم 122؛ *خالدوف*، شم 6752)؛ ۹. *عدُّ الآی*. نسخهٔ خطی کتاب در کتابخانهٔ فاتح موجود است (GAL, I/335)؛ ۱۰. *المحصّل فی شرح المفصّل* زمخشری (برای نسخ خطی کتاب، نک: سید، ۳۹۵/۱؛ *آربری*، شم 3128؛ حتی، شم 327؛ GAL, S, I/510)؛ ۱۱. *الموجز فی ایضاح الشعر الملغز* (*آلوارت*، شم 6551). همچنین *المصنّف* که تلخیصی از آن با عنوان *البیان والتعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف* توسط ابن حمزهٔ حسینی انجام گرفته، در ۲ جلد در حلب (۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۰ ق) به چاپ رسیده است.

آثار بسیاری نیز در علوم مختلف به ابوالبقاء منسوب است که از آنها تا به امروز اثری به دست نیامده است (برای اسامی این کتب، نک: ابن خلکان، ۱۰۰/۳؛ ذهبی، *سیر*، ۹۲/۲۲ ـ ۹۳؛ صفدی، *الوافی*، ۱۴۱/۱۷ ـ ۱۴۲؛ ابن رجب، ۱۱۱/۲ ـ ۱۱۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ایبک، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ ابوالبقاء عکبری، عبدالله بن حسین، *اعراب الحدیث النبوی*، به کوشش عبدالاله نبهان، دمشق، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *املاء مامنّ به الرحمن*، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ همو، «التبیان فی شرح الدیوان»، همراه *دیوان ابی الطیب المتنبی*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ داوودی، محمد ابن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر

اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف ومحیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سقا، مصطفی، مقدمه بر «التبیان» (نک: هم: ابوالبقاء)؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر البارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دروتئا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ طنطاوی، محمد، *نشأة النحو و تاریخ اشهر نحاة*، به کوشش عبدالعظیم شناوی و محمد عبدالرحمن کردی، قاهره، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ کوپریلی، خطی؛ محمود، محمود حسینی، *المدرسة البغدادیة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مخزومی، مهدی، *مدرسة الکوفة*، قاهره، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ منجد، صلاح‌الدین، *المخطوطات العربیة فی فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ نبهان، عبدالاله، مقدمه بر *اعراب الحدیث النبوی* (نک: هم: ابوالبقاء)؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:
Ahlwardt; *Ambrosiana*; *Arberry*; ESC²; Flügel, G., *Arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich – Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1865; GAL; GAL, S; GAS; Hitti, Ph. K., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, London, 1938; *Khalidov*; *Voorhoeve*; ZDMG.

مریم صادقی

اَبوالْبَقاءِ کَفَوی، ایوب بن موسی حسینی کفوی (۱۰۲۸ ـ ۱۰۹۵ ق/ ۱۶۱۹ ـ ۱۶۸۴ م)، ادیب، لغوی و فقیه حنفی. وی در کفّه (تئودوسیا[1]) واقع در جنوب شرقی شبه جزیرهٔ کریمه به دنیا آمد. اطلاعات ما در بارهٔ ابوالبقاء و حیات علمی او پراکنده و بسیار اندک است. او مدتی مانند پدر مفتی کفه بود (سرکیس، ۲۹۳) و ظاهراً مدت ۳۰ سال در کفه زیست. وی چندی نیز قضای قدس شریف و دیگر نقاط را برعهده داشت (بروسه‌لی، ۲۳۰/۱؛ بغدادی، *ایضاح*، ۲۵۱/۱). مصطفی پاشای وزیر وی را به استانبول فرا خواند و به قضای بِرُکه گماشت. ابوالبقاء مدتی هم در بغداد و فیلیبه (پلودیف[2] امروزی واقع در بلغارستان) منصب قضا داشت (سرکیس، همانجا؛ GAL, II/603)، اما به علتی نامعلوم و شاید بر اثر حسادت اطرافیان، مغضوب سلطان محمد عثمانی واقع شد و به کفه تبعید گردید و ناگزیر در آنجا اقامت گزید، تا آنکه ۱۲ سال بعد با میانجیگری سلیم گرای خان به استانبول بازگشت و مورد عنایت سلطان قرار گرفت (ابوالبقاء، ۲/۱ـ۳؛ سرکیس، همانجا). گفته‌اند که ابوالبقاء پس از آن به سوی استینیه[3] در ناحیهٔ بسفر فرستاده شد و در همانجا درگذشت (GAL، همانجا؛ قس: کحاله، ۳۱/۳؛ بغدادی، هدیه، ۲۲۹/۱، که مرگ او را در قدس نوشته‌اند). با توجه به وساطت سلیم گرای خان، تاریخ وفات او در ۱۰۹۵ ق (سرکیس، همانجا) درست‌تر از ۱۰۹۳ ق (همو، *ایضاح*، ۳۸۰/۲) و ۱۰۹۴ ق (همان، ۲۵۱/۱؛ زرکلی، ۳۸/۲؛ کحاله، ۳۱/۳) به نظر می‌آید، زیرا سلیم در ۱۰۹۵ق برای دومین بار به قدرت رسید (زامباور، ۳۶۸) وعلی‌القاعده دراوایل حکومتش وساطت او راکرده‌است.

آثـار: شهرت ابوالبقاء بیش از همه به *الکلّیات* اوست که فرهنگ الفبایی مصطلحات علوم و فنون است. وی در مقدمهٔ کتاب (همانجا) از مصطفی پاشا به نیکی یاد می‌کند و در واقع کتاب را به او تقدیم می‌دارد. حجم کتاب و دقت و گستردگی مطالب آن بیانگر این است که در سالهای رفاه و نشاط مؤلف و برخورداری وی از حمایت سلطان تدوین شده است و اشارات شکوه‌آمیز وی در مقدمهٔ کتاب (همانجا) به مرارتهای زندگی و دشواریهای پیری و کهنسالی، باید بر این نکته دلالت داشته باشد که مؤلف تنها مقدمه را در آن احوال نابسامان نوشته، نه همهٔ کتاب را. به هر حال، ابوالبقاء مدعی است که در همهٔ دانشها و هنرهای زمان خود سخن رانده (۱/۱) و *الکلیات* را نیز عملاً از آگاهیهای گوناگون در زمینه‌های فقه، فلسفه، کلام، نحو و علوم طبیعی انباشته است. بحثهای وی در مدخلهایی چون اتحاد، ادراک، اراده، امکان، ایمان، وجود، وحی و هیولی کاملاً عقلی و سنجیده و نشانهٔ قوت ذهن و ذوق فلسفی اوست (درویش، ۳). *الکلیات* از نظر مباحث فقهی و اصولی نیز اثری نسبتاً جامع به شمار می‌رود و مقاله‌های فقهی آن خاصه در فقه حنفی درخور اعتناست (همانجا). در این کتاب مقالاتی در بارهٔ پیامبران مانند آدم، ادریس، یعقوب، یحیی و یونس (ع) آمده و مدخلهای متعددی به مباحث نحوی و ادبی با عنوانهایی همچون اسم، استعاره، اشتقاق، اضافه، اقتباس و بلاغت اختصاص یافته است. از لحاظ نحوی کمتر موضوعی است که از دید ابوالبقاء پنهان مانده باشد (برای نمونه، نک: ۴/۵ ـ ۱۲: مدخل «الواو»). در عین حال، عمومی‌ترین جنبهٔ *الکلیات*، جنبهٔ لغوی آن است. مؤلف به کاربرد قرآنی کلمات عنایت فراوان داشته و از این طریق مجموعه‌ای از واژه‌های دشوار قرآنی را توضیح داده است. جنبهٔ قرآنی *الکلیات* از لحاظ فن تفسیر نیز قابل ملاحظه است (درویش، ۴).

الکلیات ابوالبقاء یا *کلیات العلوم* (GAL، همانجا؛ قس: شوربجی، ۶۵)، از نخستین کتابهایی است که در بولاق (۱۲۵۳ ق/۱۸۳۷ م) و ایران (تهران، ۱۲۸۵ ـ ۱۲۸۶ ق) چاپ سنگی شد. چاپ منقحی از آن با مقابله با یک نسخهٔ خطی معتبر تازه به دست آمده، در ۵ جلد به کوشش عدنان درویش و محمد مصری در دمشق (۱۹۵۲ ـ ۱۹۷۴ م) صورت گرفته است. اثر دیگر ابوالبقاء کتابی است با نام *تحفهٔ شاهان* که به زبان ترکی نوشته و موضوع آن اصول عقاید، فقه و اخلاق است. این کتاب نیز در بولاق (۱۲۶۴ ق) و استانبول (۱۲۵۸ و ۱۲۸۱ ق) به چاپ رسیده است. به گفتهٔ بروکلمان وی شرحی بر قصیدهٔ بردهٔ بوصیری نیز نوشته است (GAL, S, I/468).

مآخذ: ابوالبقاء کفوی، ایوب بن موسی، *الکلیات، معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة*، به کوشش عدنان درویش و محمد مصری، دمشق، ۱۹۸۱ ـ ۱۹۸۲ م؛ بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ درویش، عدنان و محمد مصری، مقدمه بر *الکلیات* (نک: هم، ابوالبقاء)؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة*، قاهره، ۱۳۴۶ ق/۱۹۲۸ م؛ شوربجی، محمد جمال‌الدین، *قائمة باوائل المطبوعات العربیة*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نیز:
GAL; GAL, S.

محمد مهدی مؤذن جامی

1. Theodosia 2. Plovdiv 3. Istinya

اَبوالْبَقاءِ موسَوی، فرزند شاه ابوالولی و نوهٔ شاه ابوالفتح، خوش‌نویس قلم نستعلیق و شاعر سدهٔ ۱۱ ق/۱۷م ایران. نیاکان او از سادات متمکن ابرقو بودند که همواره کلانتری و پیشوایی آن ولایت را برعهده داشتند. نصرآبادی که معاصر او بوده و تذکرهٔ خود را میان سالهای ۱۰۸۳ تا ۱۰۹۰ ق/۱۶۷۲ تا ۱۶۷۹م (گلچین معانی، ۳۹۷) تدوین کرده است، ابوالبقاء را جوانی قابل دانسته، می‌نویسد: «چند سال قبل از این به هندوستان رفته» و مورد توجه تقرب خان (د ۱۰۷۳ ق/۱۶۶۳م) قرار گرفته است (ص ۱۱۶). تقرب خان ابتدا طبیب مخصوص شاه‌صفی بود و حکیم داوود خوانده می‌شد. وی پس از مهاجرت به هندوستان طبیب دربار شاه جهان شد و لقب تقرب‌خان گرفت. او بانی مسجد مشهور و زیبای حکیم در اصفهان است (شاردن، ۲۴۲/۷، ۲۴۶؛ شاهنوازخان، ۴۹۰/۱ ـ ۴۹۳؛ گدار، II/152 - 153).

ابوالبقاء با آنکه پس از مرگ تقرب‌خان از حمایت فرزند او محمدعلی‌خان خانسامان برخوردار بود (نصرآبادی، همانجا؛ شاه نوازخان، ۶۲۵/۳)، چندی بعد به اصفهان بازگشت و زندگی در یکی از حجره‌های مسجد حکیم را برزیستن در خانهٔ محمدتقی فرزند دیگر تقرب‌خان که شوهرخواهر او بود، ترجیح داد (نصرآبادی، همانجا). از این سخن برمی‌آید که سفر او به هند در آغاز جوانی بوده و چندان نیز به درازا نکشیده است.

آنچه میرزای سنگلاخ دربارهٔ پیوستن او به دربار شاه‌عباس، گرفتن لقب «رستم‌الخطاطین» از او، «پهلوبه‌پهلو سابیدنش» با میرعماد و دشمنی با رشیدا و ابوتراب در کتاب *تذکرة الخطاطین* (ج ۲، ذیل‌ابوالبقاء) آورده، سراپا ساخته و پرداختهٔ خود اوست، زیرا هنگامی که نصرآبادی از دوران جوانی و تحصیل او در مسجد تقرب‌خان یاد می‌کند، دهها سال از کشته‌شدن میرعماد و مرگ شاه‌عباس اول می‌گذشته است. افزون براین، در هیچ‌یک از منابع معتبر تاریخی و تذکره‌های شعرا و خوشنویسان از کسی به نام ابوالبقاء که معاصر شاه‌عباس بوده باشد، ذکری به میان نیامده است. همچنین از آثار بسیاری که میرزای سنگلاخ به او نسبت داده، اثری موجود نیست.

آثار شناخته شدهٔ او اینهاست: ۱. نسخه‌ای از *مناهج‌العباد* به قلم کتابت جلی خوش، در موزهٔ باستان‌شناسی دهلی (شاغل عثمانی، ۷۹؛ بیانی، ۲۳/۱)؛ ۲. قطعه‌ای از یک مرقع به قلم دو دانگ و کتابت خوش، در کتابخانهٔ بادلیان اکسفورد (همو، ۲۳/۱ـ۲۴)؛ ۳. دو قطعه در مجموعه‌های خصوصی تهران: یکی بدون تاریخ کتابت و دیگری با تاریخ ۱۰۹۰ ق (همو، ۲۴/۱؛ *برگزیده‌ای از مجموعهٔ خصوصی،...*، شم ۶۷)؛ ۴. چهار قطعه به قلمهای سه دانگ و دو دانگ و کتابت خوش، در مجموعهٔ پیشین دکتر مهدی بیانی که یک قطعهٔ آن در شاه جهان‌آباد نوشته شده است (بیانی، همانجا؛ محبوبی، ۵۶، ۱۱۹)، هر چهار قطعه یا شماری از آنها هم‌اکنون در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران نگاهداری می‌شود (یادداشتهای مؤلف)؛ ۵. دو قطعه در مصر: یکی در موزهٔ منیل و دیگری در موزهٔ آثار اسلامی دانشکدهٔ باستان‌شناسی دانشگاه قاهره (نجفی ۴۱ ـ ۴۲)؛ ۶. چهار قطعه به قلمهای دو دانگ و سه دانگ در مرقع شمارهٔ ۸۰۳۵ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شامل ابیاتی از قصیدهٔ خَمریهٔ ابن‌فارض با تاریخ ۱۰۹۲ ق، دو بیت از *مخزن‌الاسرار* نظامی کتابت شده در شهر برهان‌پور، دو بیت از عبدالرحمن جامی و یک رباعی از رودکی با تاریخ کتابت ۱۰۹۵ق (یادداشتهای مؤلف)؛ ۷. دو قطعه در مجموعه‌های خصوصی شیراز، شامل یک دو بیتی به زبان ترکی و ابیاتی از یک غزل حافظ با تاریخ کتابت ۱۰۹۵ ق (طاووسی، ۷۳، ۱۴۵). وجود دو قطعه از آثار او با تاریخ ۱۰۹۵ ق نشان می‌دهد که وی دست‌کم تا این سال زنده بوده است. بنابراین در درستی رقم و تاریخ کتابت قطعهٔ منسوب به او با تاریخ ۱۰۰۶ ق در یکی از مجموعه‌های خصوصی تبریز (بیانی، ۲۳/۱) جای تردید است.



نمونهٔ خط ابوالبقاء موسوی،
مرکز اسناد و کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

نصرآبادی او را مردی وارسته و بی‌نیاز و گسسته از علایق دنیوی وصف می‌کند و می‌نویسد: وی مجرد می‌زیست و بیشتر در پی کسب کمال و دانش بود (همانجا). داوری نصرآبادی دربارهٔ مقام وی در خوشنویسی با این عبارت که وی «در خط نسخ تعلیق محضر مسلمی را به خط کوچک و بزرگ و تاجیک و ترک رسانیده» (همانجا)،

خالی از ستایش نیست. وی در شعر «بقا» تخلص می‌کرد (سیدعلی حسن، ۶۷)، ولی از اشعار او جز یک رباعی و تک‌بیتی که نصرآبادی نقل کرده (همانجا)، اثری در دست نداریم.

مآخذ: *برگزیده‌یی از مجموعهٔ خصوصی محمدعلی مسعودی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ سیدعلی حسن‌خان، *صبح گلشن*، کلکته، ۱۲۹۵ ق؛ شاردن، ژان، *سیاحتنامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ شاغل عثمانی، مولوی احترام‌الدین احمد، *صحیفهٔ خوشنویسان*، علیگره، ۱۹۶۳م؛ شاهنوازخان، *مآثرالامرا*، به کوشش مولوی عبدالرحیم و مولوی میرزااشرف علی، کلکته، ۱۸۸۸م؛ طاووسی، محمود، *گنجینهٔ هنر*، شیراز، ۱۳۶۶ ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، *مجموعهٔ دکتر مهدی بیانی*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة‌الخطاطین*، تبریز، ۱۲۹۵ ق؛ نجفی، محمدباقر، *آثار ایران در مصر*، ۱۳۶۶ ش؛ نصرآبادی، میرزا طاهر، *تذکرهٔ نصرآبادی*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:
Godard, André, "Masdjid-é-Ḥakīm", *Āthār-é Īrān*, Paris, 1937.

محمد حسن سمسار

آبوبَکْر، عبدالله بن‌عثمان بن‌عامر بن‌عمروبن کعب بن سعد بن تَیْم بن مُرّه (د ۲۲ جمادی الآخر ۱۳ ق / ۲۳ اوت ۶۳۴ م)، صحابی و نخستین خلیفهٔ پیامبر اسلام.

پدرش ابوقحافه عثمان (د ۱۴ ق / ۶۳۵ م) و مادرش امّ الخیر سَلْمیٰ بنت صخر بن عمرو بن کعب، هر دو از بطن تیم بودند و از طریق مرّه، نیای پنجمشان، با پیامبر (ص) نسبت داشتند (ابن سعد، ۱۶۹/۳؛ ابن قتیبه، ۱۶۷ ـ ۱۶۸). اخباری در دست است (احمد بن حنبل، ۳۴۹/۶؛ حاکم، ۲۴۳/۳ ـ ۲۴۵؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۱۱۶/۴ ـ ۱۱۷) که حکایت از مسلمان شدن ابوقحافه در روز فتح مکه دارد، ولی راویان این اخبار ـــ که غالباً بیانگر جایگاه بلند ابوبکر نزد پیامبر نیز هست ـــ از سوی محدثان اهل سنت مورد نقد قرار گرفته‌اند (نک: ذهبی، ۲۲۸/۱، ۱۸/۲، ۵۵، ۸۶، ۵۸/۳، ۱۲۵، ۲۱۴، ۳۴۵؛ ابن حجر، *تهذیب*، ۲۲۰/۹، ۴۶/۱۲). در باب اسلام آوردن ام الخیر هم اخباری از همان دست روایت شده است که اطمینان‌آور نیست (ابن کثیر، ۳۰/۳ ـ ۳۱؛ محب طبری، *الریاض*، ۷۵/۱ ـ ۷۶؛ هیثمی، ۲۵۹/۹؛ ذهبی، ۳۱۵/۱، ۱۸۰/۲، ۲۶۵/۳؛ ابن حجر، *لسان*، ۱۱۲/۴، ۲۰۹/۶).

پیش‌ازاسلام: ابوبکر بنابر برخی از روایات (ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۲۳/۳؛ حارثی، ۹) و قرائن (مدت عمر و تاریخ وفات وی) دو سال و چند ماه پس از عام الفیل (احتمالاً در ۵۷۳ م) در مکه زاده شد. بول[1] دربارهٔ کنیهٔ «ابوبکر» نوشته است که نمی‌توان چیزی راجع به‌وجه انتساب این کنیه بدو در منابع یافت (EI^1). البته در منابع از زبان برخی از مرتدان ابیاتی در قدح ابوبکر نقل شده که در یک بیت از آنها «بکر» به عنوان نام پسر ابوبکر آمده است (نک: طبری، *تاریخ*، ۲۴۶/۳؛ ابن کثیر، ۳۱۳/۶)، ولی از آنجا که در هیچ یک از منابعی که به معرفی فرزندان ابوبکر پرداخته‌اند (نک: دنبالهٔ همین مقاله)، نام بکر ذکر نشده است، نمی‌توان قطعاً معلوم داشت که آیا بکر واقعاً نام یکی از پسران ابوبکر بوده، یا شاعر به قصد تعریض و کنایه آن را در شعر خویش به‌کار برده است. به هر حال، وجه انتساب هرچه باشد، مخالفان او، مثلاً ابوسفیان، ابوبکر [بکر = شتر جوان] را از باب استهزا به ابوفصیل [فصیل = بچه شتر باز گرفته از شیر مادر] بدل کرده‌اند (بلاذری، *انساب*، ۵۸۹/۱؛ طبری، همان، ۲۵۳/۳، ۲۵۵؛ مفید، *الارشاد*، ۱۰۲). نامش در جاهلیت عبدالکعبه بود و پس از اسلام، پیامبر وی را عبدالله خواند (ابن قتیبه، ۱۶۷؛ نیز نک: سقا، ۲۶۶/۱)، ولی بنابر روایتی ضعیف در *اسد الغابة* (ابن اثیر، ۲۰۵/۳)، خاندانش وی را عبدالله نامیده‌اند.

در برخی از روایات نام او عتیق نیز آمده (ابن سعد، ۱۷۰/۳، به نقل از ابن سیرین؛ ابن اثیر، همانجا)، اما بیشتر روایات، عتیق را از القاب وی دانسته و نوشته‌اند که پیامبر او را به سبب زیبایی چهره‌اش ملقب به‌عتیق ساخت (ابن قتیبه، همانجا؛ یعقوبی، ۱۲۷/۲) و بنابر روایتی از عایشه، پیامبر او را «عتیق الله من النار» خواند (ابن سعد، همانجا؛ قس: ابن قتیبه، همانجا). وجوه دیگری نیز در تسمیهٔ وی به عتیق نقل شده است (مثلاً نک: ابن اثیر، همانجا؛ نویری، ۸/۱۹ـ ۹؛ سیوطی، *تاریخ*، ۲۸ ـ ۲۹).

دیگر لقب مشهور وی صدّیق است که بر پایهٔ منابع اهل سنت در پی تصدیق بی چون و چرای خبر إسراء (معراج) بدو داده شده است (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۲۰۶/۳) و در روایتی غلوآمیز از مولای ابوهریره سخن از این است که جبرئیل در لیلة الاسراء، وی را صدّیق خوانده است (ابن سعد، همانجا). برخی نیز گفته‌اند که وی از دورهٔ جاهلی بدین لقب شهرت داشته، تا آنجا که لقب عتیق نیز در سایهٔ آن قرار گرفته است (دروزه، ۲۶).

همچنین لقب «أوّاه» به سبب رأفت و غمخوارگی او و نیز لقب «صاحب رسول الله» به مناسبت مصاحبتش با پیامبر به وی داده شده است (ابن سعد، ۱۷۱/۳؛ ابن اثیر، همان، ۲۰۵/۳).

علمای شیعه نه تنها تعلق لقب صدّیق را به ابوبکر مردود می‌شمارند، بلکه با استناد بر منابع اهل سنت (بلاذری، همان، ۱۴۶/۲؛ ابن قتیبه، ۱۶۹؛ طبری، همان، ۳۱۰/۲؛ ابن ماجه، ۴۴/۱؛ نسائی، ۲۱ ـ ۲۲؛ جوینی، ۱۴۰/۱، ۲۴۸؛ ابن ابی الحدید، ۲۲۸/۱۳؛ ابن کثیر، ۲۶/۳؛ سیوطی، *الجامع*، ۵۰/۲) این لقب و حتی لقب «فاروق» را از القاب علی (ع) می‌دانند و عقیده دارند که این القاب بایست در همان روزگار نخستین تاریخ اسلام به ابوبکر نسبت داده شده باشد، زیرا علی (ع) در هنگام خلافت و بر منبر بصره آنها را از آن خویش دانسته است (عاملی، ۲۶۳/۲ ـ ۲۷۰؛ امینی، ۳۱۲/۲ ـ ۳۱۴).

دربارهٔ زندگانی و احوال ابوبکر، پیش از اسلام، اطلاعاتی در منابع آمده است که نمی‌توان همه را با اطمینان پذیرفت: وی از بزرگان و خردمندان قریش به شمار می‌آمده و در نسب دانی سرآمد دیگران بوده است (ابن هشام، ۱۲/۱؛ طبری، همان، ۳۱۷/۲). ابن عبدربه نیز داستانی در باب نسب دانی او آورده است (۳۲۶/۳ ـ ۳۲۷). ابوبکر

1. F. Buhl

مردی‌نرم خوی‌وخوش برخوردمعرفی‌شده که‌قریش او رادوست‌داشتند و در خرید و فروش و دیگر کارها با وی رایزنی می‌کردند. بنابر برخی از روایات امور آشناق، یعنی دیات، نیز بر عهدهٔ او بوده است. وی در این سمت می‌بایست دعاوی مربوط به خون را میان خاندانهای قریش و میان قریش و دیگر قبایل با صلح، یا پرداخت دیه حل و فصل کند. او دیات کشته‌شدگان را تعیین می‌کرد و قریش طبق نظر وی آن را می‌پرداخت (ابن اثیر، همان، ۲۰۶/۳). بعید به نظر نمی‌رسد که انتساب این سمت از نوع افتخاراتی باشد که بعدها در پرتو قدرت‌ومقام‌بلندی که‌یافته، به وی نسبت داده‌اند (نک: EI²).

وی از جوانی به بازرگانی (بزازی) اشتغال داشته (ابن هشام، ۲۶۷/۱؛ طبری، همانجا؛ ابن رسته، ۲۱۵/۷) و مردی توانگر با ۴۰٬۰۰۰ درهم اندوختهٔ نقد بوده است (ابن سعد، ۱۷۲/۳؛ نک: دروزه، همانجا؛ EI²). لامنس با استناد بر همین اندوختهٔ او گفته است که «کسب و کاری نسبتاً بی اهمیت داشته است» (نک: EI²؛ وات، 89).

محققان اهل سنت نوشته‌اند که ابوبکر از جوانی از دوستان نزدیک پیامبر بوده و در یکی از سفرهای شام نیز آن حضرت را همراهی کرده است (سیوطی، *الخصائص*، ۸۴/۱؛ کازرونی، ۲۱۵/۱)، اما بول روایت ابن حجر (*الاصابة*، ۳۴۱/۲) را در باب دوستی ابوبکر و پیامبر قابل اعتماد نمی‌داند (EI¹).

پس از بعثت رسول اکرم (ص): ظاهراً در اینکه ابوبکر از نخستین کسانی بوده که دعوت پیامبر را پذیرفته‌اند، اختلافی میان مسلمانان نباشد، اما در باب نخستین کس که پس از خدیجه (ع) اسلام آورده، گفت و گو بسیار است. طبیعی‌تر و معقول‌تر این است که همچنانکه خدیجه (ع) به محض آگاهی از بعثت پیامبر (ص)، دعوت او را پذیرفته است، دیگر نزدیکان همدم او، یعنی علی (ع) و زید بن حارثه، نیز که در آن ایام با پیامبر می‌زیسته‌اند (ابن هشام، ۲۶۴/۱)، در همان روزهای نخستین به اسلام گرویده باشند. روایات بسیاری هم که در منابع اهل سنت آمده است، این نظر را تأیید می‌کند. بنابر روایتی که سند آن به جابر می‌رسد، پیامبر (ص) روز دوشنبه مبعوث شد و علی (ع) روز سه شنبه با او نماز گزارد (طبری، همان، ۳۱۰/۲؛ قس: حاکم، ۱۱۲/۳؛ ابن عبدالبر، ۳۲/۳؛ ابن هشام، ۲۶۲/۱؛ احمد بن حنبل، ۳۶۸/۴؛ ابن حبان، ۵۲/۱؛ ابن قتیبه، ۱۶۸، ۱۰۹؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۵۷/۲ ـ ۵۹). همچنین از علی (ع) روایت شده است که بر منبر بصره گفت: من صدّیق اکبرم، پیش از آنکه ابوبکر ایمان آورد، ایمان آوردم و پیش از آنکه ابوبکر مسلمان شود، مسلمان شدم (ابن قتیبه، ۱۶۹؛ قس: طبری، نسائی، حاکم، ابن ماجه، همانجاها).

در برابر این روایات، روایاتی نیز در همین منابع آمده است که ابوبکر نخستین مرد مسلمان دانسته شده، از آن جمله روایتی است که در آن به قصیدهٔ حسان بن ثابت استناد می‌شود (ابن سعد، ۱۷۱/۳ ـ ۱۷۴؛ طبری، همان، ۳۱۴/۲؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عبدربه، ۲۸۴/۳). به روایاتی غلوآمیز نیز بر می‌خوریم که حکایت از این دارند که ابوبکر پیش از بعثت یا مقارن آن در سفری به یمن از پیری اَزْدی که به کتب گذشتگان دسترسی داشته، این مژده را شنیده بوده است که او با خود نشانه‌های کسی را دارد که پیامبری را که در حرم مبعوث می‌شود، یاری خواهد داد (ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۰۷/۳) و این مژده انگیزه و راهبر او به پذیرفتن سریع دعوت پیامبر شده است (نک: همان، ۲۰۸/۳). برخی از محققان نیز دوستی وی با پیامبر را سبب اسلام آوردن سریع وی دانسته‌اند (دروزه، ۲۷). بول در این زمینه می‌گوید: ابوبکر از نخستین کسانی است که دعوت پیامبر را پذیرفته، ولی اینکه وی نخستین مرد مسلمان بوده باشد، جای تردید است (EI¹). وات نیز احتمال می‌دهد که این روایات بعدها در پرتو مقام‌مهمی‌که‌وی‌بدان‌دست یافته، بر ساخته شده باشد (ص 86؛ EI²).

از روزگاران گذشته دانشمندان در پی آن بوده‌اند که به نحوی این روایات گوناگون را با هم آشتی دهند. ابن حبان خبری روایت می‌کند تا سبب این اختلاف روایات را آشکار سازد. برپایهٔ این خبر، نخستین کس که به پیامبر خدا (ص) ایمان آورد، همسرش خدیجه بود، سپس علی بن ابی طالب (ع) که ده ساله بود و آنگاه ابوبکر صدیق. اما علی (ع) اسلامش را از ابوطالب پنهان می‌کرد [!] و ابوبکر هنگامی که مسلمان شد، اسلام خویش آشکار ساخت و این سبب شد که مردم در نخستین مرد مسلمان دستخوش اشتباه و اختلاف گردند (همانجا؛ قس: ابن اسحاق، *سیرة*، ۱۱۸). اما برخی در صحت این خبر با عنایت بر قراین و روایات بسیاری که حاکی از ایمان ابوطالب است، تردید کرده‌اند (نک: ابن ابی الحدید، ۶۵/۱۴ ـ ۸۴؛ سیوطی، بغیة، جم؛ نیز آقابزرگ، ۵۱۰/۲ ـ ۵۱۴؛ امینی، ۳۳۰/۷ به بعد؛ زریاب، ۱۷۸ ـ ۱۷۹). از سوی دیگر روایاتی درباب نمازگزاردن علنی علی (ع) و خدیجه (ع) با پیامبر (ص) از همان آغاز بعثت در منابع اهل سنّت آمده است (ابن اسحاق، همان، ۱۱۹؛ طبری، همان، ۳۱۱/۲، ۳۱۲؛ ابن اثیر، همان، ۴۱۴/۳ ـ ۴۱۵). برخی از علما نیز گفته‌اند: نخستین مسلمان از زنان خدیجه، از کودکان علی (ع)، از جوانان زید و از مردان ابوبکر بوده است (ترمذی، ۶۴۲/۵؛ حلبی، ۲۶۷/۱ به بعد؛ کازرونی، ۲۳۸/۱؛ دروزه، ۲۷، ۲۴۶؛ قس: نیشابوری، ۸۲/۱ ـ ۸۵). نیز گفته‌اند: ابوبکر نخستین کسی است که بیرون از خانوادهٔ پیامبر، اسلام آورده است (زریاب، ۱۱۵؛ فیاض، ۶۸). با امعان نظر بیشتر در روایات آشکار می‌گردد که قول صحیح‌تر و مشهورتر آن است که نخستین مسلمان از ذکور علی بن ابی طالب (ع) بوده، سپس زید بن حارثه وآنگاه چند تن دیگر که مسلماً ابوبکر در زمرهٔ آنان بوده است (نک: طبری، همان، ۳۱۶/۲؛ یعقوبی، ۲۳/۲؛ مسعودی، *التنبیه*، ۱۹۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۱۶/۴ ـ ۱۲۵؛ قس: وات، همانجا).

به گفتهٔ برخی از محققان با ورود ابوبکر به زمرهٔ مسلمانان، اسلام از خانهٔ پیامبر به بیرون راه یافت (فیاض، همانجا) و برپایهٔ روایات موجود، به سبب مقام اجتماعیش در میان قریش، تنی چند از بزرگان قوم به اسلام درآمدند: عثمان بن عفّان، زبیر بن عوّام، عبدالرحمن بن

عوف، سعد بن ابی وقّاص، طلحة بن عبیدالله (ابن اسحاق، همان، ۱۲۱؛ ابن هشام، ۲۶۷/۱ ـ ۲۶۸؛ ابن حبان، ۵۲/۱ ـ ۵۳)، اما در این روایت و در اسلام آوردن این گروه به دعوت ابوبکر تردید شده است، زیرا اختلاف سنی برخی از اینان (زبیر، سعد و طلحه) با ابوبکر نزدیک به ۲۰ سال بوده و نمی‌توانسته‌اند از معاشران وی (نک: طبری، همان، ۳۱۷/۲) بوده باشند، دیگر آنکه از مقایسهٔ روایات ابن سعد (۱۲۴/۳، ۴۰۰) برمی‌آید که عبدالرحمن بن عوف جزو کسانی بوده است که با عثمان بن مظعون اسلام آورده‌اند، نه در گروه ابوبکر. پس می‌توان احتمال داد که عضویت اینان در شورای ۶ نفرهٔ عمر و برخی ملاحظات دیگر، راویان بعدی را برآن داشته است که اسلام آوردن ایشان را به ارشاد ابوبکر و مقدم بر کسان دیگر بدانند. آنچه این ظن را تقویت می‌کند، روایاتی است (همو، ۱۳۹/۳) که افراد دیگری را بر اینان مقدم می‌دارند (وات، 86-88؛ نیز نک: EI²؛ زریاب، ۱۱۵ ـ ۱۱۶).

با آغاز درگیری با مشرکان و آزار و شکنجهٔ مسلمانان، ابوبکر نیز متحمل آزارها شد. منابع اهل سنت از مجروح شدن وی به دست مشرکان سخن گفته‌اند (ابن هشام، ۳۱۰/۱؛ احمدبن حنبل، ۲۰۴/۲). وی هنگامی که این آزارها با طرد بنی‌هاشم از مکه شدت یافت، ناگزیر شد تا با اذن پیامبر، مکه را به قصد مهاجرت به حبشه ترک کند، ولی با پیشنهاد جِوار و حمایت ابن الدُّغُنّه (ازمتنفذان قریش) از او، به مکه بازگشت و چون بار دیگر آشکارا به تبلیغ پرداخت، آزارها نیز از نو آغاز گشت (ابن هشام، ۱۱/۲ ـ ۱۳؛ ابن حبان، ۶۷/۱ ـ ۶۹). وات دربارهٔ سبب ماندن ابوبکر در مکه و همراه نشدن با دیگر مهاجران به‌حبشه،احتمال داده است که افراد طایفهٔ تیم (طایفهٔ ابوبکر)، مانند دیگر اعضای گروه معروف به «حلف الفضول» از تعقیب و شکنجه برکنار بوده‌اند، ولی هنگامی که بنی تیم نخواسته، یا نتوانسته است از افراد مسلمان خود دفاع کند (ص 95) و ابوبکر عملاً در معرض شکنجه قرار گرفته است، ناگزیر گشته به قصد مهاجرت از مکه خارج شود (EI²).

نیز نوشته‌اند که وی با صرف بخشی از دارایی خویش، ۷ تن از بردگان مسلمان شده را از بردگی و تحمل شکنجهٔ اربابان مشرک آزاد ساخت، تا آنجا که آماج سرزنش پدرش، ابوقحافه قرار گرفت (ابن هشام، ۳۴۰/۱ ـ ۳۴۱؛ ابن سعد، ۲۳۰/۳، ۲۳۲).

برجسته‌ترین حادثهٔ زندگی ابوبکر در مکه همراهی وی با پیامبر (ص) در هجرت به مدینه (شب پنجشنبه اول ربیع الاول ۱ ق (سال ۱۴ بعد از بعثت) / ۱۳ سپتامبر ۶۲۲) و پنهان شدن در غار ثور است (همو، ۲۲۷/۱ ـ ۲۲۸، ۲۳۲؛ قس: مقدسی، ۱۷۷/۴). قول مشهور آن است که چون پیامبر (ص) از طریق وحی از توطئهٔ قتل خویش آگاه شد، با ابوبکر که از پیش آمادهٔ مهاجرت بود، از مکه خارج گشت و از بیراهه آهنگ یثرب کردند، تا به غار رسیدند. از قصد هجرت جز خاندان پیامبر (ص)، ابوبکر و خانواده‌اش کسی آگاه نبود. هجرت پیامبر نیز از خانهٔ ابوبکر آغاز شد و مقدمات سفر را هم او فراهم ساخت (ابن هشام، ۱۲۶/۲ ـ ۱۲۹؛ ابن سعد، ۲۲۷/۱ ـ ۲۲۹). میبدی نیز خبری بدین مضمون روایت کرده است که چون پیامبر به وحی الٰهی از مکه بیرون شد، تا غار تنها بود و گفته‌اند که ابوبکر پس از آگاه شدن از خروج پیامبر در پی او برفت و در راه پیش از رسیدن به غار او را یافت و با او همراه شد (۱۳۶/۴ ـ ۱۳۷؛ سیوطی، *الدر*، ۱۹۶/۴). اخباری هم در منابع اهل سنت (خوارزمی، ۱۲۶؛ حاکم، ۱۳۳/۳؛ احمدبن حنبل، ۳۳۱/۱؛ طبری، همان، ۳۷۴/۲؛ نیز نک: عاملی، ۲۳۹/۲) آمده است، مبنی برآنکه ابوبکر نیز از خروج پیامبر (ص) از مکه آگاه نبوده و از زبان علی (ع) که در آن شب به جای رسول خدا (ص) در بستر وی خفته بوده، آگاه گشته است. این اخبار سخنان ستایش آمیز برخی از منابع اهل سنت را که به روایت از عایشه دربارهٔ ابوبکر آورده‌اند، دستخوش تردید می‌سازد (مثلاً نک: ابن هشام، ۱۲۸/۲ ـ ۱۲۹). مدت اقامت در غار را سه روز (همو، ۱۳۰/۲؛ ابن سعد، ۲۲۹/۱؛ مقدسی، همانجا) نوشته‌اند. در این روزها عبدالله بن ابی بکر، اسماء ذات النطاقین و عامربن‌فهیره (به ترتیب، پسر، دختر و مولای ابوبکر) برای رساندن آب و خوراک و اخبار مکه نزد آنان آمد و شد داشتند (ابن هشام، ۱۳۰/۲ ـ ۱۳۱).

اهل سنت برای همراهی ابوبکر با پیامبر در هجرت به مدینه و به‌ویژه اقامت چند روزهٔ وی در غار اهمیت بسیار قائل شده و تعبیرات «ثانِیَ اثْنَیْنِ»، «لاتَحْزَنْ» و «فَأَنْزَلَ اللّٰهُ سَکینَتَهُ عَلَیْهِ» از آیهٔ ۴۰ سورهٔ توبه را از فضایل وی شمرده‌اند (بخاری، ۲۰۴/۵؛ میبدی، ۱۳۴/۴، ۱۳۸، ۱۳۹؛ نویری، ۱۴/۱۹ ـ ۱۵؛ نک: ابوالفتوح، ۵۹۲/۲ ـ ۵۹۳) و به «ثانِیَ اثْنَیْنِ اِذْهُمافِی الْغارِ» به عنوان دلیلی بر صلاحیت وی در احراز خلافت استناد کرده‌اند (نک: ابن سلام، ۷۰). برخی از اینان تعبیر «لاتحزن» را که خداوند از زبان پیامبر خطاب به ابوبکر نازل فرموده، از نوع حزن پیامبر در کار قوم خویش دانسته و با استشهاد به آیات «وَ لاتَحْزَنْ عَلَیْهِمْ وَ اخْفِضْ جَناحَکَ لِلْمُؤْمِنینَ» (حجر / ۸۸/۱۵)، «وَلایَحْزُنْکَ قَوْلُهُمْ» (یونس / ۱۰ / ۶۵) و «لایَحْزُنْکَ الَّذینَ یُسارِعونَ فِی الْکُفْرِ» (مائده / ۴۱/۵)، این نهی از حزن را نه دلیل بر معصیت که طاعت از پروردگار پنداشته‌اند (میبدی، ۱۳۹/۴؛ نک: ابوالفتوح، همانجا). همچنین، ضمیر «ه» در «علیه» را راجع به ابوبکر پنداشته و «فَأَنْزَلَ اللّٰهُ سَکینَتَهُ عَلَیْهِ: خدای، آرام ایمان بر او فرو فرستاد» را عنایت و التفاتی از سوی حق نسبت به‌وی شمرده‌اند (میبدی، ۱۳۴/۴، ۱۳۸؛ نویری، ۱۴/۱۹؛ نک: ابوالفتوح، همانجا؛ قس: طبری، *تفسیر*، ۹۶/۱۰).

اما مفسران شیعه و برخی از اهل سنت خطاب «لاتَحْزَنْ» را صریحاً «لاتَخَفْ» (= بیمناک مباش) معنی کرده و در توضیح و تفسیر آن آورده‌اند که چون قریش پس از آگاهی از خروج پیامبر، به یاری ردیابی زبر دست (کرزبن علقمة بن هلال خزاعی) مسیر وی را پی‌گرفتند، تا به غار رسیدند و بر در غار در پی یافتن آنان به گفت و گو پرداختند، ابوبکر دچار بیم شد و گفت: اگر به پشت پای خویش بنگرند، ما را

خواهند دید. پیامبر بدو فرمود: چه گمان بری دربارهٔ دو تن که سه دیگر آنان خداست؟ (طبرسی، فضل، ۴۸/۵ ـ ۴۹؛ طباطبائی، *المیزان*، ۲۷۹/۹؛ آیتی، *تاریخ*، ۲۱۸؛ قس: میبدی، ۱۳۷/۴ ـ ۱۳۸) و طبری در اینجا به خوف و جزع ابوبکر تصریح می‌کند (همان، ۹۵/۱۰).

اینان دربارهٔ مرجع ضمیرِ «علیه» در «فَأَنْزَلَ اللّٰهُ سَکِینَتَهُ عَلَیْه» نیز عقیده دارند که مرجع ضمایر قبل و بعد این بخش از آیه، در «تَنْصُرُوهُ»، «نَصَرَهُ»، «أَخْرَجَهُ»، «یَقُولُ» ، «لِصاحِبِهِ» و «أَیَّدَهُ»، همه راجع به پیامبر است. بنابراین چگونه ممکن است بی‌هیچ دلیل و جهت و قرینهٔ صریحی، ضمیر «علیه» در میان آنها به کسی دیگر، یعنی ابوبکر، باز گردد؟ و در تأیید نظر خویش، به آیاتی از *قرآن* (توبه / ۹ / ۲۶؛ فتح / ۴۸ / ۲۶) استشهاد می‌کنند و در این باب به بحث می‌پردازند (نک: طبرسی، فضل، ۴۹/۵؛ طباطبائی، همان، ۲۷۹/۹ ـ ۲۸۲؛ عاملی، ۲۴۹/۲ ـ ۲۵۵). با اینهمه، این مصاحبت در غار و همسفری به یثرب، افتخاری برای ابوبکر به شمار می‌آید و برخی علمای شیعی نیز آن را پذیرفته‌اند (نک:امینی، ۷۴/۷).

این مصاحبت چند روزهٔ ابوبکر با پیامبر (ص) در غار، براثر کوشش بسیاری که نویسندگان اهل سنت برای برجسته‌تر ساختن شخصیت دینی ـ سیاسی ابوبکر در آثارشان به کار برده‌اند، بازتابی گسترده در ادبیات فارسی یافته و تعبیر «یارِ غار» در نثر و نظم فارسی فراوان به کار رفته و حتی امروز در گفتار برجای مانده است (مثلاً نک:دهخدا، ۲۰۲۹/۴).

در شب چهارم ربیع‌الاول پیامبر (ص) همراه با ابوبکر و عامر بن فُهیره و راهنمای مشرکشان (عبدالله بن ارقط دیلی) از غار آهنگ یثرب کردند و روز دوشنبه ۱۲ ربیع الاول، نزدیک ظهر وارد محلهٔ قبا شدند. ابوبکر در سُنْح، محله‌ای از اطراف مدینه و یک میلی آن، در خانهٔ خُبیب بن إساف (حبیب بن یساف) یا خارجة بن زید بن ابی زهیر (از بنی الحارث بن الخزرج) سکنیٰ گزید (ابن سعد، ۱۷۳/۳ـ۱۷۴؛ ابن‌هشام، ۱۳۶/۲ـ۱۳۸؛ یاقوت، ۱۶۳/۳).

در مدینه ابوبکر در هر جا و هرکار در کنار پیامبر (ص) بود و ۸ ماه بعد که رسول خدا، میان مسلمانان از مهاجر و انصار پیمان برادری نهاد، وی را با عمر برادر خواند (ابن سعد، ۱۷۴/۳)، اما درترجمهٔ فارسی رفیع‌الدین همدانی از سیرهٔ ابن اسحاق آمده است که «ابوبکر... با خارجة بن [زید بن ابی] زهیر که از انصار بود، برادری گرفت» (سیرت، ۴۸۵).

ابوبکر در مدینه یک روز در میان با پیامبر دیدار می‌کرد (EI[1]) وبنابر برخی از روایات در همهٔ غزوات در کنار وی بود (ابن سعد، ۱۷۵/۳؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۱۲/۳). واقدی به شرکت وی در غزوات بدر (۲۶/۱، ۵۵، جم)، احد (۲۴۰/۱)، حمراء‌الاسد (۳۳۶/۱)، بنی النضیر (۳۶۴/۱)، بدرالموعد (۳۸۶/۱)، مریسیع (۴۰۵/۱)، خندق (۴۴۸/۱، ۴۴۹، جم)، بنی قریظه (۴۹۸/۱)، بنی لحیان (۵۳۶/۱)، حدیبیه (۵۸۰/۱)، خیبر (۶۴۴/۲)، فتح مکه (۷۸۲/۲، ۸۱۳)، حنین (۹۰۰/۲)، طائف (۹۳۰/۲ـ۹۳۱)، تبوک (۹۹۱/۲، ۹۹۶)، همچنین در سرایای نجد (۷۲۲/۲) و ذات السلاسل (۷۷۰/۲) تصریح کرده است. بنابرمشهور،وی‌درغزوهٔ‌بدر، در عریش (= خیمه، سایبان) فرماندهی، مأمور نگهبانی از پیامبر بود. با آنکه تفویض چنین مأموریتی در غزوات دیگر و به کسانی دیگر چون محمد بن مسلمه در روز اُحد، زبیر بن عوام در غزوهٔ خندق، مغیرة بن شعبه در حدیبیه و... امری عادی بوده است (امینی، ۲۰۲/۷؛ عاملی، ۲۸۰/۳ـ۲۸۷)، برخی از منابع این مأموریت را دلیل بر شجاعت و یکی از فضایل ابوبکر شمرده‌اند (سیوطی، *تاریخ*، ۳۶ـ۳۷)، هر چند خبرهایی نیز به روایت از محدثان اهل سنت در دست است که مأموریت وی را در نگهبانی از عریش نفی می‌کند (واقدی، ۵۸/۱؛ ابن‌کثیر، ۲۷۵/۳). جز این مأموریت چند بار نیز از امارت وی در سرایا (واقدی، ۳۷۱/۱، ۷۲۲/۲، ۹۹۵؛ ابن‌سعد، همانجا؛ حلبی، ۱۹۰/۳)وهمچنین برخی‌مأموریتهای‌اوسخن‌رفته‌است (واقدی،۶۱۲/۱، ۱۰۷۶/۲ـ۱۰۷۷؛ابن‌سعد، ۱۷۷/۳)، ولی‌خبری‌که‌حاکی‌ازجنگاوری اودراین‌سرایاباشد،دردست‌نیست (واقدی، ۷۲۲/۲؛ابن‌سعد، ۱۷۵/۳).

یکی از مأموریتهای بحث‌انگیز ابوبکر، امارت حج در سال نهم هجرت و ابلاغ سورهٔ برائت است. به روایت ابن اسحاق، پیامبر پس از غزوهٔ تبوک در ذیحجهٔ سال نهم ابوبکر را به عنوان امیر الحاج رهسپار مکه ساخت. چون وی از مدینه بیرون شد، سورهٔ برائت نازل گردید وپیامبر (ص) با بیان این سخن که «فقط مردی از خاندان من این پیام را از سوی من می‌رساند»، علی (ع) را با شتر خویش برای ابلاغ آن به‌مکه فرستاد (ابن هشام، ۱۸۸/۴ـ۱۹۱). میان مفسران و مورخان در مورد شمار آیات خوانده شده در موسم حج، محل خواندن آنها، زمان نزول آنها (پیش از حرکت ابوبکر یا پس از آن) و عزل ابوبکر از امارت حج و نصب علی (ع) به جای وی، اختلاف نظر بسیار وجود دارد (نک: واقدی، ۱۰۷۷/۲؛ ابن سعد، ۱۶۸/۲ـ۱۶۹، ۱۷۷/۳؛ ترمذی، ۲۷۲/۵ـ۲۷۶؛ طبری، همان، ۴۱/۱۰ـ۴۷؛ طوسی، ۱۶۹/۵؛ ابن حزم، ۲۰۶؛ طبرسی، فضل، ۶/۵). ابن اثیر به روایت از اهل سیر آورده که ابوبکر از هیچ یک از میدانهای نبرد که پیامبر در آن حضور داشته، روی نگردانده و یکی از چند تنی است که در احد و حنین ثبات قدم ورزیدند و نگریختند (همانجا)، اما روایاتی نیز در نقض این سخن در دست است (هندی، ۴۲۴/۱۰ـ۴۲۵؛ مفید، همان، ۴۵، ۷۴،۸۷).

آخرین مأموریت ابوبکر، عمر، ابوعبیدهٔ جرّاح و جمعی دیگر از بزرگان صحابه در زمان حیات پیامبر (ص)، شرکت در سپاه اسامه به قصد مؤتهٔ شام بود (ابن‌حجر، *فتح*، ۱۲۴/۸). به روایت واقدی (۱۱۱۷/۲) و ابن سعد (۱۸۹/۲ـ۱۹۰) پیامبر (ص) دوشنبه ۴ شب مانده از صفر پس از حجة الوداع و چند روز پیش از وفات، فرمان داد که برای غزو با روم آماده شوند و فردای آن روز اسامه را فراخواند وفرماندهی سپاه را بدو سپرد (قس: طبری، *تاریخ*، ۱۸۴/۳؛ ابن‌هشام، ۲۵۳/۴)، اما حرکت این سپاه، به رغم تأکید فراوان رسول خدا، نخست به سبب اعتراض برخی از صحابه نسبت به جوانی اسامه،

سپس به بهانهٔ تهیهٔ ساز و برگ سفر و سرانجام به سبب رسیدن خبر شدت یافتن بیماری پیامبر به اسامه و بازگشت او، ابوبکر، عمر وبرخی دیگر از اردوگاه جُرف به مدینه سرنگرفت (طبری، همان، ۱۸۶/۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۵۹/۱ـ۱۶۲). دانشمندان شیعه برآنند که اینان در واقع از فرمان صریح و مؤکّد پیامبر مبنی بر شرکت در جیش اسامه و حرکت به سوی شام سرباز زده و مرتکب معصیت شده‌اند (مفید، همان، ۹۶ـ۹۸؛ امین، ۲۹۲/۱ـ۲۹۳؛ نیز نک: ابن ابی‌الحدید، همانجا).

با امعان نظر براخبار مربوط به روزهای بیماری پیامبر که حکایت از آن دارد که زنان و دیگر کسان حاضر در پیرامون بستر رسول خدا، به‌فرمانهای آن حضرت چندان عنایتی نداشتند و گاه فرمانهای وی را بنابر منافع و اهداف خویش تفسیر و تحریف می‌کردند (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۳۵۶/۱؛ طبری، همان، ۱۹۲/۳ـ۱۹۳، ۱۹۶؛ ابن سعد، ۲۱۷/۲، ۲۴۲ـ۲۴۵)، می‌توان احتمال داد که فراخواندن اسامه از اردوگاه و جلوگیری از حرکت سپاه وی، توسط برخی از همین حاضران پیرامون بستر و به قصد اعمال برخی اغراض انجام گرفته باشد که در این صورت، شاید بتوان سخن ابن ابی الحدید (۱۶۱/۱ـ۱۶۲) را در صحت نظر شیعیان در این باب پذیرفت (نیز نک: مفید، همانجا).

مقارن همین روزها که پیامبر می‌کوشید تا جیش اسامه را روانهٔ شام سازد، بیماری وی چنان شدت یافت که هنگامی که بلال بانگ نماز در داد، توانایی برخاستن و حضور در مسجد و برگذاری نماز نداشت، پس برآن شد تا کسی را برای اقامهٔ نماز به جای خویش گسیل دارد. در اخبار مربوط به چگونگی برگذاری این نماز، کسی که به امامت تعیین شد، شمار نمازهایی که بی‌حضور پیامبر برگذار گردید و اینکه حتی یک نماز به طور کامل به امامت ابوبکر برگذار شد یا نه، اختلاف وجود دارد (نک: ابن‌سعد، ۲۱۵/۲ـ۲۲۴، ۱۷۸/۳ـ۱۸۱؛ طبری، همان، ۱۹۷/۳؛ ابن سلام، همانجا؛ ابن حبان، ۱۳۰/۲ ـ ۱۳۲).

شمار بیشتری از این اخبار که سند غالب آنها به عایشه می‌رسد، دلالت براین دارند که پیامبر فرمود: ابوبکر بامردم نماز بخواند (ابن سعد، همانجا) و برخی از این روایات حاکی از آن است که پیامبر بی‌آنکه نام کسی را ببرد، فرمود: کسی با مردم نماز بگزارد (ابوداوود، ۲۱۵/۴؛ مفید، همانجا) و در روایتی نیز که سند آن به ابن عباس می‌رسد، چنین آمده است که پیامبر در روزی که بیماریش شدت یافت، فرمود: «کسی پیش علی فرستید و او را فراخوانید»، عایشه پیشنهاد کرد که کسی را پیش ابوبکر فرستند و حفصه گفت که کسی را پیش عمر فرستند و همگی پیش پیامبر گرد آمدند. پس پیامبر فرمود: بروید، اگر نیازی به شما داشتم، شما را فرا می‌خوانم (طبری، همان، ۱۹۶/۳؛ قس: احمد بن حنبل، همانجا؛ مفید همان، ۹۹).

دنبالهٔ همهٔ این روایات با همهٔ اختلافات موجود میان آنها به این می‌انجامد که ابوبکر در مسجد به جای پیامبر به نماز ایستاد. اما واکنش پیامبر در قبال این نماز نیز با اختلاف بسیار روایت شده است: در خبری که سند آن از طرق مختلف به انس بن مالک می‌رسد، آمده است که روز دوشنبه، هنگامی که ابوبکر با مردم نماز می‌گزارد، پیامبر پردهٔ حجرهٔ خویش به سویی زد و در حالی که در میان در ایستاده، لبخندی برلب داشت، به صفوف نمازگزاران می‌نگریست. ابوبکر به گمان آنکه پیامبر آهنگ نمازگزاردن دارد خود را واپس کشید، اما پیامبر با دست اشاره کرد که نماز خویش به پایان برید(ابن‌سعد، ۲۱۶/۲ـ۲۱۷). در برابر این خبر، خبری از عایشه روایت شده است: هنگامی که ابوبکر در نماز بود، پیامبر بهبودی در خویش یافت و برخاست و در حالی که بر دو تن تکیه کرده بود و پاهایش بر زمین کشیده می‌شد، به مسجد درآمد. همینکه ابوبکر به حضور پیامبر پی‌برد، خود را واپس کشید، اما پیامبر به وی اشاره کرد که همانجا که هستی باش. پس پیامبر پیش آمد و در سمت چپ ابوبکر بنشست. آنگاه پیامبر نشسته نماز گزارد و ابوبکر ایستاده. ابوبکر به نماز پیامبر اقتدا کرد و مردم به نماز ابوبکر (همو، ۱۷۹/۳؛ ابن حبان، همانجا؛ بلعمی، ۳۳۶/۱). با این حال، برخی از علمای اهل سنت در برجسته‌تر کردن امامت نماز ابوبکر به جای پیامبر، به عنوان یکی از ادلهٔ مهم اولویت ابوبکر در امامت عامه، یعنی خلافت، تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند: پیامبر نیز در این نماز به‌ابوبکر اقتدا کرده است (نک: ابن جوزی، ۴۹ـ۵۰؛ ابن حبان، ۱۳۲/۲). این سخن مبالغه‌آمیز حتی بر برخی از بزرگان اهل سنت‌گران آمده و دانشمندی چون ابوالفرج عبدالرحمن ابن جوزی، مفسر و فقیه بزرگ حنبلی (۵۱۱ـ۵۹۷ ق/۱۱۱۷ـ۱۲۰۱ م) را برآن داشته تا کتابی به نام *آفة اصحاب الحدیث*، در رد آنان تألیف کند (نیز نک: بخاری، ۱۷۴/۱، ۱۷۵، ۱۸۳؛ احمد بن حنبل، ۲۳۴/۶).

علمای شیعه داستان نماز ابوبکر را در روزهای بیماری پیامبر از چند جهت به مناقشه کشیده‌اند: ۱. با آنکه احادیث منقول از عایشه تقریباً براین موضوع اتفاق دارند، ولی به هر حال این خبر به تواتر نمی‌رسد و نمی‌توان در هیچ مورد بدان احتجاج کرد. از سوی دیگر، احتمال دارد که عایشه در این روایت ــ به تعبیر عمر، خلیفهٔ دوم، در رد شهادت علی (ع) در قضیهٔ فدک ــ به سود خویش سخن گفته باشد؛ ۲. به اجماع صاحبان سیر و مورخان (مثلاً ابن سعد، ۱۸۹/۲ ـ ۱۹۰؛ طبری، همان، ۱۸۴/۳، ۱۸۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۳۴/۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۵۹/۱ ـ ۱۶۰؛ نیز نک: مفید، همان، ۹۸) ابوبکر بایستی به‌فرمان پیامبر در این ایام در اردوگاه جرف و در جیش اسامه باشد، نه در مدینه. از این روی، اگر نمازی با مردم در مدینه گزارده باشد، به فرمان پیامبر نبوده است. قراینی چند این مطلب را تأیید می‌کند: الف ـ خبری که در آن پیامبر فرمان فرا خواندن علی (ع) را می‌دهد، ولی مسموع نمی‌افتد و به جای وی ابوبکر، عمر و عباس احضار می‌شوند (احمدبن حنبل، ۳۵۶/۱؛ طبری، همان، ۱۹۶/۳)؛ ب ـ نقل خبری در منابع با این مضمون که پیامبر پس از آگاه شدن از وقت نماز فرمود: «کسی با مردم نماز گزارد» و ایستادن عمر به نماز (ابوداوود، ۲۱۵/۴؛ نیز نک: مفید، همان، ۹۷)؛ ج ـ حضور پیامبر با ناتوانی و به یاری دو تن

ـــ علی (ع) و فضل بن عباس ـــ در مسجد و گزاردن نماز به تن خویش (ابن سعد، ۱۷۹/۳؛ ابن‌حبان، ۱۳۱/۲؛ نیز نک: مفید، همان ۹۸). با اینهمه، به نظر علمای شیعه به فرض پذیرفتن صحت روایات مربوط به نماز ابوبکر در روزهای بیماری پیامبر، این امر دلیل بر تقدم ابوبکر در خلافت نخواهد بود، زیرا پیش از این روزها، پیامبر بارها، دیگر صحابه چون ابوعبیدهٔ جراح، عمروعاص، خالدبن ولید، اسامة بن زید، علی (ع) و حتی یک‌بار دیگر ابوبکر را مأمور کرده بود که با مردم نماز گزارند (میلانی، ۲۸).

بیعت سقیفه: پیامبر (ص) روز دوشنبه ۱۲ ربیع‌الاول سال یازدهم و به روایت محدثان شیعه در دوشنبه ۲۸ صفر همان سال درگذشت. خبر درگذشت پیامبر (ص) بسیار زود مدینهٔ کوچک آن روز را در نوردید و ظاهراً کسانی که از همان روزهای شدت یافتن بیماری پیامبر و احتمال درگذشت وی در پی این بیماری، نیّاتی برای دستیابی به قدرت در دل داشتند، تقریباً بلافاصله پس از شنیدن این خبر و هنگامی که هنوز علی (ع)، فضل بن عباس و تنی چند سرگرم غسل دادن پیکر پاک رسول خدا بودند، دست به کار شدند. سعدبن عباده، پیشوای خزرجیان، با حال بیماری و تب، میان گروهی از انصار (اوس و خزرج) در سقیفهٔ بنی ساعده نشسته بود و سخنگویی از سوی او در فضایل انصار و اولویت آنان بر مهاجران در خلافت سخن می‌گفت.

معلوم نمی‌توان داشت که انگیزهٔ اقدام سعد بن عباده و اجتماع انصار در سقیفه، بدون مقدمه و ناشی از ریاست‌طلبی آنان بوده، یا براثر اطلاعات جسته و گریخته و قراین و اماراتی که دلالت بر برخی پیش‌بینیها و مقدمه‌چینیهای سران مهاجران داشته است. آنچه منطقی‌تر می‌نماید این است که طرح چنان سخنانی از سوی انصار در آن ساعات، واکنشی در مقابله با اقدامات مهاجران باشد، نه موضع‌گیری در برابر وصایای پیامبر خدا (مثلاً حدیث‌دار، منزلت، غدیرخم و...). شاید بتوان مثلاً تخلف برخی از سران مهاجران از جیش اسامه ـــ به رغم تأکید بسیار پیامبر بر اعزام سریع آن (نک: ابن ابی‌الحدید، ۱۵۹/۱ ـ ۱۶۲؛ مفید، همان، ۹۶ ـ ۹۸) ـــ و جلوگیری از آوردن کاغذ و دوات برای پیامبر (ابن سعد، ۲۴۲/۲ ـ ۲۴۵؛ مفید، همان، ۹۸)، همچنین پیش‌گوییهای پیامبر دربارهٔ محروم گشتن انصار از حقوق اجتماعی خود و روی آوردن سیاهی آشوبها در آیندهٔ نزدیک (ابن سعد، ۲۰۴/۲؛ بخاری، ۸۶/۸ به بعد؛ واقدی، ۱۱۱۳/۲؛ ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲ ـ ۱۳۰۷؛ ابن هشام، ۳۰۴/۴ ـ ۳۰۵؛ مفید، همان، ۹۶ ـ ۹۷) را از عواملی به‌شمار آورد که انصار را بر آن داشته تا به گمان خویش برای حفظ موقعیت و منافع خود در سقیفه گرد هم آیند (قس: جعفری، 27 به بعد؛ بهبودی، ۲۳ ـ ۲۵)، اما با این اقدام نسنجیده، به دست خویش زمینه‌ساز شکل‌گیری بزرگ‌ترین فتنه در سراسر تاریخ اسلام شدند (نک: مثلاً کلینی، ۵۸؛ شهرستانی، ۳۰/۱) که به شهادت تاریخ، بسیاری از آشوبهایی که پیامبر اکرم از پیش بدانها اشاره فرموده بود، از دل آن زبانه کشید.

روایات در این باب که ابوبکر در این ساعات کجا بوده، مختلف است: برخی از روایات حاکی از آن است که وی در کنار پیامبر حاضر بوده و در روایتی سخن از این است که به دیدار طایفه‌ای از مردم مدینه رفته بوده و به روایتی دیگر ـــ اجمالاً ـــ در مسجد یا کنار پیامبر حضور نداشته (ابن‌سعد، ۲۶۵/۲، ۲۶۹؛ طبری، همان، ۲۰۰/۳ ـ ۲۰۲) و بنا بر قول مشهور در سنح بوده است (همانجاها؛ بخاری، ۱۴۲/۵ ـ ۱۴۳) که سالم بن عبید او را از این خبر آگاه می‌سازد (ابن کثیر، ۲۴۴/۵). بنابراین اخبار، ابوبکر هنگامی به مسجد رسید که عمر در میان مردم ایستاده بود و خشمناک کسانی را که سخن از وفات پیامبر به زبان می‌آوردند ـــ با انتساب آنان به منافقین ـــ تهدید به قتل می‌کرد. در این روایات آمده است که ابوبکر با مشاهدهٔ این صحنه بی‌توجه به چیزی به خانهٔ پیامبر رفت. جامه از چهرهٔ پیامبر به سویی زد، میان دو چشم وی ببوسید و پس‌از بیان چند جمله به مسجد درآمد و بی‌محابا به عمر گفت: «آرام‌باش عمر، خاموش» و سپس با استشهاد به‌آیه‌ای از *قرآن* (آل عمران/۱۴۴/۳ یا زمر/۳۰/۳۹ یا هر دو آیه) وفات پیامبر را تأیید کرد (ابن هشام، ۳۰۵/۴ ـ ۳۰۶؛ طبری، همان، ۲۰۰/۳ ـ ۲۰۳؛ ابن سعد، ۲۶۵/۲ ـ ۲۷۰). پیش ازحضور ابوبکر در مسجد و تذکر وی به عمر در باب رحلت پیامبر، عباس، عم پیامبر، نیز عمر را از این سخنان منع کرده بود، ولی عمر به سخن وی وقعی ننهاده بود (همو، ۲۶۷/۲؛ بلاذری، *انساب*، ۵۶۷/۱).

در تحلیل قضایای مربوط به سقیفه و زمینه‌سازیهای خلافت ابوبکر، دربارهٔ این عمل عمر بحث شده است و گفته‌اند که بعید می‌نماید چنین تصوری واهی در مورد وفات پیامبر به ذهن عمر خطور کرده باشد و او از وجود آیاتی که ابوبکر آنها را تلاوت کرد، بی‌اطلاع بوده باشد. به احتمال قوی، وی یقین داشته که رسول خدا درگذشته است، ولی از بیم آنکه با کسی جز فرد مورد نظرش بیعت شود، از سر مصلحت، تا فرا رسیدن زمان مناسب و حضور آن فرد، رحلت پیامبر را انکار کرده است. آنچه این نظر را تأیید می‌کند، این است که بنا بر روایاتی چند (مثلاً ابن سعد، همانجا) عمر تا حضور یافتن ابوبکر در مسجد دست از این سخنان برنمی‌دارد و جز با تذکر وی خاموش نمی‌شود.

دربارهٔ این مرحله از حوادث مربوط به سقیفه و انتخاب ابوبکر به‌خلافت، یعنی از لحظهٔ حضور ابوبکر در مسجد تا پیوستن وی، عمر وابوعبیدهٔ جراح به جمع انصار در سقیفه، گزارشهای گوناگون در دست است (ابن‌هشام، ۳۰۶/۴ ـ ۳۰۸؛ ابن سعد، ۱۸۱/۳ ـ ۱۸۲؛ طبری، همان، ۲۰۳/۳ ـ ۲۰۴؛ *الامامة*، ۵/۱؛ بلاذری، همان، ۵۸۱/۱). بنا بر برخی از این روایات احتمال داده شده است که ابوبکر، عمر و ابوعبیده پیش از اطلاع از اجتماع انصار در سقیفه و پیوستن بدان جمع در خانهٔ ابوعبیده جلسه‌ای مشورتی دربارهٔ بحران انتخاب جانشین پیامبر داشته‌اند (جعفری، 45).

اخبار مربوط به آنچه در سقیفه رخ نمود و سخنانی که میان مهاجر

و انصار بر زبان آمد، مشهور است. منابع تصریح دارند بر اینکه انتخاب ابوبکر با گفت‌وگو و درگیری بسیار همراه بوده است، تا آنجا که حباب‌بن منذر، از انصار، بر روی مهاجران شمشیر کشید و سعدبن عباده که نزدیک بود در زیر دست‌وپا لگدمال شود، ریش عمر را گرفته بود و می‌کشید (طبری، همان، ۲۲۰/۳ ـ ۲۲۳؛ حلبی، ۳۵۹/۳). آشوب و درگیری این مجلس را که تا مرز زدوخوردی جدی پیش رفت، خطبهٔ عمر، کارگردان اصلی بیعت که در روزگار خلافتش بر منبر مدینه، دربارهٔ جریان بیعت بر زبان رانده و ابن‌عباس، شنوندهٔ حاضر در این مجلس، آن را روایت کرده، تأیید می‌کند. این سند تاریخی را ابن هشام (۳۰۸/۴ ـ ۳۱۰)، طبری (همان ۲۰۴/۳ ـ ۲۰۶)، ابن حبان (۱۵۲/۲ ـ ۱۵۶) و دیگران نقل کرده‌اند. بنا بر همین خطبه و دیگر منابع، با مداخلهٔ ابوبکر و بیرون بردن سعدبن عبادهٔ بیمار از صحنه، آرامش به سقیفه بازگشت. در این هنگام قبیلهٔ بنی‌اسلم که وابستهٔ مهاجران بودند، وارد مدینه شدند، بدانسان که کوچه‌ها را پر کردند و با ابوبکر بیعت نمودند (طبری، همان، ۲۰۵/۳؛ فیاض، ۱۳۱). از عمر (بلاذری، همان، ۵۹۰/۱ ـ ۵۹۱: از ابوبکر) روایت شده است که بیعت با ابوبکر کاری بی‌رویّه و شتابزده (فلته) بود که خدا مردم را از شرّ آن نگهداشت (طبری، همانجا؛ بلاذری، همان، ۵۸۳/۱، ۵۸۴؛ ابن اثیر، همان، ۳۲۶/۲ ـ ۳۲۷؛ قس: *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۳۶) و همو می‌گفت که من تا بنی اسلم نیامده بودند، به پیروزی اطمینان نیافتم (طبری، همان، ۲۲۲/۳).

دربارهٔ وقایعی که از لحظهٔ رحلت رسول اکرم تا استقرار رسمی خلافت ابوبکر رخ نمود و بیش از دو شبانه‌روز به درازا نکشید، گزارشهای بسیاری در دست است، ولی از این گزارشها نه ترتیب و توالی دقیق آن وقایع را می‌توان به دست آورد و نه پاسخ این پرسشها را می‌توان در آنها یافت: چرا عمر فقط ابوبکر را از اجتماع انصار در سقیفه آگاه ساخت؟ چرا برای مقابله با انصار فقط این ۳ تن (ابوبکر، عمر و ابوعبیده) عازم سقیفه شدند؟ چرا و چگونه بنی‌اسلم در این ساعات به مدینه آمدند؟ و چرا به جای شرکت در مراسم دفن و کفن پیامبر (ص)، یا دیدار با دیگر مهاجران، همه یکسره روی به‌ابوبکر وبیعت با او نهادند؟ در منابع به پاسخهایی برای این پرسشها برمی‌خوریم که نه تنها قانع‌کننده نیست که صحّت بیعت ابوبکر را بیشتر مورد تردید قرار می‌دهد. مثلاً شیخ مفید به روایت از ابومخنف آورده است که بنی‌اسلم برای تهیّهٔ خواربار به مدینه آمده بودند. به آنان گفته شد: اگر به ما یاری دهید که برای جانشین پیامبر خدا بیعت ستانیم، به شما خواربار خواهیم داد. پس بنی‌اسلم به امید دریافت خواربار به یاری ابوبکر برخاستند، تا آنجا که هر کس را که از بیعت خودداری می‌کرد با ضرب و زور بدین کار مجبور می‌ساختند (*الجمل*، ۵۹). لامنس با استناد بر مطالب *تاریخ* ابن فرات نوشته است که گروه ۳ نفره (ابوبکر، عمر و ابوعبیده) از همکاری بنی‌اسلم مطمئن شده بودند (ص 142، حاشیهٔ 7).

برخی از محققان شیعه (نک: مثلاً صدر، ۷۱ ـ ۷۵) با عنایت به این دلایل و قراین کوشیده‌اند تا پاسخی روشن‌تر برای پرسشهای مذکور بیابند: ۱. ترک جیش اسامه و بازگشت به مدینه (ابن ابی الحدید، ۱۵۹/۱ ـ ۱۶۰؛ نیز نک: طبری، همان، ۱۸۴/۳، ۱۸۶)؛ ۲. نفی و انکار وفات پیامبر توسط عمر (ابن هشام، ۳۰۵/۴؛ ابن سعد، ۲۶۶/۲ ـ ۲۶۷، ۲۷۰؛ طبری، همان، ۲۰۰/۳)؛ ۳. جلوگیری از آوردن کاغذ و دوات برای پیامبر (مسلم، ۱۲۵۷/۲ ـ ۱۲۵۹؛ بخاری، ۳۷/۱؛ ابن‌سعد، ۲۴۲/۲ ـ ۲۴۵)؛ ۴. تلاش برای تصدی امامت نماز به جای پیامبر در ایام بیماری آن حضرت (احمدبن‌حنبل، همانجا؛ طبری، همان، ۱۹۰/۳، جم؛ مفید، *الارشاد*، ۹۷ ـ ۹۹)؛ ۵. سخن علی (ع) به عمر: «شیر خلافت را بدوش که برای تو نیز نصیبی خواهد بود، امروز زمام آن را محکم برای ابوبکر در دست گیر، تا فردا در اختیار تو باشد» (ابن ابی الحدید، ۱۱/۶)؛ ۶. نامهٔ معاویه به محمد بن ابی بکر و اشاره به ساختن ابوبکر و عمر برضد علی (ع) و غصب خلافت (مسعودی، مروج، ۲۱/۳ ـ ۲۲)؛ ۷. واگذاری خلافت از طرف ابوبکر به عمر؛ ۸. سخن عمر پس از مضروب شدن به دست ابولؤلؤ که اگر ابوعبیده زنده بود، او را به جانشینی برمی‌گزیدم (ابن سعد، ۴۱۳/۳). بنابراین قراین بیعت ابوبکر نه کاری شتاب‌زده و بی‌اندیشه (فلته) که طرحی برنامه‌ریزی شده، بوده است (نک: خلیلی، ۳۷). در برخی از روایات شیعه نیز به این زمینه‌چینی که ریشه در گذشته (زمان رسول اکرم) داشته، تصریح شده است (طبرسی، احمد، ۱۱۰/۱). لامنس در مقاله‌ای با عنوان «شورای سه نفره» به تفصیل به بیان ائتلاف این ۳ تن از زمانهای بسیار دور پرداخته و در آن بر اساس روایات اهل سنّت آورده است که عمر بعدها در حضور ابن عباس اعتراف کرده که ابوبکر نقشهٔ کنار گذاشتن بنی‌هاشم را طرح کرد، زیرا به عقیدهٔ او «نبایست خلافت و نبوّت در یک خاندان با هم جمع شود». بدین‌سان دو تن از اعضای این شورای ۳ نفره قدرت عالی ادارهٔ امور را به ترتیب یکی پس از دیگری برعهده گرفتند و روایات موجود حاکی از آن است که اگر ابوعبیده در وبای عمواس نمرده بود، بنابر وصیت عمر (نک: احمد بن حنبل، ۱۸/۱؛ ابن سعد، ۳۴۲/۳ ـ ۳۴۳؛ طبری، همان، ۲۲۷/۴)، سومین خلیفهٔ مسلمانان می‌بود (ص 143 - 142, 138 - 137, 117 - 113).

در تحلیل آنچه در سقیفه رخ نمود و به پیروزی ابوبکر انجامید، سخنان و دلیلهایی مطرح شده است:

۱. رقابتهای طایفه‌ای موجود میان تیره‌های قریش (مهاجران، به‌ویژه میان بنی‌هاشم، بنی‌امیه و بنی مخزوم)، قبول رهبری مردی چون ابوبکر را که از تیرهٔ کم اهمیت‌تر بنی‌تیم بود، آسان ساخت. زیرا بنی‌تیم به سبب موقعیت ناچیزی که در میان تیره‌های حاکم قریش داشتند، هرگز در جنگ قدرت و معارضات سیاسیی که مردم درگیر در این رقابتها را به ستوه آورده بود، شرکت نکرده بودند و به همین جهت امکان سازش بر سر انتخاب ابوبکر، با توجه به شخصیت و اعتبار او در میان مردم بیش از هرکس دیگر فراهم بود (جعفری، 49-47).

۲. دشمنی دیرینه و ریشه‌دار اوس و خزرج و رقابت و حسادت

میان عشیره‌های هر یک از این دو قبیله، عاملی نیرومند برای پیروزی ابوبکر در سقیفه بوده است. سخنان حباب بن منذر به بشیر بن سعد، پسر عم سعد بن عباده و نخستین کس از انصار (خزرج) که پس از عمر و ابوعبیده دست بیعت به ابوبکر داد و نیز سخنان اُسید بن حضیر، از بزرگان اوس، خطاب به اوسیان و بیم دادن آنان از امارت احتمالی خزرجیان (طبری، همان، ۲۲۰/۳ ـ ۲۲۲؛ یعقوبی، ۱۲۴/۲؛ *الامامة*، ۸/۱، ۹) صحت و قوت این نظر را تأیید می‌کند (نک: مفید، همان، ۱۰۱؛ جعفری، همانجا؛ بهبودی، ۱۴ ـ ۱۵؛ صدر، ۷۹).

۳. اشتغال علی (ع)، عباس و دیگر بزرگان بنی‌هاشم به غسل و کفن پیکر پاک رسول خدا و عدم حضور آنان در صحنهٔ انتخاب و بیعت (نک: مفید، همانجا؛ طبرسی، احمد، ۹۴/۱؛ *الامامة*، ۱۲/۱)، پیروزی ابوبکر را آسان‌تر ساخت. پاسخ منذر بن ارقم (یکی از انصار) به عبدالرحمن بن عوف که «اگر مردی که نام بردی ـــ یعنی علی بن ابی‌طالب ـــ در طلب این امر بود، هیچ‌کس با او مخالفت نمی‌ورزید» (یعقوبی، ۱۲۳/۲)، مؤیّد این نظر است.

شیخ مفید علل این پیروزی را بسیار فشرده در چند جمله چنین خلاصه کرده است: سرگرم بودن علی بن ابی‌طالب (ع) به کار پیامبر؛ دور بودن بنی‌هاشم از صحنه، به سبب مصیبتی که بدانان رسیده بود؛ اختلاف انصار؛ کراهیت «طلقا و مؤلفة قلوبهم» از تأخیر کار (همان، ۱۰۱).

آغاز خلافت: یک روز پس از ماجرای سقیفه ابوبکر برای بیعت عمومی بر منبر نشست. عمر با خطبه‌ای کوتاه مجلس را گشود و در آغاز سخن، گفتار دیروز خود را که در باب وفات پیامبر بر زبان رانده بود، به نحوی تأویل کرد و سپس از مناقب ابوبکر سخن گفت و مردم را به بیعت با او فرمان داد، پس مردم برپاخاستند و همه بار دیگر پس از بیعت سقیفه، با ابوبکر بیعت کردند. آنگاه ابوبکر به سخن گفتن پرداخت و پس از ستایش خدا گفت: ای مردم، در حالی که بهترین شما نیستم، بر شما ولایت یافتم. در کار خوب مرا یاری دهید و اگر کج شدم، راستم کنید... ناتوان شما پیش من نیرومند است تا ان شاء الله حق را بدو رسانم و نیرومند شما نزد من ناتوان است تا ان شاء الله حق را از او بستانم. هیچ کس جهاد در راه خدا را فرو نگذارد، چه، هر قومی که جهاد را فرو نهند، خدا آنان را خوار می‌گرداند... مادام که پیروی خدا و پیامبر او می‌کنم اطاعتم کنید و اگر از فرمان خدا و پیامبر سرپیچیدم، حق اطاعت بر شما ندارم. به نماز برخیزید که خدا شما را رحمت کند (ابن هشام، ۳۱۱/۴؛ طبری، همان، ۲۱۰/۳؛ قس: بلاذری، همان، ۵۹۰/۱ ـ ۵۹۱؛ ابن حبان، ۱۵۹/۲ ـ ۱۶۱). وی در خطبهٔ دیگر پس از ستایش خدا گفت: ای مردم، من نیز چون شمایم. شاید آنچه پیامبر خدا می‌توانست کرد، از من توقع دارید. خدا محمد (ص) را از جهانیان برگزید و از آفات مصون داشت، اما من تابعم نه مبدع. اگر به راه راست رفتم اطاعتم کنید و اگر خطا کردم، راستم کنید... آگاه باشید که مرا شیطانی است که گاهی مرا فرو می‌گیرد، هرگاه پیش من آمد، از من بپرهیزید... (ابن سعد، ۲۱۲/۳؛ *الامامة*، ۱۶/۱؛ طبری، همان، ۲۲۳/۳ ـ ۲۲۴؛ قس: بلاذری، همانجا).

این خطبه‌ها از دیدگاه دانشمندان و محققان اهل سنت نشانه‌ای از ادب، تواضع و پای‌بندی ابوبکر به سنتهای نبوی و رهنمودی با ارزش در شیوهٔ حکومت برای آیندگان به شمار آمده است (عظم، ۹۰ ـ ۹۱؛ دروزه، ۳۰)، ولی علمای شیعه برخی از بخشهای آنها را از مطاعن ابوبکر و دلیلی بر ناشایستگی او در امر خلافت دانسته و در این باب بر مبنای اعتقادات خویش (اصل امامت) به بحث پرداخته‌اند (کنتوری، ۱۹۷/۱ ـ ۲۲۴؛ فیروزآبادی، ۹ ـ ۱۱).

با اینکه خلافت ابوبکر در آن مجلس قطعی شد، ولی گروهی از مهاجران و انصار از بیعت با وی امتناع ورزیدند. نام چند تن از آنان که در منابع آمده، اینهاست: علی (ع)، سعد بن عباده، عباس بن عبدالمطلب، فضل بن عباس، زبیر بن عوّام، خالد بن سعید، مقداد بن عمرو، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر، براء بن عازب، اُبَیّ بن کعب، حذیفة بن الیمان، خزیمة بن ثابت، ابو ایوب انصاری، سهل بن حنیف، عثمان بن حنیف، ابوالهیثم بن التیهان، سعد بن ابی وقاص و ابوسفیان بن حرب (یعقوبی، ۱۲۳/۲ ـ ۱۲۶؛ بلاذری، همان، ۵۸۸/۱؛ ابن عبدربه، ۲۵۹/۴ ـ ۲۶۰؛ طبرسی، احمد، ۹۷/۱؛ ابن ابی الحدید، ۴۴/۲ ـ ۶۱). از این میان جز سعد بن عباده که خود مدعی خلافت بود و کسانی چون ابوسفیان و هوادارانش که مقاصد دنیاوی داشتند (بلاذری، همانجا؛ حسین، *علی و فرزندانش*، ۳۳ ـ ۳۴)، گروهی به استناد سابقهٔ علی (ع) در اسلام، خدمات درخشان و قرابت و خویشی او با پیامبر ـــ یعنی همان ادله‌ای که در سقیفه برای اولویت ابوبکر در امر خلافت بدانها استناد شده بود و علی (ع) و بنی‌هاشم نیز صرفاً از باب‌الزام مخالفان بدان احتجاج می‌کردند (*الامامة*، ۱۱/۱ ـ ۱۲؛ بلاذری، همان، ۵۸۲/۱؛ یعقوبی، ۱۲۵/۲ ـ ۱۲۶؛ *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۶۷؛ آیتی، حواشی، ۱۰۸ ـ ۱۰۹) ـــ خلافت را حق علی (ع) می‌دانستند و گروهی دیگر ـــ شیعیان علی (ع) ـــ مسألهٔ جانشینی و رهبری جامعهٔ اسلامی را والاترین مقام مذهبی می‌دانستند و با استناد به آیهٔ «إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفیٰ آدَمَ وَ نوحاً وَ آلَ إبْراهیمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَی العالَمینَ، ذُرِّیَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ...» (آل عمران ۳۳/۳ ـ ۳۴) و اینکه حضرت محمد (ص) و خاندان او از ذریّهٔ ابراهیم (ع) اند و دارای همان فضایل و شایستگیها (جعفری، 14) و نیز آیهٔ «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللّٰهُ وَ رَسولُهُ وَ الَّذینَ آمَنوا الَّذینَ یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ یُؤْتونَ الزَّکوٰةَ وَهُمْ راکِعونَ» (مائده /۵۵/۵) و آیاتی دیگر (نک: مفید، *الجمل*، ۳۲ ـ ۳۳؛ نیز طباطبائی، شیعه، ۱۱۳؛ ابومجتبی، ۴۸۸)، همچنین به استناد اخبار متواتری چون، حدیث دار (طبری، همان، ۳۱۹/۲ ـ ۳۲۱؛ احمد بن حنبل، ۱۱۱/۱؛ ابن اثیر، همان، ۶۲/۲ ـ ۶۳؛ ابن ابی الحدید، ۲۱۲/۱۳؛ هندی، ۱۳۱/۱۳ ـ ۱۳۳)، حدیث منزلت (گنجی، ۲۸۱؛ هندی، ۱۵۰/۱۳ ـ ۱۵۱؛ ابن سعد، ۲۳/۳ ـ ۲۴؛ مفید، همان، ۳۳ ـ ۳۴؛ ترمذی، ۶۴۰/۶ ـ ۶۴۱؛ ابن صباغ، ۳۹) و حدیث غدیر (محب طبری، ذخائر، ۶۷ ـ ۶۸؛ ابن کثیر، ۲۰۸/۵ ـ

۲۱۴، ۳۴۶/۷ ـ ۳۵۱)، قائل به «نص و تعیین» در خلافت بودند (طباطبائی، همان، ۱۱۳ ـ ۱۱۴).

بیعت گرفتن از مخالفان: ابوبکر خلافت را با بیعت گرفتن از مخالفان رسماً آغاز کرد. وی نخست کسی پیش سعد بن عباده فرستاد و از او خواست تا بیاید و چون انصار و دیگر مردم بیعت کند. سعد پاسخ داد: «به خدا سوگند، بیعت نکنم تا هر چه تیر در تیردان دارم، پرتاب کنم و نیزه و سرنیزه‌ام را با خون شما سرخ گردانم...». عمر معتقد بود که باید به زور از او بیعت گرفت، ولی ابوبکر به نصیحت بشیر بن سعد (پسر عم سعد) و از بیم قیام خزرج، سعد را به حال خود رها کرد و او نیز هیچ گاه در نماز جماعت و اجتماعات حاضر نمی‌شد و در موسم حج نیز از دیگران کناره می‌گرفت و چنین بود، تا ابوبکر مرد. وی در خلافت عمر به شام کوچ کرد و در حوران نیم شبی او را کشته یافتند (*الامامة*، ۱۰/۱؛ طبری، همان، ۲۲۲/۳ ـ ۲۲۳؛ ابن سعد، ۶۱۶/۳ ـ ۶۱۷). اما بلاذری به روایت از مدائنی، ابومخنف و کلبی آورده است که عمر مردی را به حوران گسیل کرد و بدو فرمان داد که او را تطمیع کن و به بیعت فرا خوان و اگر نپذیرفت، از خدا بر ضد او یاری خواه. آن مرد با سعد دیدار کرد و چون نتوانست از او بیعت بگیرد، با تیری وی را کشت. بلاذری سپس به روایت مشهوری که بر طبق آن «سعد به دست جنیان کشته شده»، اشاره می‌کند (همان، ۵۸۹/۱؛ قس: ابن عبدربه، ۲۶۰/۴؛ لامنس، 142). برخی از منابع نام کسی را که از سوی عمر بدین مأموریت گسیل شده است، ذکر کرده‌اند (طبرسی، احمد، ۹۴/۱؛ قس: عبدالمقصود، ۱۵۳/۱).

در این روزها از بخت خوش ابوبکر ــ به تعبیر لامنس ــ ابوسفیان در مدینه نبود (ص 134)، زیرا پیامبر او را برای گردآوری زکات گسیل کرده بود. هنگامی که وی به مدینه بازگشت و از وفات پیامبر و بیعت با ابوبکر آگاه شد، گفت: «هیچ گرهی را نمی‌شناسم که با خون گشوده نشود» (بلاذری، همانجا؛ قس: سخن واقدی که بلاذری نقل کرده است، نک: همانجا)، اما وی خیلی زود، پس از آنکه دریافت که وسوسه‌هایش در برانگیختن علی (ع) برای مقابله با ابوبکر (بلاذری، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۲۲۱/۱) و بر پا ساختن آشوبی در قلب اسلام، مدینة الرسول، بی‌اثر است (نک: یعقوبی، ۱۲۶/۲؛ بلاذری، همان، ۵۸۸/۱؛ ابن ابی الحدید، همانجا) و همچنین در قبال بیعت با خلیفه، خود و خاندانش پاداشی دریافت خواهند داشت (طبری، همان، ۳۸۷/۳ ـ ۳۸۸؛ ابن ابی الحدید، همانجا)، تسلیم شد، خاصه آنکه چند ساعتی پس از بیعت سقیفه، عثمان و کسانی از بنی امیه که با او در مسجد حضور داشتند، بیعت کرده بودند (*الامامة*، همانجا).

به‌روایت یعقوبی ابوبکر هنگامی که ازامتناع عباس بن عبدالمطلب و پسرش، فضل و گروهی دیگر و پیوستن آنان به علی (ع) آگاه شد، برای چاره‌جویی با عمر، ابوعبیده و مغیرة بن شعبه رای زد. آنان مصلحت در این دیدند که با عباس دیدار کنند و بهره‌ای از امارت بدو و فرزندانش وعده دهند و با جلب حمایت او حجتی بر علی (ع) و بنی هاشم برای خویش بیابند. اما عباس پس از شنیدن سخنان ابوبکر و عمر، با اشاره به تناقض‌گویی ابوبکر، به استناد گفته‌های خود او انتخاب و بیعت وی را محکوم کرد و با غاصبانه دانستن امارت او، همهٔ اقدامات وی را غیر قانونی خواند (۱۲۴/۲ـ۱۲۶؛ قس: *الامامة*، ۱۵/۱).البته در *تاریخ یعقوبی* و *الامامة و السیاسة* به نفی یا اثبات سخنی از بیعت عباس به میان نیامده است.

اخبار در بارهٔ امتناع علی (ع) از بیعت و چگونگی و زمان بیعت او با ابوبکر مختلف و گاه متناقض است. این اخبار را می‌توان به دو دستهٔ عمده تقسیم کرد: یک دسته با اندک اختلافاتی در لفظ و محتوا متضمن این مطلب است که علی (ع) ساعاتی پس از بیعت عمومی، به طوع یا اجبار با ابوبکر بیعت کرده است (بلاذری، همان، ۵۸۵/۱، ۵۸۷؛ *الامامة*، ۱۱/۱)، حتی در یکی از این روایات که نام سیف نیز در سلسلهٔ اسناد آن دیده می‌شود (برای اطلاع از مردود بودن روایات سیف، نک: عسکری، ۶۹/۱ ـ ۸۶، ۲۹/۲ ـ ۳۴)، چنین آمده است: هنگامی که علی (ع) شنید که ابوبکر برای بیعت نشسته است، از بیم تأخیر در این کار شتابان، بی‌ازار و ردا، با پیراهنی بر تن به مسجد آمد، تا بیعت کند و پس از آنکه در کنار او نشست، کسی را به خانه فرستاد تا جامه‌هایش را به مسجد آورند (طبری، همان، ۲۰۷/۳). دستهٔ دیگر روایاتی است متضمن امتناع علی (ع) از بیعت و اعمال فشار و خشونت بر وی، خانواده و یارانش برای اخذ بیعت از او و اشاره یا تصریح به خودداری از بیعت تا ۴۰ روز، ۷۵ روز، یا تا وفات حضرت فاطمه (ع) یعنی ۶ ماه بعد (یعقوبی، ۱۲۶/۲؛ بلاذری، همان، ۵۸۶/۱؛ *الامامة*، ۱۴/۱؛ طبری، همانجا؛ مسعودی، همان، ۳۰۸/۲). با آنکه عمر بن خطاب در خطبهٔ خویش بر منبر مسجد مدینه ضمن گزارش جریان سقیفه می‌گوید: «علی و زبیر و عده‌ای دیگر، از ما رو برتافته و در خانهٔ فاطمه گرد آمده بودند» (ابن هشام، ۳۰۸/۴ ـ ۳۱۰؛ طبری، همان، ۲۰۴/۳ ـ ۲۰۵) و با این سخن به امتناع علی (ع) و پیوستن گروهی به وی اعتراف می‌کند، اما مورخان اهل سنت، جز تنی چند، تمایلی به ذکر یا تفصیل این مطلب نشان نداده‌اند. با این حال، شرح این حادثه جسته و گریخته در منابع گزارش شده است.

از آنجا که هر خبر در این باره جدا و بی‌ارتباط با خبر دیگر ثبت شده است و ترتیب وقایع معین نیست، نمی‌توان دانست که درخواست بیعت از علی (ع) و یارانش بلافاصله پس از اجتماع سقیفه و آمدن به مسجد انجام گرفته است، یا پس از بیعت عمومی، یا پس از دفن پیامبر (ص) (نک: بلاذری، همان، ۵۸۲/۱؛ یعقوبی، ۱۲۴/۲ ـ ۱۲۶). در *الامامة و السیاسة* دو خبر در این باره روایت شده که از دیگر اخبار جامع‌تر است:

در خبر اول چنین آمده: عمر با گروهی که اسید بن حضیر و سلمة بن اسلم در میان آنان بودند، به در خانهٔ علی (ع) رفتند و از او و بنی‌هاشم خواستند که برای بیعت با ابوبکر راهی مسجد شوند، ولی آنان نپذیرفتند و زبیر بن عوام با شمشیر به درآمد. سلمه به فرمان عمر

برجست و شمشیرش را گرفت و بر دیوار زد. آنان زبیر را با خود بردند و او بیعت کرد و بنی‌هاشم نیز بیعت کردند، اما علی (ع) در برابر ابوبکر بایستاد و با استناد بر ادعا و احتجاج ابوبکر بر انصار، خلافت را حق خویش خواند. عمر گفت: دست از تو برنمی‌داریم تا بیعت کنی. علی بدو گفت: شیر خلافت را نیک بدوش که ترا نیز نصیبی خواهد بود و امارت را امروز برای او استوار ساز تا فردا آن را به تو سپارد. پس ابوبکر به او گفت: اگر بیعت نمی‌کنی، ترا بدان مجبور نمی‌سازم. آنگاه ابوعبیدهٔ جراح به علی (ع) توصیه کرد که خلافت را به ابوبکر واگذارد. پس علی (ع) سخنانی در حقانیت خویش و اهل بیت در امر خلافت خطاب به مهاجران بیان کرد و آنان را از پیروی هوای نفس و انحراف از راه خدا بر حذر داشت. بشیر بن سعد انصاری خطاب به علی (ع) گفت: اگر انصار پیش از بیعت با ابوبکر این سخنان را از تو شنیده بودند، حتی دو تن در بارهٔ تو با هم اختلاف نمی‌کردند. شبانگاه علی (ع)، فاطمه (ع)، دخت پیامبر خدا (ص) را بر چارپایی نشاند و برای طلب یاری از انصار بدانان مراجعه کرد، ولی آنان می‌گفتند: ای دخت پیامبر خدا، اگر همسرت پیش از ابوبکر از ما خواسته بود، وی را با او برابر نمی‌داشتیم... (*الامامة*، ۱۱/۱ ـ ۱۲؛ قس: مفید، *الاختصاص*، ۱۸۴ ـ ۱۸۷؛ طبرسی، احمد، ۹۵/۱ ـ ۹۶).

در خبر دوم که احتمالاً باید بخشی جا به جا شده از خبر اول باشد، چنین آمده است: ابوبکر در بارهٔ گروهی که از بیعت با او خودداری کرده و پیرامون علی (ع) گرد آمده بودند، پرسش کرد و عمر را پیش آنان فرستاد. عمر به در خانهٔ علی (ع) آمد و آنان را آواز داد، ولی آنان بیرون نیامدند. پس عمر هیزم خواست (به روایت بلاذری، همان، ۵۸۶/۱: عمر با فروزینهٔ آتش در دست آمد) و گفت: سوگند به آنکه جان عمر در دست اوست، اگر بیرون نیایید، خانه را با هر که در آن است، به آتش خواهم کشید. بدو گفتند: ای ابوحفص، اگر فاطمه در آنجا باشد، چه؟ گفت:حتی اگر او در آنجا باشد (قس: بلاذری، همانجا). پس همه، جز علی (ع) بیرون آمدند و بیعت کردند... (*الامامة*، ۱۲/۱). در دنبال این مطالب، جزئیات آنچه روی داده، یعنی پیام علی (ع)، سخنان عتاب‌آلود فاطمه (ع)، گسیل داشتن پی در پی گروهها به تحریک عمر برای اخذ بیعت از علی (ع)، بردن علی (ع) به مسجد، تهدید او به قتل، سخنان تند علی (ع)، آه و نفرین فاطمه (ع) و سرانجام گریستن ابوبکر و درخواست اقالهٔ بیعت از سوی او گزارش شده است (همان، ۱۳/۱ ـ ۱۴؛ قس: ابن عبدربه، ۲۵۹/۴ ـ ۲۶۰؛ یعقوبی، ۱۲۶/۲؛ طبری، همان، ۲۰۲/۳؛ مفید، همان، ۱۸۵ ـ ۱۸۷، *الجمل*، ۵۶ ـ ۵۷).

در باب این احادیث نظرات مختلفی اظهار شده است و عموم محققان با فرض صحت این روایات، رفتار ابوبکر و عمر را تقبیح کرده‌اند، اما لحن کلام آنان در این زمینه متفاوت است. برخی گفته‌اند که تأثیر عقاید شیعهٔ هاشمی علوی و عباسی در بیشتر روایات *الامامة و السیاسة* آشکارا به چشم می‌خورد و به احتمال قوی این روایات نتیجهٔ تضاد و رقابتی است که پس از خلفای راشدین میان امویان و هاشمیان پدید آمده است وگرنه فاطمه و علی (ع) با ایمان‌تر، منزه‌تر و خردمندتر از آن بوده‌اند که بر خلاف مصالح مسلمانان به پا خیزند و عمر بزرگ‌تر و خوددارتر از آن است که به سوزاندن خانهٔ فاطمه (ع) دست یازد (دروزه، ۲۱).

برخی از منابع اگرچه بنابر ملاحظات سیاسی یا اعتقادی از نقل کامل این خبر یا حتی اشاره بدان در جای خود تن زده‌اند، ولی آگاهانه یا ناآگاهانه با ذکر سخنان ابوبکر در بستر بیماری، این حادثه را تأیید کرده‌اند. بنابراین روایات، ابوبکر در آخرین روزهای زندگانی گفته است: آری، از آنچه در دنیا رخ داده، تأسف ندارم، جز اینکه سه کار کردم که کاش نکرده بودم و سه کار نکردم که کاش کرده بودم... کاش خانهٔ فاطمه را، اگر هم به قصد جنگ بسته بودند، برنگشوده بودم... (طبری، همان، ۴۳۰/۳ ـ ۴۳۱؛ مسعودی، همان، ۳۰۸/۲؛ قس: یعقوبی، ۱۳۷/۲؛ ابن‌عبدربه، ۲۶۸/۴؛ هندی، ۶۳۱/۵ ـ ۶۳۲).

بنابر روایات شیعه و اهل سنت که می‌توان بدانها اعتماد کرد، علی (ع) تا ۶ ماه بعد، یعنی تا هنگام وفات فاطمه (ع) از بیعت با ابوبکر خودداری کرد (طبری، همان، ۲۰۸/۳؛ یعقوبی، ۱۲۶/۲؛ بلاذری، همانجا؛ ابن‌عبدربه، ۲۲/۲، ۲۶۰/۴؛ ابن‌حبان، ۱۷۰/۲ ـ ۱۷۱؛ ابن‌اثیر، *اسدالغابة*، ۲۲۲/۳ ـ ۲۲۳؛ مسعودی، *التنبیه*، ۲۵۰)، حتی در برخی از روایات آمده است که هیچ‌یک از بنی‌هاشم تا هنگامی که علی (ع) بیعت نکرد، دست بیعت به ابوبکر ندادند (طبری، همانجا). از این پس یا کمی زودتر از این بود که اینان و گروهی از پیروان و هواداران علی (ع) همچون حُذیفةبن الیمان، خزیمةبن ثابت، ابوایوب انصاری، سلمان، ابوذر، خالدبن سعید و... با ابوبکر بیعت کردند (بلاذری، همان، ۵۸۸/۱؛ طبری، همان، ۳۸۷/۳؛ جعفری، 53-51؛ طبرسی، احمد، ۹۵/۱ ـ ۱۰۵). اینان هریک در هنگام بیعت، عقیده یا احساس خویش را نسبت به علی (ع) و خلافت به زبان آوردند. سخن سلمان را که بخشی از آن به فارسی و بخش دیگر آن به عربی است، منابع اهل سنت نیز آورده‌اند. وی گفت: کرداذ و ناکرداذ، یعنی کردید و نکردید، اگر با علی بیعت کرده بودند، سراپا بهره‌مند می‌شدند (بلاذری، همان، ۵۹۱/۱؛ طبرسی، احمد، ۹۹/۱).

در منابع اهل سنت آمده است که علی (ع) در هنگام بیعت با ابوبکر از تأخیری که در این باب کرده بود، عذرخواست و اظهار داشت که نمی‌خواست پیش از جمع‌آوری *قرآن* ــ که پیامبر بدان فرمان داده بود ــ از خانه خارج گردد (بلاذری، همان، ۵۸۶/۱، ۵۸۷؛ *الامامة*، ۱۶/۱؛ حسین، همان، ۳۶). از نظر محققان شیعه آنچه علی (ع) در هنگام بیعت با ابوبکر به زبان آورده است، عذرخواهی نبوده، بلکه بیان واقعیت و اظهار حقانیت خویش بوده است (خلیلی، ۳۶). سخنان یاران علی (ع)، مثلاً سلمان، ابوذر و دیگران در هنگام بیعت، نیز مؤید این مطلب است (بلاذری، همان، ۵۹۱/۱؛ طبرسی، احمد، همانجا). اما آنچه علی (ع) را بر بیعت با ابوبکر واداشت ــ برخلاف آنچه در برخی از روایات آمده است ــ روی گردان شدن مردم از وی پس از وفات فاطمه

(ع) نبود، بلکه گسترش سریع ارتداد، طغیان قبایل و ظهور مدعیان پیامبری در جزیرة العرب بود (بلاذری، همان، ۵۸۷/۱؛ طبری، همان، ۲۰۷/۳). برخی از منابع نیز احتمال داده‌اند که جو فشار و بیم جان در قبول بیعت بی‌تأثیر نبوده است، زیرا روایت شده که روزی ابوحنیفه از مؤمن طاق پرسید اگر خلافت حق مشروع علی بود، چرا برای گرفتن حق خویش قیام نکرد؟ وی پاسخ داد: ترسید جنیان او را نیز چون سعدبن عباده بکشند! (طبرسی، احمد، ۳۸۱/۲).

قضیهٔ فدک: فدک قریه‌ای است در فاصلهٔ ۲ یا ۳ روز راه (۲۵۰ کیلومتری) ازشمال‌مدینه و در جنوب خیبر که آب فراوان و مزارع و نخلستانهای بسیار دارد و پیش از اسلام، مانند خیبر مسکن یهودیان بوده است. پس از آنکه پیامبر در خیبر فرود آمد و دژهای آن به‌دست مسلمانان گشوده شد، اهالی فدک بیمناک گشتند و با پیشنهاد واگذاری نیمی از اراضی خویش به پیامبر (ص) تقاضای صلح کردند. بدین‌سان، این بخش از اراضی فدک به دلیل آنکه مسلمانان «اسبی و اشتری بر آن نتاخته بودند» (حشر / ۶/۵۹، ۷)، خالصهٔ (فیء) پیامبر (ص) بود (یاقوت، ۸۵۵/۳ ـ ۸۵۸؛ بلاذری، *فتوح*، ۴۲ ـ ۴۳؛ ابن‌هشام، ۳۶۸/۳). اما شیعه ــ به ویژه اثناعشریه ــ در طول تاریخ خویش برای فدک بیش از اینها اهمیت قائل شده‌اند و بدان چونان ارزشی نمادین نگریسته و برخی از علمای آن به استناد روایتی از امام موسی بن جعفر (ع) برای فدک مرزهایی رمزی، جز مرزهای جغرافیایی مذکور در منابع، تعیین کرده‌اند (صدر، ۲۹)، مرزهایی که کمابیش منطبق با سراسر قلمرو وسیع اسلام پس از همهٔ فتوحات است. بدین سان، شاید از نظر آنان غصب فدک تلویحاً غصب خلافت و خارج ساختن ولایت امر مسلمانان از اهل بیت پیامبر (ص) تلقی شده باشد.

بر پایهٔ منابع شیعه، پیامبراکرم پس از تسلیم اهالی فدک، علی (ع) را بدانجا فرستاد تا پیمان صلح را بنویسد و از سوی او امضا کند. سپس هنگامی که آیهٔ «فَآتِ ذَا الْقُرْبیٰ حَقَّهُ» (روم/۳۸/۳۰) نازل شد، خالصهٔ فدک را به دخت خویش، فاطمه (ع) بخشید تا در معاش خود و فرزندانش به کار برد. بدین سان اراضی فدک تا استوار شدن پایه‌های حکومت ابوبکر در تصرف دخت پیامبر بود و کارگزار او سالانه عواید آنجا را نزد وی می‌فرستاد. یکی از اقدامات ابوبکر در همان روزهای نخستین خلافت، مصادرهٔ قهرآلود فدک بود (طریحی، ۳۷۱/۳؛ نیز نک: ابن ابی الحدید، ۲۶۸/۱۶ ـ ۲۶۹). با آنکه برخی از منابع اهل سنّت به مصادرهٔ فدک، اعتراض فاطمه (ع) و طلب حق خویش، پاسخ ابوبکر و خشم دخت پیامبر نسبت به وی اشاره کرده (مثلاً طبری، همان، ۲۰۷/۳ ـ ۲۰۸) و برخی نیز با نقل روایاتی مختلف مشروح‌تر به موضوع پرداخته‌اند (مثلاً بلاذری، همان، ۴۴ ـ ۴۶)، ولی غالب آنها با قبول این فرض که دلیل مدعای فاطمه (ع) بر مالکیت فدک فقط توارث بوده، با نقل سخنی که ابوبکر از قول پیامبر آورده است، مسأله را پایان یافته تلقی کرده و حتی بعضی از آنان (مثلاً عبدالجبار معتزلی و فخرالدین رازی) نوشته‌اند: وقتی که فاطمه (ع) این حدیث را از زبان ابوبکر شنید، دست از مدعای خود کشید (ابن ابی الحدید، ۲۵۳/۱۶ ـ ۲۵۴؛ نک: قزوینی، ۱۰۹ ـ ۱۱۰). شهرستانی نیز با آنکه به دعوی مالکیت فاطمه (ع) بر پایهٔ نحله (هبه) اشاره‌ای دارد، مسألهٔ فدک را از باب توارث پیامبر (ص) دانسته و آن را ششمین خلاف از ۱۰ خلاف عمدهٔ حادث در میان مسلمانان (از قبیل جلوگیری از آوردن دوات و کاغذ برای پیامبر در بستر بیماری، تخلّف از جیش اسامه و...) به شمار آورده است (۲۷/۱ ـ ۳۱).

محققان شیعه براساس منابع اهل سنّت نشان داده‌اند که فاطمه (ع) از هنگامی که فدک به فرمان ابوبکر مصادره شد، بارها تا پایان زندگانی کوتاه خویش در پیش روی مردم مدینه، بر سر حق خویش بر فدک با وی احتجاج کرده است. دخت پیامبر (ص) در یکی از این احتجاجات در حضور مهاجر و انصار اظهار کرد که فدک هبهٔ پیامبر (ص) است و علی، حسنین و ام‌ایمن را گواه آورد و آنگاه افزود که حدیث مورد استناد ابوبکر ــ یعنی «نحن معاشر الانبیاء لانورث...» ــ را نه تنها کسی نشنیده که برخلاف نصوص قرآنی (مریم / ۵/۱۹ ـ ۶؛ انبیاء/۸۹/۲۱؛ نمل /۱۶/۲۷) است. اما به ادلهٔ او اعتنایی نکردند و حتی برخی از حاضران سخنانی ناشایست نیز بر زبان آوردند. شگفت‌تر آنکه ابوبکر از فاطمه (ع) در قضیهٔ فدک شاهد می‌طلبد، اما هیچ‌کس از خلیفه برای اثبات صحت خبر «نحن معاشر...» حجّت نمی‌خواهد (قزوینی، ۴۱ ـ ۴۶). این رفتار و همچنین برخورد کارگزاران ابوبکر در حمله به خانهٔ علی (ع) برای اخذ بیعت چنان فاطمه (ع) را دل شکسته و خشمگین ساخت که تا پایان زندگی با ابوبکر سخن نگفت و او و عایشه را از حضور بر سر جنازه و شرکت در مراسم دفن خویش ممنوع کرد (محقق کرکی، ۷۸؛ امین، ۳۱۴/۱؛ نیز نک: بخاری، ۸۲/۵؛ مسلم، ۱۳۸۰/۲؛ ابن‌حجر هیتمی، ۲۵؛ ابن ابی الحدید، ۲۱۸/۱۶).

علمای شیعه علاوه بر این احتجاجات آنچه را در کتب حدیث و تاریخ (اعم از شیعه و سنّی) دربارهٔ واگذاردن مجدد فدک به اهل بیت آمده است، دلیلی روشن بر حقانیّت دعوی فاطمه (ع) دانسته‌اند. ابوبکر خود یک بار پس از استماع دلیلهای فاطمه (ع) در حالی که می‌گریست، سندی در تملیک فاطمه بر فدک نگاشت، اما عمر در رسید و پس از اطلاع از موضوع سند، به ابوبکر اعتراض کرد که آیا از بیت‌المال مسلمانان انفاق می‌کنی و نمی‌بینی که عرب با تو به جنگ برخاسته است؟ پس سند را گرفت و پاره کرد (حلبی، ۳۶۲/۳). لامنس بر پایهٔ آنچه در *تاریخ* ذهبی و *الصواعق المحرقة* در این باره آمده، در حسن نیت ابوبکر در بازگرداندن فدک تردید کرده و افزوده است که فاطمه (ع) نیز اطمینان داشته که آن دو تن از پیش در این مورد با هم سازش کرده بوده‌اند (ص 139، حاشیهٔ 3). منابع شیعه همین خبر را با اختلافات نسبتاً مهم روایت کرده‌اند. از آن جمله در این روایات آمده است که عمر در ضمن گرفتن سند از دست فاطمه (ع) وی را چنان مضروب ساخت که بر اثر آن سقط جنین کرد و چند ماه بعد درگذشت

(مفید، *الاختصاص*، ۱۸۵؛ قس: طبرسی، احمد، ۱۲۱/۱ ـ ۱۲۲). سالها بعد عمربن عبدالعزیز، خلیفهٔ اموی (خلافت: ۹۹ ـ ۱۰۱ق) و سپس ابوالعباس سفّاح، نخستین خلیفهٔ عباسی (خلافت: ۱۳۲ ـ ۱۳۶ق)، بار دیگر مهدی عباسی (خلافت: ۱۵۸ ـ ۱۶۹ق) و نیز مأمون عباسی در سال ۲۱۰ق فدک را به بنی‌فاطمه بازگرداندند (یاقوت، ۸۵۷/۳ ـ ۸۵۸).

برخی از علمای اهل سنّت مصادره و تصرف فدک را از مقولهٔ اجتهاد و در حدود صلاحیت خلیفه دانسته‌اند، ولی شیعیان با توجه به اینکه این تنها مصادره در زمان ابوبکر بوده و در مقابل آن بذل و بخششهایی از بیت‌المال ــ در جهت استوار کردن پایه‌های خلافت ــ در منابع گزارش شده (نک: ابن ابی‌الحدید، ۲۲۲/۱؛ مفید، *الجمل*، ۵۹)، این عمل را سخت نکوهش کرده و رنجاندن فاطمه (ع) را که به فرمودهٔ پیامبر اکرم برابر با رنجاندن خدا و پیامبر خداست، گناهی بزرگ و از مطاعن ابوبکر می‌شمرند.

اعزام سپاه اسامه: نخستین یا دومین اقدام رسمی و حکومتی ابوبکر پس از ضبط فدک، تجهیز لشکر اسامه بود. خلیفه به رغم آشفتگی جزیرة العرب (ارتداد برخی از قبایل، ظهور پیامبران دروغین، سرکشیهای یهود و نصارا و آشوبهای احتمالی دیگر) و برخلاف نظر دو مشاور خود عمر و ابوعبیده که اعزام لشکر اسامه را در این موقع باریک دور از احتیاط می‌دیدند، ظاهراً برای اجرای اوامر پیامبر این کار را ضروری دانست و در پاسخ به مخالفان گفت: «به خدایی که جان ابوبکر به فرمان اوست، اگر بیم آن باشد که درندگان مرا بربایند، گروه اسامه را چنانکه پیامبر فرموده است، روانه می‌کنم...» (واقدی، ۱۱۲۱/۲؛ طبری، همان، ۲۲۵/۳ ـ ۲۲۶؛ ابن حبّان، ۱۶۱/۲؛ عظم، ۲۴ ـ ۲۵؛ فیاض، ۱۳۳). از این روی، ابوبکر به تن خویش به اردوگاه جرف رفت و از آنجا لشکر را روانه ساخت و خود در حالی که پیاده به دنبال سپاه می‌رفت و عبدالرحمن بن عوف مرکب او را می‌برد، اسامه را که سوار بر مرکب بود، بدرقه کرد و چون آیین بدرقه به سر آمد، سپاهیان را به رعایت اموری چند سفارش کرد و سپس از اسامه اجازه خواست که عمر برای دستیاری او در مدینه بماند و اسامه پذیرفت (واقدی، ۱۱۲۱/۲ ـ ۱۱۲۲؛ طبری، همان، ۲۲۶/۳ ـ ۲۲۷؛ ابن حبان، همانجا). به روایت واقدی، ابوبکر از صدور فرمانی خاص برای اسامه خودداری کرد و فقط به اسامه گفت: برای اجرای فرمان پیامبر خدا (ص) حرکت کن، من نه ترا بدان فرمان می‌دهم و نه از آن بازمی‌دارم، من فقط مجری فرمان رسول خدایم (۱۱۲۲/۲). آنگاه اسامه شتابان آهنگ اُبنی (= خان الزیت امروز) کرد و پس از گذر از سرزمین بنی جهینه و بنی قضاعه که همچنان مسلمان بودند، غافلگیرانه با شعار «یامنصورُ أمِتْ» بر دشمن تاخت و پس از ۳۵، ۴۰ یا ۷۰ روز پیروزمندانه به مدینه بازگشت. این لشکرکشی در آن روزهای پرآشوب بازتاب بسیاری به سود مسلمانان و حکومت اسلامی در پی داشت (همو، ۱۱۲۲/۳ ـ ۱۱۲۵؛ طبری، همان، ۲۲۶/۳ ـ ۲۲۷؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۳۵/۲ ـ ۳۳۶؛ EI²، ذیل اسامه).

ارتداد قبایل: هنوز خبر رحلت پیامبر (ص) به سراسر جزیرة العرب نرسیده بود که در بسیاری از نقاط آن، واکنشهایی به شکلهای مختلف رخ نمود. با آنکه انگیزه و هدف این واکنشها با یکدیگر متفاوت بوده، غالب منابع اهل سنت همه را «فتنهٔ ردّه» (شورش مرتدان) خوانده‌اند (طبری، همان، ۲۴۱/۳؛ ابن اثیر، همان، ۳۴۲/۲ ـ ۳۴۳؛ دروزه، ۳۸؛ حسین، *آیینهٔ اسلام*، ۱۱۱ ـ ۱۱۳، ۱۹۶)، اما برخی از همین منابع حکایت از این دارند که بسیاری از کسانی که ابوبکر با نام ارتداد با آنان جنگید، نماز می‌خواندند، یعنی به توحید و نبوت اعتقاد داشتند. به گفتهٔ ابن کثیر (۳۱۱/۶)، جز ابن ماجه همهٔ اهل حدیث آورده‌اند که عمر به ابوبکر اعتراض کرد که چگونه برخلاف سنّت پیامبر با مردمی که بر یگانگی خدا و رسالت محمد (ص) شهادت داده‌اند، می‌جنگی؟ ابوبکر پاسخ داد:... به خدا سوگند با کسی که میان نماز و زکات تفاوت نهد، خواهم جنگید. طبری نیز آورده است که گروههایی از اعراب به مدینه می‌آمدند که به نماز اقرار داشتند، ولی از دادن زکات خودداری می‌کردند (همانجا) و در میان اینان کسانی بودند که با اعتراض به خلافت ابوبکر، از پرداخت زکات به وی امتناع داشتند (همان، ۲۴۶/۳؛ ابن کثیر، همانجا). برخی دیگر از پژوهشگران اهل سنت نیز انگیزهٔ این آشوبها و مخالفتها را یکسان ندانسته و میان گروههایی که نسبت به اساس دین اسلام دچار تردید گشته، یا از آن روی برتافته بودند و کسانی که نگران مسألهٔ جانشینی، سلطهٔ مستبدانهٔ قبیله‌ای، به بیراهه افتادن اسلام و در نهایت بیمناک از آیندهٔ خویش بوده‌اند، تفاوت نهاده (حسن، ۳۴۴/۱ ـ ۳۴۵؛ دروزه، ۳۹؛ اوچ اوک، ۳۶ ـ ۳۸) و گفته‌اند: قبایل عرب که با مشاهدهٔ رقابت و درگیری انصار با مهاجران، بنی عبدمناف (بنی هاشم و بنی امیه) با دیگر قبایل قریش (بنی تیم، بنی عدی، بنی فهر) و اوس با خزرج از آینده ناامید شده و آرزوهاشان در خلافت یکسره بر باد رفته بود، سر به شورش برداشتند و بسیاری از آنان در برابر سلطهٔ ابوبکر ایستادند و از پرداخت زکات به وی، به این گمان که همان باج است، تن زدند، زیرا برخی از آنان گمان می‌بردند که کار قریش پس از درگذشت رهبرشان سامان نمی‌گیرد و نیز خوش نمی‌داشتند که قریش به نام دین آنان را زیر نفوذ خویش درآورد و آزادی را از آنان بگیرد. بدین سان، سرکشی از حکومت قریش در میان قبایل گسترش یافت، تا آنجا که مرکز اسلام آماج نابودی گشت و قلمرو آن به مدینه، مکه، طائف و بنی عبدالقیس محدود شد (حسن، همانجا؛ قس: اوچ اوک، ۳۸ ـ ۳۹).

محققان با امعان نظر در روایات، «اهل ردّه» را براساس انگیزه‌ها و اهدافشان به گروههایی چند تقسیم کرده‌اند: ۱. کسانی که رحلت پیامبر برای آنان بسیار غیرمترقبه و شگفت‌انگیز بود و با رحلت آن حضرت ایمان و اسلام آنان دستخوش تزلزل گشت؛ ۲. کسانی که گمان می‌بردند که با شخص پیامبر هم‌پیمان بوده‌اند و اکنون با رحلت آن حضرت این پیمان به سر آمده است؛ ۳. کسانی که می‌پنداشتند قدرت و شوکت

اسلام به پایان آمده و دیگر ضرورتی به ادامهٔ وابستگی بدان در میان نیست؛ ۴. کسانی که اطاعت از ابوبکر را بر خود گران می‌دیدند و از این روی، با حفظ ایمان و اسلام خویش و انجام دادن دیگر واجبات دینی، از پرداخت زکات به وی خودداری می‌کردند؛ ۵. کسانی که بر اثر تعصبّات و وابستگیهای قبیله‌ای و چشم‌داشتهای مادی و دنیاوی منقاد قدرت پیامبر اسلام شده بودند و اکنون با سر برداشتن پیامبرانی دروغین از طایفهٔ خویش یا طوایف همبستهٔ خود، ترجیح می‌دادند که به جای پیروی از پیامبر قریشی به پیامبری از خویش بپیوندند (دروزه، همانجا).

برخی از صاحب نظران برآنند که در این ایام مردم جزیرة العرب، جز مسلمانان ثابت قدم، ۳ گروه بودند: ۱. گروهی که به کلی از اسلام برگشته بودند؛ ۲. گروهی که فقط از دادن زکات امتناع می‌کردند، ولی نماز را قبول داشتند؛ ۳. اکثریت که در انتظار بودند. راویان تاریخ اسلام گروه اول و دوم را یکسان مرتد خوانده‌اند (طبری، همان، ۲۴۱/۳؛ فیاض، همانجا؛ برای اطلاع از تفصیل رویدادها و مسائل مربوط به اهل ردّه، نک: طبری، همان، ۲۴۱/۳ ـ ۳۴۲).

کسانی نیز برخی از این جنگها و همچنین کشته شدن مالک بن نویره (ه م) به دست خالدبن ولید و تأیید ابوبکر از خالد را مغایر با کتاب و سنت و از مطاعن وی شمرده‌اند (سید مرتضی، ۱۶۱/۴ ـ ۱۶۷؛ طباطبائی، شیعه، ۱۱). نظر برخی از بزرگان صحابه و اهل سنت چون ابوقتادهٔ انصاری، عبدالله‌بن عمر و حتی عمر در مورد قتل مالک منطبق با نظر علمای شیعه است (یعقوبی، ۱۳۱/۲ ـ ۱۳۲؛ طبری، همان، ۲۷۸/۳ ـ ۲۸۰؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۲۹۵/۴ ـ ۲۹۶؛ ابوالفداء، ۶۵/۲).

به هر حال، اخبار مربوط به آنچه نام «فتنهٔ ردّه» بدان داده‌اند، در نامهای افراد و مکانها و تاریخها، به ویژه تقدم و تأخر رویدادها بسیار آشفته است و این آشفتگی حکایت از آن دارد که این اخبار در زمانهای بسیار بعدتر تدوین گشته و احتمالاً در آنها دست برده شده است. با این حال می‌توان خطوط کلی و نتایج و آثار این رویدادها را از همین روایات گوناگون به دست آورد: بنابر برخی از روایات طبری، جز دو قبیلهٔ قریش و ثقیف، دیگر قبایل عرب همه جز اندکی از آنها، از دین بگشتند (همان، ۲۴۲/۳)، اما به نظر می‌رسد که دامنهٔ ارتداد به این درجه از وسعت نبوده باشد. از بررسی روایات برمی‌آید که بیشتر قبایل پیرامون مدینه یا نزدیک بدان، غالب قبایل میان مکه و مدینه و بسیاری از قبایل یمن، نجد، تهامه و نیز بسیاری از فروع قبایلی که در این ۳ ناحیه مرتد شده بودند، همچنان مؤمن و وفادار به اسلام باقی مانده بودند. مکه و طائف نیز که در سراشیبی ارتداد افتاده بودند، به همت سران خویش بر اسلام باقی ماندند و حتی والیان مکه و مدینه توانستند برخی از آشوبهای اعراب مُدلِج، خزاعه، کنانه و ازد را که در این دو ناحیه و ناحیهٔ ساحلی حجاز در حال شکل‌گیری بود، در چند روز فرو نشانند. چنین بود که ابوبکر توانست بر خاموش ساختن آتش این آشوبها توفیق یابد (ابن هشام، ۳۱۷/۴؛ دروزه، ۴۱ ـ ۴۲؛ برای اطلاع از جزئیات، نک: طبری، همان، ۲۴۱/۳ ـ ۳۴۲).

نخستین نبرد با اهل ردّه ــ پس از نبرد با اسود عنسی ــ در جمادی الاول یا جمادی الآخر ۱۱ ق در ذوالقصه (یک منزلی مدینه) درگرفت. ابوبکر در حالی که منتظر بازگشت لشکر اسامه بود و با ارسال نامه و پیک، عمال حکومت را به ایستادگی و مقاومت در برابر شورشیان تشجیع می‌کرد، خبر یافت که خارجة بن حصن فزاری به یاری بنی غطفان بر عامل صدقه تاخته و اموال را از او گرفته، به بنی فزاره پس داده است. بیم حملهٔ غافلگیرانهٔ دشمنان به مدینه نیز در میان بود، زیرا فرستادگان مرتدان که برای گفت و گو با خلیفه به مدینه آمده بودند، خبر ناتوانی مسلمانان را به گوش قبایل خویش رسانده و آنان را به فکر تاخت و تاز به مدینه انداخته بودند. از این رو، ابوبکر به منظور آماده باش فرمان داد تا مسلمانان همه در مسجد حاضر و آماده باشند، علی (ع)، زبیر، طلحه و عبدالله بن مسعود را نیز بر گذرگاههای مدینه گماشت تا از نفوذ دشمن به مدینه جلوگیری کنند. هنوز ۳ روز از بازگشت نمایندگان قبایل از مدینه نگذشته بود که مرتدان شبانه به مدینه تاختند. ابوبکر به نگهبانان گذرگاهها فرمان داد که بر جای خویش باشند و خود با مقیمان مسجد که همه شتر سوار بودند، بر دشمنان تاخت و آنان را تا ذوحُسیٰ دور کرد. هر چند جنگجویان مقدمهٔ لشکر او شکست خوردند، ولی سرانجام مسلمانان دشمن را براندند و بیشتر شتران آنان را بگرفتند و آنان را تا ذوالقصه تعقیب کردند. آنگاه خلیفه پس از گماردن گروهی در آنجا خود به مدینه بازگشت. این نخستین پیروزی مسلمانان در نبردهای ردّه بود که قوت قلب مسلمانان و زبونی مشرکان را در پی داشت (همان، ۲۴۱/۳ ـ ۲۴۶؛ ابوعلی مسکویه، ۱۶۳/۱ ـ ۱۶۴؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۴۴/۲ ـ ۳۴۵).

پس از بازگشت لشکر اسامه از سفر مؤته و رسیدن پی درپی ۳ تن از عاملان صدقه (به ترتیب: صَفْوان، در آغاز شب؛ زبرقان، در نیمهٔ شب؛ عدی، در آخر شب) خلیفه نبرد با دشمنان و مخالفان را به جدّ دنبال کرد (طبری، همان، ۲۴۷/۳). وی اسامه را به جای خویش بر مدینه گماشت و خود با کسانی که در گذرگاهها نهاده بود، به سوی ذوحسی و ذوالقصه راند و پس از شکست شورشیان ربذه و هزیمت عبس و بنی بکر و بنی ذبیان، پیروز به مدینه بازگشت و سرزمین ابرق را که از آن بنی ثعلبه بود و نیز سرزمین ربذه را نخست چراگاه عمومی و سپس چراگاه چهارپایان متعلق به بیت‌المال کرد (همان، ۲۴۷/۳ ـ ۲۴۸؛ ابوعلی مسکویه، ۱۶۵/۱).

پس از این پیروزیها، خلیفه در ذوالقصه ۱۱ گروه ترتیب داد و ۱۱ درفش به نام ۱۱ فرمانده بست ـ آنان را بدین شرح گسیل داشت: ۱. خالدبن ولید برای جنگ با طـلیحة بن خویلد به نجد و پس از فراغ از آن برای جنگ با مالک بن نویره به بطاح؛ ۲. عِکْرِمة بن ابی جهل برای جنگ با مُسَیلمه به یمامه؛ ۳. مهاجربن ابی امیه برای جنگ با اسود عنسی به یمن و پس از آن به سوی کنده؛ ۴. خالدبن سعیدبن عاص به حَمْقَتَیْن از مشارف شام؛ ۵. عمروبن عاص برای جنگ با

گروههای قضاعه، ودیعه و حارث؛ ۶. حذیفة بن مِحْصَن را به سرزمین دَبا؛ ۷. عرفجة بن هرثمه را به مهره؛ ۸. شُرَحبیل بن حَسَنه را به دنبال عکرمه فرستاد تا پس از فراغ از کار یمامه به کار مرتدان قضاعه بپردازد؛ ۹. طریفة بن حاجز را به سوی بنی سلیم و کسانی از هوازن که با آنان بودند؛ ۱۰. سویدبن مُقَرّن را به تهامهٔ یمن؛ ۱۱. علاءبن حضرمی را به بحرین (طبری، همان، ۲۴۹/۳؛ ابوعلی مسکویه، همانجا). از این میان، با اعتراض و اصرار عمر، فرماندهی سپاه شام را از خالدبن سعید گرفتند و به یزیدبن ابی سفیان دادند، زیرا خالد در جریان بیعت به حمایت از علی (ع) برخاسته و تا دو یا سه ماه بعد (تا بیعت بنی هاشم) با ابوبکر بیعت نکرده بود (ابن سعد، ۹۷/۴؛ بلاذری، *انساب*، ۵۸۸/۱؛ قس: ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۸۴/۲).

ابوبکر به آنان فرمان داد که قبایل مسلمان مسیر خود را تجهیز کنند و با خویش همراه سازند و منشوری نیز خطاب به قبایل و طوایف مرتد عرب نوشت و پیش از رهسپار شدن لشکرها آن نامه‌ها را با فرستادگان به سراسر جزیرةالعرب فرستاد. در این منشور پس از بسمله، ذکر نام خویش با عنوان «خلیفة رسول الله»، ستایش خدا و ذکر شهادتین، به ستایش اسلام پرداخته و با استشهاد به آیات قرآنی مسألهٔ رحلت پیامبر را تبیین کرده و با معرفی فرمانده اعزام شده بدان ناحیه، موضوع مأموریت و کیفر مرتدان را بیان کرده و آنان را به توبه، اعلان اسلام به وسیلهٔ اذان و پرداخت زکات فرمان داده بود (طبری، همان، ۲۵۰/۳ - ۲۵۱). افزون بر این منشور، نامه‌هایی نیز به نام هریک از سران لشکرها نوشت که در آنها فرمانها و سفارشهای لازم دربارهٔ چگونگی راندن سپاه و مراعات سنتهای اسلامی در رفتار با سپاهیان و استواری در اجرای مأموریت آمده بود (همان، ۲۵۱/۳ - ۲۵۲).

ابوبکر چنانکه به سران لشکرها فرمان داده بود، خود نیز ــ به رغم ظاهر نرم و ملایمش ــ در سرکوب سرکشان و کیفر دادن بدانها سخت جدی بود. بنا به روایاتی برخورد وی با فُجائهٔ سُلَمی (ایاس بن عبد یالیل) روشنگر این سخن است: ایاس پیش ابوبکر آمده و از او سلاح و ساز و برگ گرفته بود تا با اهل ردّه بجنگد، اما با این ساز و برگ دست به تاراج مسلمانان زد. ابوبکر پس از شکست و دستگیری وی فرمان داد تا آتشی بزرگ در مصلای مدینه برافروختند و او را در جامه پیچیده، در آتش انداختند (همان، ۲۶۴/۳؛ ابوعلی مسکویه، ۱۶۸/۱؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۵۰/۲ - ۳۵۱).

بدین سان ابوبکر سرکوب مخالفان حکومت و دشمنان اسلام را آغاز کرد و با یاری مسلمانان توانست سرکشیهای مناطق نزدیک‌تر را در مدتی بسیار کوتاه، تقریباً در دو ماه و نیم (از جمادی‌الاول یا جمادی‌الآخر ۱۱ ق تا اواخر همین سال) و آشوبهای نواحی دوردست‌تر و فتنهٔ پیامبران دروغین ــ اسود عنسی، طلیحة بن خویلد، سجاح و مسیلمه (هـ م) ــ را نیز تا نیمهٔ سال بعد فرو نشاند و فقط در مدت یک سال جزیرة العرب را چون زمان پیامبر یکسره زیر لوای اسلام درآورد (برای اطلاع از جزئیات این پیروزیها، نک: بلاذری، فتوح، ۸۹ - ۱۱۵؛ طبری، همان، ۲۲۷/۳ - ۳۴۲؛ ابن اثیر، همان، ۳۳۶/۲ - ۳۸۳؛ اوج اوک، جم؛ دروزه، ۳۸ - ۶۵).

فتوحات در خارج از جزیرةالعرب: ابوبکر پس از فرو نشاندن آشوبهای داخلی، آهنگ تصرف عراق و شام کرد. زمینهٔ فتح این سرزمینها از جهات گوناگون از سالها پیش فراهم شده بود: از یک سوی، پیامبر (ص) در هنگام حفر خندق در پیرامون مدینه (شوال ۵ ق/ مارس ۶۲۷ م) مژدهٔ گشوده شدن کاخهای یمن، شام و ایران را داده بود (واقدی، ۴۵۰/۱) و مسلمانان آشکارا تحقق بخشی از این وعده (فتح یمن) را تا آن تاریخ به چشم خویش دیده بودند. از سوی دیگر، وقعهٔ ذوقار (جایی در جنوب کوفه، نزدیک فرات) که در آن بنی شیبان از قبیلهٔ بکربن وائل (از اعراب ربیعه) یک گروه از سپاهیان منظم خسروپرویز را شکسته بودند (مقارن بعثت)، همچنان بخشی از حماسه و افتخارات اعراب به شمار می‌آمد و گفته‌اند که پیامبر (ص) نیز در همان ایام از شنیدن خبر آن پیروزی شادمان شده بود (طبری، همان، ۱۹۳/۲ - ۲۱۲؛ ابوعلی مسکویه، ۱۳۵/۱؛ ابن اثیر، همان، ۴۸۲/۱ - ۴۸۳، ۴۸۹ - ۴۹۰) و نوشته‌اند که این پیروزی به ظاهر ناچیز حس غرور عرب را در برابر ایرانیان چنان بیدار کرد و آنان را چنان برانگیخت که به زودی توانستند از مرزهای امپراتوری ایران بگذرند و بر سواران زره‌پوش ساسانی پیروز شوند (نولدکه، ۴۵۰، ۴۹۱ - ۴۹۲؛ تقی‌زاده، ۱۳۰ - ۱۳۲). همچنین پیشروی مسلمانان به فرماندهی پیامبر (ص) تا تبوک در خاک روم (تابستان ۹ ق/ ۶۳۰ م) و نفوذ لشکر اسامةبن زید در مرزهای شام و بازگشت پیروزمندانهٔ آنان (۱۱ ق/ ۶۳۲ م) نبرد با رومیان را در چشم مسلمانان آسان می‌نمود و احتمالاً خلیفه و مسلمانان عنایت خاص پیامبر را به لشکرکشی در خاک روم که در نبرد مؤته و تبوک و به ویژه در علاقه و اصرار آن حضرت به اعزام سپاه اسامه جلوه‌گر شده بود، دلیلی بر خواست باطنی پیامبر (ص) نسبت به این فتوح می‌پنداشتند و تحقق بخشیدن به این خواست را نوعی فریضه تلقی می‌کردند (نک: EI^1).

در این ایام دولت ساسانی بر اثر آشفتگیهای داخلی و تبدلات پی در پی شاهان در تیسفون دستخوش ناتوانی گشته و رو به انقراض نهاده بود، دو تن از سران قبایل بکر و شیبان (مثنی بن حارثهٔ شیبانی و سُوَیدبن قطبهٔ عجلی) که در کناره‌های فرات مسکن داشتند، از هر فرصتی سود می‌جستند و گستاخ‌تر از سالهای مقارن واقعهٔ ذوقار به آبادیهای قلمرو ایران می‌تاختند و به تاراج می‌پرداختند، زیرا دولت لخمیان که اینان را از دستبرد به ایران بازمی‌داشت، سالها پیش از میان رفته بود و قبیلهٔ بنی حنیفه، مدافع و وابستهٔ ایران، نیز اکنون درگیر نبرد با عکرمة بن ابی جهل، شرحبیل بن حسنه و خالدبن ولید، سرداران ابوبکر در جنگهای ردّه بود.

مثنی‌بن حارثه در اواخر نبردهای ردّه اسلام آورد و به امید اخذ حکم امارت به مدینه آمد و از خلیفه خواست که وی را بر کسانی از بنی ان که مسلمان شده‌اند، امارت دهد تا به یاری آنان بر ایران بتازد.

بنابر روایتی از بلاذری ابوبکر نخست وی را بر این امر گماشت، ولی بعد به خالدبن ولید که از نبرد با مسیلمه در یمامه فارغ گشته بود، فرمان داد که به عراق رود و به مثنی نیز نامه نوشت که به خالد بپیوندد و فرمانبردار او باشد (فتوح، ۲۴۲؛ طبری، همان، ۳/۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶). سویدبن قطبه (یا قطبة بن قتادهٔ سدوسی یا ذهلی) هم که آرزوهایی همانند مثنی در سر داشت، سرانجام به خالد پیوست (بلاذری، همان، ۲۴۳؛ طبری، همان، ۳/۳۴۳).

در روایات مربوط به جنگهای خالد در عراق، خاصه ترتیب و توالی آنها، حتی تاریخ آمدن وی به عراق اختلاف بسیار دیده می‌شود (نک: بلاذری، همان، ۲۴۲ ـ ۲۵۱؛ طبری، همان، ۳/۳۴۳ ـ ۳۷۷). نوشته‌اند که خالد به یاری مثنی و دیگر سران بکر، عدی بن حاتم از قبیلهٔ طی و عاصم بن عمرو از بنی تمیم در ۳ دسته عازم اجرای مأموریت شدند. در این جنگها با پیروزی سریع بر سرداران ساسانی چون هرمزد (در نبرد ذات السلاسل)، قباد، قارن، نوشجان یا انوشجان، هزار سوار، بهمن‌جادویه و جابان و کشتار و اسارت بسیاری از ایرانیان و اعراب وابسته بدانان بر نقاطی چون کاظمه، مذار، ثَنْی، وَلَجه، اُلَیْس و اَمغیشیّا مسلّط گشتند و آنگاه آهنگ حیره کردند. مقاومت آزادبه، مرزبان حیره وصول به این شهر را مشکل ساخت، ولی خالد با شکستن سپاه و کشتن پسر وی توانست به دروازهٔ حیره نزدیک شود و این شهر را که سرِ ایستادگی در برابر دشمن داشت، در محاصره آورد. سرانجام این شهر با دادن کشتهٔ بسیار تسلیم شد و بدین سان در صفر ۱۲ / مهٔ ۶۳۳ با پیروزی نبردهای مذار و ولجه والیس، ناحیهٔ حیره به تصرف خالد درآمد و مردم شهر با قبول پرداخت ۱۰۰٬۰۰۰ (یا بنا بر روایات دیگر ۸۰٬۰۰۰ یا ۹۰٬۰۰۰) درهم در سال با وی پیمان صلح بستند و نیز پذیرفتند که به شرط بر جای ماندن کنشتها و کاخهایشان، مسلمانان را در جنگ با ایران راهنمایی و در بین ایرانیان جاسوسی کنند. بدین‌سان مسلمانان با عقد نخستین پیمان صلح در سرزمینی بیرون از مرزهای جزیرةالعرب، نخستین جزیه را از عراق به مدینه فرستادند (نک: بلاذری، همان، ۲۴۳ ـ ۲۴۴؛ طبری، همان، ۳/۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۸؛ ابن‌اثیر، همان، ۲/۳۸۴ ـ ۳۸۹؛ زرین‌کوب، ۳۴۶ ـ ۳۵۰).

ابوبکر، به روایت ابن اسحاق، پس از بازگشت از حج سال ۱۲ ق (طبری، همان، ۳/۳۸۷، قس: ۳/۳۸۶، روایتی دیگر که منکر حج ابوبکر در دورهٔ خلافت وی است)، تجهیز نیرو برای گسیل داشتن به شام را آغاز کرد. به روایت یعقوبی، ابوبکر برای حمله به سرزمین شام با علی (ع) مشورت کرد و آن حضرت این اقدام را به بیانِ «فعلت ظفرت» تأیید کرد (۲/۱۳۳). به گفتهٔ بلاذری، ابوبکر به مردم مکه، طائف، یمن و همهٔ اعراب نجد و حجاز نامه نوشت و آنان را به جهاد و کسب غنائم در سرزمین روم ترغیب کرد. در پی اعلام جهاد، داوطلبان به نیت جهاد در راه خدا یا به طمع کسب غنیمت، از هر سو روی به مدینه نهادند و در طول ماه محرم ۱۳/ مارس ۶۳۴ سپاهیان در دو اردوگاه، در جرف اقامت گزیدند. در این مدت ابوعبیدهٔ جرّاح با آنان نماز می‌گزارد (همان، ۱۱۵ ـ ۱۱۶؛ قس: طبری، همان، ۳/۴۰۶).

در باب فرماندهان سپاهیان شام اختلاف است. بنا بر روایت بلاذری در اول صفر ۱۳ ق /۶ آوریل ۶۳۴م ابوبکر ۳ درفش به ترتیب برای خالدبن سعید بن عاص، شرحبیل بن حسنه و عمروبن‌عاص بست. گفته شده که ابوبکر بر آن بود که ابوعبیده را به امارت بگمارد، ولی وی پوزش خواست و نپذیرفت. نیز گفته‌اند که او به امارت سپاه گماشته شد، اما بلاذری این روایت را استوار ندانسته و نوشته است که امارت ابوعبیده بر سراسر شام مربوط به دورهٔ خلافت عمر است (همانجا). در برابر این روایت، روایات دیگری ذکر شده که ابوبکر، عمروبن عاص را از طریق ایله به سوی فلسطین و یزید بن ابی سفیان، ابوعبیدهٔ جرّاح و شرحبیل بن حسنه را از طریق تبوک به شام گسیل کرد. هم در این روایات آمده است که نخستین درفشی که ابوبکر به قصد شام بست، درفش خالدبن سعیدبن عاص بود، ولی به تحریک عمر، او را پیش از حرکت از فرماندهی برکنار کرد و یزیدبن ابی‌سفیان را بر جای وی گماشت. بدین‌سان، یزید نخستین امیری بود که آهنگ شام کرد (طبری، همان، ۳/۳۸۷ ـ ۳۸۸؛ قس: بلاذری، همان، ۱۱۶). بنا بر روایتی از ابو مخنف، ابوبکر به فرماندهان گفت: هرگاه برای نبرد گرد آمدید، فرمانده شما ابوعبیده و گرنه یزید بن ابی‌سفیان است. عمروبن عاص نیز فقط برای یاری سپاهیان گسیل شده بود و تنها بر نیروهای زیر فرمان خود امارت داشت (بلاذری، همانجا). روایات دیگری نیز در این باب در دست است (نک: طبری، همان، ۳/۳۹۴، ۴۰۶؛ ابن اثیر، همان، ۲/۴۰۲ ـ ۴۰۷).

در باب نخستین نبرد مسلمانان و رومیان نیز روایات مختلفند: برخی عَرَبه یا عَرْبه (جایی در فلسطین) و برخی دیگر داثن یا داثنه (یکی از قرای غزه) را نخستین دانسته‌اند، اما سومین پیروزی را در دابیه نوشته‌اند (بلاذری، همان، ۱۱۷؛ طبری، همان، ۳/۴۰۶). در پی این پیروزیها، هرقل، امپراتور بیزانس، خود را به حمص رساند و بی‌درنگ لشکری گران (نزدیک به ۲۰۰٬۰۰۰ تن) از رومیان، مردم شام، الجزیره و ارمینیه فراهم آورد و به مقابلهٔ مسلمانان گسیل کرد. دو لشکر در یرموک با هم روبه‌رو شدند. مسلمانان پس از ۳ ماه (صفر و دو ربیع ۱۳/ آوریل ـ ژوئن ۶۳۴) رویارویی و برخی تاخت‌وتازهای کم‌اهمیت، از ابوبکر یاری جستند و خلیفه به خالدبن ولید فرمان داد که از عراق رهسپار شام شود (بلاذری، همان، ۱۴۰ ـ ۱۴۱؛ طبری، همان، ۳/۳۹۲ ـ ۳۱۴). خالد نیز مثنی بن حارثه را در حیره به جای خویش نهاد و در ربیع‌الآخر ۱۳ روانه شد و پس از گشودن عین‌التمر و صَنْدوداء و سرکوب طوایف مرتد مُصَیَّخ و حُصَید و دست یافتن بر قُراقِر، سُویٰ (از منابع آبی بنی‌کلب)، کوائل، قرقیسیا و فتح صلح‌آمیز ارکه به دومةالجندل رسید. وی برای کوتاه کردن راه، مسیری بسیار دشوار و پربیم و خطر را پیمود و پس از پیروزی بر گروهی از سپاهیان روم در بُصریٰ (از ایالت حوران) و اجنادین سرانجام در جمادی‌الاول

به یرموک رسید. درگیرودار جنگ پیکی از مدینه با نامه‌ای از عمر حاکی از مرگ ابوبکر، خلافت یافتن عمر، عزل خالد از فرماندهی سپاه و امارت یافتن ابوعبیده بر نبردهای شام، به یرموک رسید، ولی تا پیروزی مسلمانان خبر را مکتوم داشتند (بلاذری، همان ۱۱۸ ـ ۱۲۲؛ طبری، همان ۳۹۵/۳، ۴۰۶ ـ ۴۰۷، ۴۳۴؛ ابن اثیر، همان، ۴۰۷/۲ ـ ۴۱۸).

جمع‌آوری *قرآن*: پس از رحلت پیامبر (ص) و رویدادهایی چون وقعهٔ یمامه (۱۱ ق) و شهادت بسیاری از صحابه و قاریان *قرآن*، مسلمانان نیاز به گردآوری *قرآن* را بیش از پیش احساس کردند. شناخت دقیق اقداماتی که در این زمینه به عمل آمده، از میان روایات گونه‌گون، بسیار دشوار است، تا آنجا که حتی نمی‌توان با اطمینان نقش ابوبکر را در این‌باره معین کرد. بر اساس روایتی که بخاری از زیدبن ثابت نقل می‌کند، پس از کشتار یمامه، ابوبکر به پیشنهاد عمر، زید را فرا می‌خواند و او را مأمور جمع‌آوری *قرآن* می‌سازد و زید نیز پس از مدتی تأمل در این زمینه، کار را آغاز می‌کند و سور و آیات را از همه‌جا گرد می‌آورد. برخی از این سور و آیات بر روی شاخه‌های خرما و سنگهای سپید ثبت شده بود و برخی در سینه‌های مردم، مثلاً زید دو آیهٔ آخر سورهٔ توبه را نزد ابو خزیمهٔ انصاری (ذوشهادتین) می‌یابد (۹۸/۶). بنابراین روایت این صحف نزد ابوبکر بود، تا درگذشت، سپس پیش عمر بود و پس از وی نزد حفصه، دختر عمر (همو، ۹۸/۶ ـ ۹۹؛ رامیار، ۳۰۴ به بعد). با مطالعهٔ روایات دیگر اطلاعات بیشتری دربارهٔ چگونگی گردآوری نسخهٔ زید، یاوران و مشاوران زید، جنس و نوع صحیفه‌های مورد استفاده و... می‌توان به دست آورد. بنا بر همین روایات، عثمان این مصحف را برای تدوین نهایی *قرآن* از حفصه امانت گرفت و برخلاف دیگر مصاحف که سوزاند، آن را سالم به حفصه بازگرداند. مروان بن حکم (حک ۶۴ ـ ۶۵ ق/۶۸۳ ـ ۶۸۴م) که در زمان خلافت معاویه والی مدینه بود، یک‌بار آن مصحف را از حفصه خواست، ولی او نداد. پس از فوت حفصه (۴۵ ق/۶۶۵م) مصحف به دست عبدالله بن عمر افتاد و مروان بار دیگر کس فرستاد و این‌بار آن را از عبدالله ستاند و فرمان داد که آن را از میان ببرند تا شبهه‌ای در باب مصاحف عثمانی پدید نیاید (همانجا).

شیوهٔ حکومت، کارگزاران و تعیین جانشین: ابوبکر در مدت کوتاه خلافت که بیشتر آن در جنگ سپری شد، هیچ برنامه یا نظام مهمی بنیاد ننهاد (نک: EI[1]). وی ضمن استوار ساختن پایه‌های نظام اسلامی می‌کوشید تا نشان دهد که در حکومت، پیرو *قرآن* و سنت پیامبر است. برخی اقدامات او چون اعزام جیش اسامه، به رغم مخالفت دیگر صحابه، مؤید این سخن است. البته وی هرگاه مصالح حکومت اقتضا می‌کرد، با اجتهاد به رأی مشکلات را از پیش پا برمی‌داشت. ابن سعد به نقل از ابن سیرین می‌نویسد که ابوبکر پس از پیامبر (ص) دلیرترین کس در اجتهاد به رأی بود. ابوبکر می‌گفت به رأی خویش اجتهاد می‌کنم، اگر صواب باشد، از آنِ خداست و اگر خطا باشد، از آنِ من است و از او آمرزش می‌خواهم (۱۷۷/۳ ـ ۱۷۸).

هر چند مشهور است که دیوان عطا نخستین‌بار در روزگار خلافت عمر بنیاد یافته است (ابو عبید، ۲۳۱ ـ ۲۳۲؛ ماوردی، ۲۴۹)، ولی بنا بر آنچه در منابع آمده، به گونه‌ای دیوان عطا در زمان ابوبکر وجود داشته است. به گفتهٔ ابن سعد (۲۱۳/۳) و ابن اثیر (همان، ۴۲۲/۲) بیت‌المال او تا به مدینه منتقل شود، در سنح بود و نگهبانی نیز بر آن نگمارده بود، زیرا هر چه بدانجا می‌رسید، میان مسلمانان تقسیم می‌کرد و چیزی باقی نمی‌گذاشت. پس از انتقال به مدینه، بیت‌المال را در خانهٔ خویش نهاد. به گزارش ابویوسف در آغاز سال اول خلافت ابوبکر، مبلغی از بحرین به بیت‌المال رسید. او مقداری از آن را به کسانی که پیامبر (ص) بدانها وعدهٔ پرداخت چیزی داده بود، پرداخت و باقیمانده را به تساوی میان همگان از کوچک و بزرگ، بنده و آزاد و زن و مرد تقسیم کرد که به هر تن ۷ درهم و ثلث درهم رسید. سال بعد نیز که مال بیشتری رسید، همچنان به تساوی به هر تن ۲۰ درهم پرداخت. ابوبکر در این کار نیز بر سنت پیامبر (ص) عمل می‌کرد و پیشنهاد دیگران را که خواستار تقسیم بر پایهٔ سابقه و شرافت و جز آن بودند، نپذیرفت (ص ۴۲). پس از فوت وی عمر در حضور بزرگان و معتمدان بیت‌المال را گشود، در آن جز دیناری که از کیسه‌ای فرو افتاده بود، چیزی نیافتند (ابن سعد، همانجا؛ ابن اثیر، همانجا؛ یعقوبی، ۱۳۴/۲، ۱۵۴).

دو سال و چند ماه خلافت ابوبکر در جنگ سپری شد و درحالی که نبرد با ایران و شام ادامه داشت، وی درگذشت. از این رو، غالب کارگزاران حکومت وی، جز تنی معدود، فرماندهان و سران لشکری بودند. در منابع کارگزاران وی را بدین شرح معرفی کرده‌اند: عمر بن الخطاب متصدی قضا؛ ابوعبیده متولی بیت‌المال؛ عتّاب‌بن اسید عامل مکه؛ عثمان بن ابی العاص عامل طائف و...؛ علی (ع)، زید بن ثابت و عثمان بن عفان و هر کس دیگر که حاضر بود، کار کتابت او را انجام می‌دادند (ابن اثیر، همان، ۴۲۰/۲ـ۴۲۱). به روایت طبری، کاتب او زید بود و عثمان فقط اخبار را برای او می‌نوشت (همان، ۴۲۶/۳؛ برای دیگر نامها، نک: همان، ۴۲۷/۳؛ ابن اثیر، همان، ۴۲۰/۲ـ۴۲۱؛ ابن حبان، ۱۹۵/۲؛ یعقوبی، ۱۳۸/۲). ابوبکر هرگاه در مدینه حضور نداشت، برگزاری نماز را به عمر می‌سپرد و کسی چون عثمان و اسامه را به جانشینی خود در مدینه می‌گماشت (ابن حبان، ۱۸۲/۲، ۱۹۱؛ طبری، همان، ۲۴۱/۳، ۲۴۷). یعقوبی فقهای عصر ابوبکر را بدین شرح نام برده است: علی (ع)، عمربن خطاب، معاذ بن جبل، اُبیّ بن کعب، زیدبن ثابت وعبدالله بن مسعود (همانجا). نقش خاتم او «نعم‌القادر الله» بود (طبری، همان، ۴۲۷/۳؛ ابن اثیر، همانجا).

گزارشهای مربوط به‌گزینش‌و انتصاب عمر برای جانشینی، همانند دیگر گزارشهای آن عصر مختلف است. با آنکه در غالب این اخبار سخن از مشورت ابوبکر با برخی از صحابه چون عبدالرحمن بن عوف و سعدبن وقاص و دیگران و نیز زن و دخترش عایشه و پسرانش

در میان است، از مجموعهٔ این روایات آشکارا بر می‌آید که ابوبکر بر انتصاب عمر به جانشینی خود مصمم بوده است، زیرا به همهٔ اعتراضات مشاوران نسبت به عمر استوار پاسخ رد می‌دهد (ابن حبان، ۱۹۱/۲ـ۱۹۲؛ طبری، همان، ۴۲۸/۳؛ *الامامة*، ۱۹/۱؛ ابن اثیر، همان، ۴۲۵/۲). قراین دیگری نیز در دست است که نشان می‌دهد ابوبکر از پیش چنین نیتی داشته است، از آن جمله است: جریان سقیفه و پیشنهاد او برای خلافت عمر؛ سپردن امامت نماز و امر قضا به عمر که از نظر وی یکی از دلایل عمدهٔ برتری و اولویت بر دیگران و تالی‌تلو امامت بر جامعه است؛ کسب اجازه از اسامه مبنی بر ماندن عمر در مدینه به عنوان یار و مددکار خلیفه.

به گزارش طبری (همان، ۴۲۹/۳) و ابن حبان (۱۹۲/۲) ابوبکر عثمان را در خلوت فراخواند و گفت: «بنویس: بسم الله الرحمن الرحیم. این پیمان ابوبکر بن ابی قحافه با مسلمانان است، اما بعد...». ابوبکر در همین حال و در همین جا از هوش رفت و عثمان از پیش خود نوشت: «اما بعد، من عمر بن خطاب را به جانشینی بر شما گماشتم و در نیک‌خواهی بر شما چیزی فرو نگذاشتم». آنگاه که ابوبکر به خود آمد، گفت: برایم بخوان. عثمان آنچه را نوشته بود، خواند. ابوبکر چون نام عمر را شنید، تکبیر بر زبان آورد و گفت: آیا بیم داشتی که اگر در بیهوشی جان بدهم، مردم دستخوش اختلاف شوند؟ عثمان پاسخ داد: آری. در روایات یعقوبی (۱۳۶/۲، ۱۳۷) و *الامامة* (همانجا)، سخنی از بیهوش شدن ابوبکر در میان نیست و متن پیمان‌نامهٔ ابوبکر در این دو روایت هم با دیگر منابع متفاوت است و هم با یکدیگر اختلاف بسیار دارد. این متن در روایت *الامامة* مفصل‌تر و حاوی این نکته است که من غیب نمی‌دانم، گمان و امید من آن است که وی مردی عادل باشد، اگر خلاف این گردد [خدا داند] که من نیت خیر داشته‌ام (همانجا؛ نیز نک: مبرد، ۱۷/۱، قریب به همین مضمون). ابن حبان در روایت خویش آورده است که ابوبکر پس از شنیدن متن پیمان‌نامه از زبان عثمان او را دعا کرد و سپس دو دست خویش رو به آسمان برد و گفت: خدایا، بی‌آنکه فرمانی از پیامبرت داشته باشم، او را ولایت دادم و در این کار قصدی جز صلاح مردم و جلوگیری از بروز فتنه نداشتم... اجتهاد به رأی خویش کردم و بهترین، نیرومندترین آنان را بر ایشان گماشتم و هرگز قصد هواداری از عمر را نداشتم (۱۹۲/۲ـ۱۹۳). در روایت *الامامة* عبارتی دیگر در سخنان ابوبکر خطاب به مردم هست که وی گفت: اگر دوست دارید، گرد آیید و مشورت کنید و هر که را می‌خواهید، ولایت دهید و اگر مایلید به رأی خویش اجتهاد کنم... سپس گریست و مردم نیز گریستند و گفتند: ای جانشین پیامبر خدا، تو از ما نیک‌تر و داناتری... آنگاه عمر را فراخواند و نامه را بدو داد تا بر مردم بخواند. همانجا آمده است که مردی در راه به عمر گفت: ابوحفص، در نامه چیست؟ پاسخ داد نمی‌دانم، اما هرچه باشد، من نخستین کسم که می‌شنود و اطاعت می‌کند. مرد گفت: ولی به خدا سوگند، من می‌دانم در آن چیست، سال اول تو او را امیر کردی و امسال او ترا امیر کرد (۱۹/۱ـ۲۰؛ قس: ابن سعد، ۱۹۹/۳ـ۲۰۰؛ طبری، همان، ۴۲۸/۳ـ۴۳۰؛ ابن اثیر، همان، ۴۲۵/۲ـ۴۲۷).

سیما، شخصیت و شیوهٔ زندگی: ابوبکر مردی بلندقامت، لاغر، سپید چهره، با پیشانی برجسته، چشمان گود و فرونشسته، گونه‌های کم‌گوشت و ریشی اندک بود که آن را با حنا و کَتَم رنگ می‌کرد و گاه از بسیاری رنگ به سرخی می‌زد. در برخی از روایات نیز آمده است که وی کوژپشت بود و ازار بر تهیگاهش استوار نمی‌ماند (ابن سعد، ۱۸۸/۳ـ۱۹۱؛ ابن قتیبه، ۱۷۰؛ طبری، همان، ۴۲۴/۳).

ابوبکر را مردی نرم‌خوی، دوست داشتنی و خوش برخورد وصف کرده‌اند (واقدی، ۱۰۸/۱، ۱۰۹؛ طبری، همان، ۳۱۷/۲؛ ابن عبدربه، ۲۸۴/۳) و بنابرآنچه در روایات آمده، بسیار رقیق القلب و اشک در آستین بوده است (ابن سعد، ۱۷۹/۳؛ ۱۸۰؛ *الامامة*، ۱۳/۱ـ۱۵). بول نیز نوشته است که جز در چند مورد، رفتاری خشونت‌آمیز از وی دیده نشده است وهمو رفتار مسالمت‌آمیز وی را با مرتدان سبب اعادهٔ آرامش به جزیرةالعرب می‌داند (EI[1]). در برابر این دیدگاه، لامنس به استناد منابع اهل سنت نظری بسیار متفاوت دربارهٔ ابوبکر دارد. وی می‌نویسد: ابوبکر در روایات مؤمنی ساده و انسانی خوب و حساس معرفی شده است که زود اشکش جاری می‌شد، اما در حقیقت، وی مردی نیرومند، جدی و چندان خشن، یا خشمگین بود که حتی مردی سرسخت چون عمر را گاه به عقب‌نشینی وا می‌داشت. همو به استناد روایتی از بلاذری (*انساب*، ۴۱۵/۱) می‌نویسد که پیامبر (ص) نیز چنین نظری دربارهٔ ابوبکر داشته، زیرا عایشه را در خشونت دختر واقعی پدرش خوانده است. لامنس عقیده دارد که ابوبکر نه تنها به سبب برتری سنّی، بلکه به برکت ظاهری آرام‌تر و نرم‌تر و دوراندیشی و خویشتن‌داری، بر عمر تسلط داشت (قس: یعقوبی، ۱۳۸/۲، که نظری کاملاً مخالف دارد) و او را در روز سقیفه چون شاگردی دست‌آموز رهبری کرد. در سرکوبی سرکشان مرتد، با تصمیم استوار خویش به رغم نظر بزرگان صحابه اقدام کرد و بیمی از هجوم شورشیان به مدینه به دل راه نداد (نک: ص 127-125). تندخویی ابوبکر را، خبری که واقدی از اسماء دختر او و از آل نَضْله روایت کرده است، تأیید می‌کند. بنابراین خبر، ابوبکر در حضور پیامبر و در حال احرام غلامش را به جرم گم کردن شتر و زاد و برگ سفر به باد کتک گرفته است (۱۰۹۴/۲). به گفتهٔ لامنس تصویری که از شخصیت نخستین جانشین پیامبر (ص) در روایات اسلامی ارائه گردیده، بر اثر عوامل گوناگون پدید آمده و از وسایل مختلف دینی، سیاسی، خانوادگی و قبیله‌ای برای گسترش وسیع و سریع آن استفاده شده است. این تصویر که از طریق همین منابع بر تاریخ‌نگاری اسلامی و نیز بر پژوهشهای خاورشناسان تحمیل شده، به هیچ روی نمایانگر شخصیت واقعی ابوبکر نیست. وی می‌نویسد: از لحاظ اصول اعتقادی، ابوبکر بایست بهترین و کامل‌ترین مسلمان باشد، از این روی، مکتب نیرومند مدینه و نویسندگانی مؤثر از خانوادهٔ زبیریان (از بستگان ابوبکر) در راه

پرداختن چنین چهره‌ای از او گام نهادند و سرانجام توفیق یافتند تا نام ابوبکر با «فضایل» و «خصایص» همراه گردد (ص 115-114).

در منابع اهل سنت، اعم از کتب تاریخ و تراجم و سیر، فصول و بخشهایی به فضایل و مناقب ابوبکر اختصاص یافته و در این جهت به آیاتی از قرآن که به زعم آنان در شأن ابوبکر نازل شده و احادیثی که به اعتقاد آنان پیامبر (ص) در فضیلت وی بر زبان آورده، استشهاد شده است. از این قبیل است این آیات: إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ (توبه/ ۹/ ۱۱۱)؛ فَأَمّا مَنْ أَعْطىٰ وَاتَّقىٰ (لیل/ ۵/۹۲)؛ ثانِيَ اثْنَيْنِ... فَأَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ (توبه/ ۹/۴۰) و... (عظم، ۱۴ـ۱۵؛ نیز نک: ابن حجر هیتمی، ۹۸ـ۱۰۲) و این احادیث: لوکنت متخذاً من امتی خلیلا لاتخذت ابابکر و لکن اخی وصاحبی (بخاری، ۱۹۱/۴)؛ مَثَل ابوبکر کمثل میکائیل ینزل برضاءالله... (واقدی، ۱/ ۱۰۹) و بسیاری حدیثهای دیگر (مثلاً، نک: ابن ماجه، ۳۶/۱ـ۳۸؛ بخاری، ۱۸۹/۴ـ۱۹۸؛ نیز نک: ابن سعد، ۱۷۵/۳ـ۱۷۸؛ سیوطی، تاریخ، ۳۸ـ۶۷). امینی، یکی از علمای شیعه، بخش عمدهٔ مجلد هفتم کتاب *الغدیر* را به نقد روایات مربوط به این فضایل اختصاص داده است (۸۷/۷ـ۳۱۲).

روایاتی چند حکایت دارد که ابوبکر در تعبیر خواب دست داشته است و خواب کسانی و از آن میان، خواب پیامبر (ص) را تعبیر کرده است (واقدی، ۵۰۷/۱، ۵۴۳ـ۵۴۴، ۷۴۷/۲، ۹۳۶؛ ابن سعد، ۱۷۷/۳). واقدی درخبری به شعرشناسی وی نیز اشاره‌ای کرده است (۸۰۷/۱). ابن اثیر چند تن از صحابه چون عمر، عثمان، علی (ع)، عبدالرحمن بن عوف، ابن مسعود و... را از راویان ابوبکر شمرده است (*اسدالغابة*، ۲۰۵/۳). اما با اینکه وی جزء معدود کسانی است که بیش از دیگران با پیامبر (ص) مصاحبت داشته، فقط ۱۴۲ حدیث از او روایت شده است.

ابوبکر در سنح با همسرش حبیبه دختر خارجه در اتاقی از شاخهٔ خشک درخت خرما زندگی می‌کرد و تا ۶ یا ۷ ماه پس از بیعت که به مدینه آمد، چیزی بر آن نیفزود. روزها گاه پیاده و گاه با اسب به مدینه می‌آمد و پس از نماز عشا پیش خانواده‌اش باز می‌گشت. در سنح برای همسایگان شیر می‌دوشید و گوسفندانش را به چرا می‌برد و تا مدتها پس از بیعت نیز بدین کار ادامه می‌داد (طبری، همان، ۴۳۲/۳؛ ابن اثیر، همان، ۲۱۹/۳؛ عظم، ۸۹، به نقل از ابن عساکر). همچنین از همین روایات برمی‌آید که وی تا چندی پس از خلافت، بامدادان درحالی که جامه‌هایی بر دوش افکنده بود، برای کسب و کار به بازار می‌رفت. این وضع تا آنگاه که ابوعبیده متولی بیت‌المال، حقوقی برای وی تعیین کرد، ادامه داشت (ابن سعد، ۱۸۴/۳ ـ ۱۸۵). در باب مقدار حقوق ابوبکر اختلاف است: گفته‌اند که برای وی چیزی درحد یکی از مهاجران تعیین شده بود: یعنی نیمی، یا به روایتی، پاره‌ای از یک گوسفند برای خوراک روزانه و جامهٔ تابستانی و زمستانی. همچنین سخن از ۲٬۵۰۰، ۳٬۰۰۰ و ۶٬۰۰۰ درهم در سال نیز به میان آمده است (همانجا؛ طبری، همانجا). نوشته‌اند که در هنگام مرگ گفت: آنچه از اموال مسلمانان نزد ماست، بازگردانید... و زمینی را که در فلان مکان دارم، به جای آنچه از مال مسلمانان هزینه کرده‌ام، به بیت‌المال دهید. پس آن زمین، شتری باردار، یک برده و قطیفه‌ای که ۵ درهم می‌ارزید به عمر تحویل داده شد. بنابر روایتی دیگر گفت: «بنگرید از وقتی که به خلافت رسیده‌ام، چه‌قدر از بیت‌المال برداشته‌ام، آن را از جانب من بپردازید». همهٔ برداشتهای وی در مدت خلافت او ۸٬۰۰۰ درهم بود که به جانشین او دادند (همان، ۴۳۲/۳ ـ ۴۳۳؛ *الامامة*، ۱۹/۱). ابوبکر در طول حیات ۴ همسر گزید: یکی امّرومان دختر عامر بن عویمر (یا عمیر بن عامر) از بنی کنانه و دیگر قُتیله دختر عبدالعزّی بن اسعد از بنی عامر بن لؤی که با این دو در مکه ازدواج کرده و از آنان دارای فرزندانی بود. ام رومان، عبدالرحمن و عایشه را زاد و در همان اوایل بعثت، اسلام آورد و بیعت نمود و همراه با خاندان پیامبر و خانوادهٔ ابوبکر به مدینه مهاجرت کرد. قتیله مادر عبدالله و اسماء ذات النطاقین (مادر عبدالله بن زبیر) است و دربارهٔ مهاجرت او به مدینه خبری در منابع نیامده است (ابن سعد، ۲۴۹/۸، ۲۷۶؛ ابن قتیبه، ۱۷۲ ـ ۱۷۳). دو همسر دیگر وی یکی اسماء دختر عمیس بن معد بن تیم از قریش و دیگر حبیبه دختر خارجة بن زید بن ابی زهیر از خزرج است که با این دو در مدینه ازدواج کرد و از آنان نیز دارای فرزندانی شد. اسماء پیش از ورود پیامبر به خانهٔ ارقم در مکه اسلام آورد و بیعت کرد و با همسرش جعفر بن ابی طالب به حبشه مهاجرت نمود. در ایام فتح خیبر، از حبشه به مدینه بازگشت و پس از شهادت همسرش جعفر در نبرد مؤته (۸ ق/ ۶۲۹ م)، با ابوبکر ازدواج کرد که از او محمد بن ابی بکر (مق ۳۸ ق/ ۶۵۸ م) را زاد که از زهّاد قریش و عامل علی (ع)، بر مصر شد. پس از مرگ ابوبکر، اسماء به همسری علی (ع) درآمد و از او نیز دارای پسرانی به نام یحیی و عون شد. دیگر همسر ابوبکر، حبیبهٔ خزرجی در مدینه اسلام آورد و با پیامبر بیعت کرد و پس از مرگ ابوبکر، دختری از او به نام ام کلثوم زاد (ابن سعد، ۲۸۰/۸ ـ ۲۸۵، ۳۶۰؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن حبان، ۱۹۱/۲). وات دو ازدواج اخیر ابوبکر را که در اواخر عمرش صورت گرفته است، بی‌تردید دارای جنبهٔ سیاسی می‌داند (EI²).

ابوبکر در دوشنبه ۷ جمادی الآخر که روزی سرد بود، غسل کرد و دربی آن تب کرد وبستری شد واز نمازگزاردن با مردم بازماند. دراین بیماری که ۱۵ روز ادامه یافت، عمر به جای وی با مردم نماز می‌گزارد و مردم در منزلش از او عیادت می‌کردند، تا سرانجام در شامگاه سه‌شنبه ۲۲ همان ماه، پس از ۶۲ سال عمر و ۲ سال و ۳ ماه و ۲۲ روز خلافت درگذشت (یعقوبی، ۱۳۶/۲ ـ ۱۳۸؛ طبری، همان، ۴۱۹/۳ ـ ۴۲۰؛ ابن حبان، ۱۹۱/۲، ۱۹۴). دربارهٔ علّت مرگ وی روایات دیگری نیز دردست است. طبری در روایتی از ابوزید آورده است که ابوبکر در دوشنبه ۲۲ جمادی الآخر، در ۶۳ سالگی، بر اثر سمّی که یهودیان یک سال پیش بدو خورانده بودند، درگذشت (همان، ۴۱۹/۳؛

ابن اثیر، همان، ۲۲۳/۳؛ ابن قتیبه، ۱۷۰ ـ ۱۷۱). بول از روایت مربوط به مسمومیت وی با تعبیر «قصّه» یاد می‌کند، همچنین روایت مربوط به غسل وی در روزی سرد را نیز تأیید نمی‌کند، چه به نظر او، این روایت با فصلی که ابوبکر در آن درگذشته است، هماهنگی ندارد (EI[1]). بنابر وصیّت ابوبکر، همسرش اسماء جنازه‌اش را غسل داد و عمر همان شب در مسجد پیامبر بر وی نماز گزارد و هم طبق وصیّت او به عایشه، به یاری عثمان، طلحه و... در کنار پیامبر (ص) به خاکش سپردند (ابن سعد، ۲۰۳/۳، ۲۰۸، ۲۰۹؛ طبری، همان، ۴۲۱/۳ ـ ۴۲۲؛ ابن حبان، ۱۹۳/۲، ۱۹۵).

از ابوبکر در بستر بیماری سخنانی به عنوان وصایای وی نقل شده که برخی از آنها مربوط به جانشینی عمر و اعتراضاتی است که در این زمینه به وی می‌شد و برخی دیگر مربوط به مسائل شخصی و ماترک و تسویه حساب با بیت‌المال است (ابن سعد، ۱۹۲/۳ ـ ۲۰۰؛ طبری، همان، ۴۲۸/۳ ـ ۴۳۰؛ ابن حبان، ۱۹۱/۲ ـ ۱۹۴). در کنار این سخنان، سخنی ممتاز از آنها و با اختلاف کمی در لفظ و معنی در منابع از وی نقل شده که از جهت شناخت نهان وی در پایان زندگی و تبیین برخی از حوادث تاریخ اسلام دارای ارزشی خاص است. این سخنان را وی در پاسخ آخرین جملات عبدالرحمن بن عوف به زبان آورده است. عبدالرحمن به او گفته بود: «... تو پیوسته صالح و مصلح بوده‌ای، بر چیزی از دنیا اندوه مخور» و ابوبکر پاسخ داده است: «آری، بر چیزی از دنیا افسوس نمی‌خورم، مگر برای سه کار که کرده‌ام و کاش نکرده بودم و سه کار که نکردم و کاش کرده بودم و سه چیز که کاش خود پاسخ آنها را از پیامبر (ص) پرسیده بودم. اما آنچه دوست دارم که نمی‌کردم یکی آن است که کاش خانهٔ فاطمه (ع) را حتی اگر به قصد جنگ بر ضد من بسته بودند، نگشوده بودم و دیگر آنکه کاش فجائهٔ سلمی را نسوزانده بودم، کشته بودم یا آزاد کرده بودم، سدیگر آنکه کاش در روز سقیفهٔ بنی ساعده کار خلافت را به گردن یکی از این دو مرد ــ عمر و ابوعبیده ــ افکنده بودم که یکی از آن دو امیر می‌شد و من وزیر؛ اما آن سه کار که نکردم و کاش کرده بودم، یکی اینکه اشعث بن قیس را که به اسارت پیش من آوردند، کاش گردنش را زده بودم، زیرا به گمان من، وی هر جا شرّی می‌بیند به یاریش می‌شتابد و دیگر آنکه کاش هنگامی که خالد بن ولید را به نبرد مرتدان فرستادم، خود در ذوالقصه مانده بودم و آمادهٔ نبرد و یاری بودم، و سدیگر آنکه کاش وقتی که خالد را به شام (یعقوبی: ابوعبیده را به مغرب) گسیل داشتم، عمر را نیز به عراق (یعقوبی: به مشرق) فرستاده بودم تا بدین سان دو دست خویش را در راه خدا گشوده بودم». سپس دستهای خویش گشوده و افزوده است: «کاش از پیامبر خدا (ص) پرسیده بودم که خلافت از آن کیست تا هیچ‌کس بر سر آن به ستیزه برنخیزد و کاش از او (ص) پرسیده بودم که آیا انصار را نیز در خلافت بهره‌ای هست؟ و کاش پرسیده بودم که آیا دختر برادر و عمه (یعقوبی: عمه و خاله) ارث می‌برند یا نه؟ زیرا در این باره مطمئن نیستم» (طبری، همان، ۴۲۹/۳ ـ ۴۳۱؛ یعقوبی، ۱۳۷/۲؛ *الامامة*، ۱۸/۱ ـ ۱۹؛ مسعودی، *مروج*، ۳۰۸/۲ ـ ۳۰۹؛ مبرد، ۱۱/۱؛ ابن عبدربه، ۲۶۸/۴ ـ ۲۶۹؛ ابن ابی الحدید، ۴۶/۲ ـ ۴۷).

افزون بر این وصایا، سخنان، خطبه‌ها، فرمانها و نامه‌هایی از وی در منابعی چون *الکامل* مبرد و *العقد الفرید* نقل شده است. این آثار حاوی عبارات و نکاتی است که اهل سنت آنها را نشانهٔ ادب، تواضع و فی‌الجمله از فضایل وی به شمار آورده‌اند و حال آنکه شیعه آنها را دلیل بر ناشایستگی او در تصدی امر خلافت و پیشوایی مسلمانان دانسته و از همین باب او را نکوهیده‌اند.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ آیتی، محمد ابراهیم، *تاریخ پیامبر اسلام*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، حواشی و تعلیقات بر *آئینهٔ اسلام* (نکـ: هم، حسین)؛ ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، *سیرة*، به کوشش محمد حمید الله، قونیه، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ همو، *سیرت رسول الله*، ترجمهٔ رفیع الدین اسحاق همدانی، به کوشش اصغر مهدوی، تهران، ۱۳۵۹ـ۱۳۶۰ ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *آفة اصحاب الحدیث*، به کوشش علی حسینی میلانی، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباددکن، ۱۳۲۶ق؛ همو، *فتح‌الباری*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق؛ ابن حجر هیثمی، احمد، *الصواعق المحرقة*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی‌بن‌احمد، *جوامع‌السیرة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن رسته، احمد بن عمر، *الاعلاق‌النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سلام اباضی، *بدءالاسلام و شرائع الدین*، به کوشش ورنر شوارتس و سالم بن یعقوب، ویسبادن، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن صباغ، علی بن محمد، *الفصول المهمة*، نجف، ۱۹۵۰م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، «الاستیعاب»، همراه *الاصابة* (نکـ: هم، ابن حجر)؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۴م؛ ابن هشام، *السیرة النبویة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ ابو داوود، سلیمان بن اشعث، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، استانبول، المکتبة الاسلامیة؛ ابوعبید، قاسم بن سلّام، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب‌الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابوالفتوح رازی، *تفسیر روح الجنان*، قم، ۱۴۰۴ ق؛ ابوالفداء، *المختصر فی‌اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۶م؛ ابومجتبی، حواشی و تعلیقات بر *النص و الاجتهاد* شرف‌الدین موسوی، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، *الخراج*، قاهره، ۱۳۸۲ ق، احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۵۶ق/ ۱۹۳۷م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن‌امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اوج اوک، بحریه، *تاریخ پیامبران دروغین در صدر اسلام*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح*، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، همان، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۸۷م؛ بلعمی، ابوعلی، *تاریخنامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بهبودی، محمد باقر، *سیرهٔ علوی*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ترمذی، محمد بن عیسی، *جامع الصحیح*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ تقی‌زاده، حسن، از پرویز تاجنگیز، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ حارثی، سالم بن احمد، *العقود الفضیة*، عمان، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ حاکم

نیشابوری، محمد بن محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدر آباد دکن، ۱۳۴۲ق؛ حسن، ابراهیم حسن، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ حسین، طه، *آئینهٔ اسلام*، ترجمهٔ آیتی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، *علی و فرزندانش*، ترجمهٔ محمدعلی خلیلی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ حلبی، علی، *السیرة الحلبیة*، بیروت، المکتبة الاسلامیة؛ خلیلی، محمدعلی، حواشی و تعلیقات بر *علی و فرزندانش* (نک: هم‍ حسین)؛ خوارزمی حنفی، موفق بن احمد، *المناقب*، به کوشش مالک محمودی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ دروزه، محمد عزة، *تاریخ العرب فی الاسلام*، بیروت، المکتبة المصریة؛ دهخدا، علی اکبر، *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۳۸ ـ ۱۳۳۹ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زریاب، عباس، *سیرهٔ رسول‌الله*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ سقا، مصطفی، تعلیقات بر *السیرة النبویة* (نک: هم‍، ابن هشام)؛ سید مرتضی، علی‌بن حسین، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهرا حسینی، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ سیوطی، *بغیة الطالب لایمان ابی طالب و حسن خاتمته*؛ همو، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ همو، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق / ۱۹۵۴م؛ همو، *الخصائص الکبری*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶م؛ صدر، محمد باقر، *فدک در تاریخ*، ترجمهٔ محمود عابدی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ طباطبائی، محمد حسین، *شیعه در اسلام*، قم، ۱۳۴۸ش؛ همو، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱م؛ طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، به کوشش محمد باقر موسوی خرسان، نجف، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶م؛ طبرسی، فضل‌الله بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، به کوشش محمود عادل، تهران، ۱۳۶۷ش؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ عاملی، جعفر مرتضی، *الصحیح من سیرة النبی*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ عبدالمقصود، عبدالفتاح، *الامام علی بن ابی طالب*، بیروت، مکتبة العرفان؛ عسکری، مرتضی، *خمسون و مائة الصحابی المختلق*، ج ۱، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م، ج ۲، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴م؛ عظم، رفیق بن محمود، *اشهر مشاهیر الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ فیاض، علی اکبر، *تاریخ اسلام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فیروزآبادی، مرتضی، *السبعة من السلف*، قم، ۱۳۶۱ ش؛ *قرآن مجید*؛ قزوینی حائری، محمد حسن، *فدک*، به کوشش باقر مقدسی، قاهره، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶م؛ کازرونی، محمد ابن مسعود، *نهایة المسؤول*، ترجمهٔ عبدالسلام بن علی ابرقوهی، به کوشش جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الروضة من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ ق/۱۳۴۸ش؛ کنتوری، محمد قلی، *تشیید المطاعن*، لکهنو، ۱۳۹۸ق؛ گنجی، محمد بن یوسف، *کفایة الطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ماوردی، علی بن محمد، *الاحکام السلطانیة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ محب طبری، احمد بن عبدالله، *ذخائر العقبی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ همو، *الریاض النضرة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ محقق کرکی، علی بن عبدالعال، *نفحات اللاهوت*، تهران، مکتبة نینوی؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دار صعب؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، استانبول، ۱۴۰۱ق؛ مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۵۷ش؛ همو، *الارشاد*، قم، مکتبهٔ بصیرتی؛ همو، *الجمل*، قم، مکتبة الداوری؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف‌الاسرار وعدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ میلانی، علی، مقدمه بر *آفة اصحاب الحدیث* (نک: هم‍، ابن جوزی)؛ نسائی، احمد بن شعیب، *تهذیب خصائص الامام علی*، به کوشش ابواسحاق جوینی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ نولدکه، تئودر، *تاریخ ایرانیان و عربها*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۵م؛ *نهج‌البلاغة*؛ نیشابوری، محمد بن فتال، *روضة الواعظین*، قم، ۱۳۸۶ش؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ هندی، علی، *کنز العمال*، به کوشش صفوة سقا، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ هیثمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد*، قاهره، مکتبة القدسی؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ نیز:

EI[1]; EI[2]; Jafri, S. H., *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Beirut, 1976; Lammens, P. H., "Le Triumvirat, Aboû Bakr, 'Omar et Aboû 'Obaida", *Mélanges de la Faculté Orientale*, Beirut, 1973, vol. IV; Watt, M., *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1968.

هادی عالم‌زاده

أبوبَکرِ أَبْهَری، عبدالله‌بن طاهربن حارث طائی (د ۳۳۰ ق / ۹۴۲م)، زاهد، عارف و عالم. نسب او به حاتم طایی می‌رسد (نوربخش، ۲۳). وی در ابهر زاده شد، از بزرگان ناحیهٔ جبال (عراق عجم) بود و با یوسف‌بن حسین رازی (د ۳۰۴)، شیخ ری و قهستان، و مظفر قرمیسینی صحبت داشت و از آن دو تعلیم گرفت (سلمی، ۴۰۶).

ابهری با صوفیان بغداد هم ارتباط داشته، چنانکه از شبلی روایت حدیث کرده و با جنید و ابراهیم خواص صحبت داشته است (سلمی، نوربخش، همانجاها؛ انصاری، ۳۹۲). بسیاری از بزرگان صوفیهٔ ایران هم از صحبت وی بهره گرفته‌اند که از آن جمله می‌توان شیخ ابوبکر فراء (سلمی، ۵۳۹؛ جامی، ۱۹۰)، ابوالعباس بردعی صوفی که از وی روایت کرده است (انصاری، ۳۰۱ ـ ۳۰۲) و نیز ابوالقاسم نصرآبادی را نام برد (همو، ۴۴۲). ابوبکر سفری به مکه داشت (سلمی، ۴۰۹ ـ ۴۱۰؛ جامی، ۱۸۶) و سفری دیگر به قزوین که در ۳۲۸ ق انجام گرفت (حمدالله، ۷۹۱).

وفات وی در ابهر اتفاق افتاد (نوربخش، همانجا) و مزار او هنوز در آن ناحیه باقی است (نک: موسوی، ۱۳۶). قزوینی در *آثار البلاد* ضمن بیان کرامات او گوید که در ابهر رباطی به نام او موجود بوده است (ص ۷۰). ابوبکر ابهری در زمان حیات نزد اقران خود اعتباری خاص داشته است، چنانکه شیخ مهلب مقری (مهلب‌بن احمدبن مرزوق) گوید که با هیچ‌کس از مشایخ این طایفه صحبت نداشتم که صحبتشان برایم مفید باشد، جز شیخ ابوبکر طاهر ابهری (سلمی، ۴۰۶؛ انصاری، ۲۹۲ ـ ۲۹۳؛ جامی، ۱۸۵).

کتاب یا نوشته‌ای به ابهری نسبت داده نشده، اما سخنان عارفانهٔ او که متضمن تعلیمات و آراء اوست، در بسیاری از تذکره‌ها آمده است. وی رعایت احکام و اصول شرع را لازمهٔ طریق تصوف می‌داند. از وی دربارهٔ رستگاری، علم، یقین، حقیقت و مقام معلم، علما، صالحان، عارفان، اهل شوق و مقربین سخنانی نقل شده است (نک: حمدالله، ۶۵۳؛ قشیری، ۹۱؛ سراج، ۲۱۶؛ سلمی، ۴۰۹؛ انصاری، ۳۹۳؛ شعرانی، ۱۱۳/۱).

مآخذ: ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن‌بن احمد، *نفحات الانس من حضرات القدس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سراج، عبدالله‌بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمدبن حسین، *طبقات الصوفیة*، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ شعرانی، عبدالوهاب‌بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م؛ قزوینی، زکریابن محمد، *آثار البلاد واخبار العباد*، ترجمهٔ عبدالرحمن

سمرقندی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ موسوی زنجانی، سیدابراهیم، *تاریخ زنجان*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نوربخش، سیدمحمد، «سلسلة الاولیاء»، *جشن نامهٔ هانری‌کربن*، تهران، ۱۳۵۶ ش / ۱۳۹۷ ق.

غلامعلی آریا

آبوبَکْرِ اَثْرَم، نک‍: اثرم، احمد بن محمد.

آبوبَکْرُ اِسْحاقِ مُلْتانی، فرزند ابوالحسن تاج‌الدین علی بن ابی‌بکربن ابی سعید بکری ملتانی (زنده در ۷۳۴ ق/ ۱۳۳۴م)، صوفی و فقیه حنفی شبه قارهٔ هند. از شرح حال او چندان اطلاعی در دست نیست، اما از اثر وی، *خلاصة جواهر القرآن* برمی‌آید که او در ۷۳۴ ق در قاهره به سر می‌برده است (نک‍: پرچ، 78).

آثـار:

۱. *خلاصة‌الدین* یا *خلاصة الاحکام بشرائط الاسلام*، به عربی، دربارهٔ توحید، نماز، زکات، روزه و حج. قسمتی از آن در چند برگ در برلین موجود است (نک‍: *آلوارت*، شم 1799).

۲. *خلاصة خلاصة‌الدین*، به فارسی و عربی. مؤلف به خواهش عده‌ای، *خلاصة‌الدین* را تلخیص و به هر دو زبان تدوین نموده است. بخشی از این اثر تا اواسط مبحث صلات در برلین نگهداری می‌شود (همان،شم 1798).

۳. *الحج ومناسکه*، به عربی. نسخهٔ خطی آن در برلین موجود است (همان،شم 4046).

۴. *نسبة خرقة التصوف*، به عربی. مؤلف در این اثر، حروف چهارگانهٔ کلمهٔ «خرقه» را به چهار صفت منسوب داشته است: «خ» به خلّت، «ر» به رأفت، «ق» به قربت و «ت» به تجرید. وی در این کتاب به بیان نظریات عرفانی خود نیز پرداخته است. نسخهٔ خطی آن در برلین موجود است (همان، شم 3348).

۵. *ذکر الذکر الاکبر*، به عربی، دربارهٔ اقسام ذکر و فواید ذکر الهی، به ویژه تفسیر ذکر لااله الاّ اللّٰه. نسخهٔ خطی آن در برلین موجود است (همان،شم 3349).

۶. *خلاصة جواهر القرآن فی بیان معانی لغات الفرقان*، که در ۷۱۸ق / ۱۳۱۸م در ملتان تألیف شده است. بروکلمان سال تألیف آن را ۷۱۷ ق نوشته (GAL, II/286)، اما در صفحهٔ آخر نسخهٔ برلین این اثر که عکس آن در چاپ اسلام‌آباد دیده می‌شود، عبارت «فرغت... فی العشر والثمان والسبعمائة» دیده می‌شود (نک‍: تصویر قبل از ص ۱، ۹۳). این کتاب فرهنگ کوتاه کلمات دشوار *قرآن* مجید به فارسی است که با سورهٔ فاتحه شروع می‌شود و سپس مؤلف به ترتیب معکوس سوره‌ها، یعنی از «الناس» تا «البقره» به شرح لغات آنها پرداخته و به مناسبت معانی لغات، برخی از احادیث نبوی را نقل کرده است. نسخه‌ای از آن در برلین بوده است (پرچ، 79-77) که سپس به دانشگاه توبینگن منتقل شده و بر اساس همین نسخه در ۱۴۰۵ ق به تصحیح و حواشی ظهورالدین احمد در اسلام‌آباد انتشار یافته است.

مآخذ: ابوبکر اسحاق ملتانی، *خلاصة جواهر القرآن فی بیان معانی لغات الفرقان*، به کوشش ظهورالدین احمد، اسلام‌آباد، ۱۴۰۵ ق؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; *Pertsch, W., Verzeichniss der persischen Handschriften*, Berlin, 1888.

عارف نوشاهی

آبوبَکْرِ بالِسی، فرزندقوام‌بن‌علی بن قوام بن منصور بن معلی، معروف به ابن قوام (۵۸۴ ـ ۶۵۸ ق / ۱۱۸۸ ـ ۱۲۶۰م)، از عارفان و زاهدان شام. نسب او به چند واسطه به قصی بن کلاب می‌رسد (یونینی، ۳۹۲/۱). ابوبکر در صفین متولد شد، اما در بالس شام ـــ بین رقه و حلب ـــ پرورش یافت (همانجا؛ ابن ملقن، ۴۸۷؛ سبکی، ۴۰۱/۸) و به همین جهت به بالسی مشهور شد. وی شافعی مذهب و در اصول عقاید اشعری بود (همانجا؛ ابن عماد، ۲۹۶/۵).

از خود بالسی روایت کرده‌اند که وی در بدایت امر هنگامی که به ارشاد استاد خود به ریاضت و خدمت مشغول بوده، هر گاه که واردات قلبی به وی روی می‌آورده، استاد او را از التفات بدانها منع می‌کرده است، تا اینکه پس از مدتی استاد به او می‌گوید که امشب تو را امری شگفت پیش خواهد آمد. همان شب هنگامی که به خانه می‌رفت، ناگهان آوازی از آسمان شنید و امواجی از نور که چون زنجیرهایی درهم پیچیده بود، در آسمان مشاهده کرد. هنگامی که چگونگی این واقعه را به استاد خود باز گفت، استاد او را مژده داد که اینک نعمت خدای بر تو تمام گردید (یونینی، ۳۹۵/۱ ـ ۳۹۶؛ ابن شاکر، ۲۲۴/۱؛ سبکی، ۴۰۱/۸ ـ ۴۰۲؛ صفدی، ۲۴۵/۱۰).

از بالسی اثری بر جای نمانده است، لیکن یکی از نوادگان وی به نام ابوعبدالله محمدبن عمر بن ابی‌بکر، کتابی دربارهٔ مناقب او تألیف و اقوال و کرامات او را ذکر کرده بوده است (یونینی، ۳۹۳/۱؛ سبکی، ۴۰۱/۸؛ صفدی، همانجا). مؤلفان دوره‌های بعد اغلب اطلاعات خود را دربارهٔ او و احتمالاً از این کتاب نقل کرده‌اند و شهرت وی نیز بیشتر به سبب همین کرامات بوده است (نک‍: نبهانی، ۲۱۴/۱ ـ ۲۲۰؛ سبکی، ۴۰۳/۸ ـ ۴۱۸). بنا بر آنچه ابوعبدالله محمد، از شیخ شمس‌الدین خابوری نقل می‌کند، وی بعضی از آیات *قرآن* کریم را تفسیر کرده است (یونینی، ۳۹۹/۱؛ صفدی، همانجا؛ ابن‌شاکر، ۲۲۴/۱ ـ ۲۲۵؛ سبکی، ۴۰۷/۸ ـ ۴۰۸).

وفات شیخ ابوبکر بالسی در قریهٔ عَلَم، از توابع حلب، اتفاق افتاد و پس از ۱۲ سال یعنی در ۶۷۰ ق طبق وصیت خود وی تابوت او را به ارض مقدس منتقل کردند و در دامنهٔ کوه قاسیون، در حوالی دمشق به خاک سپردند (یونینی، ۳۹۳/۱؛ ذهبی، ۲۹۳/۳؛ ابن شاکر، ۲۲۵/۱؛ سبکی، ۴۱۸/۸).

ابوبکر مردی زاهد و به امور دنیوی بی‌اعتنا بود، لیکن به مصالح عامهٔ مردم توجه و اهتمام کامل داشت، چنانکه برای احداث نهری جدید در شهر بالس شخصاً اقدام کرد و خود با جمعی از پیروان خویش به حفر زمین و دیگر کارهای مربوط به آن پرداخت. وی کار کردن و تحصیل معاش را بر سالکان واجب می‌دانست و عاطل نشستن

را ناشایست می‌شمرد (نک: یونینی، ۴۰۰/۱ ـ ۴۰۱). الملک الکامل ایوبی وجهی به عنوان هدیه و تبرک نزد او فرستاد، ولی شیخ آن را نپذیرفت و از ملک خواست که آن را در مصالح لشکر اسلام به مصرف رساند (همو، ۴۰۴/۱؛ ابن‌شاکر، همانجا).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمدسعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمد طناحی، ۱۹۷۱م، صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م؛ یونینی، موسی‌بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م.

غلامعلی آریا

اَبوبَکْرِ بَرْدَعی، محمدبن عبدالله، فقیه و متکلم خارجی در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق/۱۰م. تنها گزارش رسیده دربارهٔ او نوشتهٔ ابن‌ندیم (ص۲۹۵) است که کلیاتی دربارهٔ شخصیت علمی وی دربر دارد و از جزئیات زندگیش اطلاعی در دست نیست.

ظاهراً اصل او به برده[1] (برذعه) شهری در ارّان باز می‌گردد که در آن روزگار مرکز آن دیار محسوب می‌شد (نک: مقدسی، ۳۷۴). منطقهٔ اران و آذربایجان از دیرباز پناهگاهی برای خوارج (ه م) بود و در اوایل دههٔ سوم از سدهٔ ۴ق/۱۰م با به قدرت رسیدن دیسم بن شادلویهٔ خارجی که ظاهراً مذهب صُفری داشت (نک: ابن‌اثیر، ۳۴۹/۸ ـ ۳۵۱)، شرایط برای خارجیان مساعدتر گردید (نک: مسعودی، ۱۰۰/۳، ۱۹۳؛ ابن‌ندیم، همانجا). البته به‌درستی معلوم نیست که ابوبکر چه دوره‌ای در اران بوده و آیا افتادن برده به دست دیلمیان غیر خارجی در ۳۳۰ق، در مسیر زندگی او تأثیری داشته است یا نه؟ (نک: ابوعلی مسکویه، ۳۱/۲ ـ ۳۷؛ ابن‌اثیر، ۳۸۵/۸ ـ ۳۸۸). به هر حال با توجه به این نکته که ابن‌ندیم در ۳۴۰ق/۹۵۱م و ظاهراً در موصل یا بغداد با ابوبکر بردعی ملاقات کرده (همانجا)، می‌بایست او مدتی پیش از آن وارد عراق (کنونی) شده باشد. ردیهٔ وی بر قائلین به مشروعیت متعه که پیش از ۳۴۰ق تألیف شده (همانجا)، نشان می‌دهد که ابوبکر مدتها پیش از سال مزبور در محیطی بوده که با امامیه برخورد داشته و این برخورد به احتمال قوی در همان عراق بوده است (قس: مقدسی، ۱۲۶، جم).

ابن‌ندیم که با ابوبکر رابطهٔ صمیمانه‌ای داشته، گزارش کرده که وی در عراق در حال تقیه بوده و خود را معتزلی معرفی می‌کرده است (نک: همانجا). برای توجیه اینکه چرا ابوبکر مذهب اعتزال را به‌عنوان پوشش انتخاب کرده، باید به این نکته توجه داشت که گروهی از پیروان مکتب اعتزال در پاره‌ای از مسائل میل زیادی به خوارج پیدا کرده بودند (نک: شهرستانی، ۷۸/۱). به هر روی در *الفهرست* ابن‌ندیم توضیح بیشتری در بارهٔ مذهب خارجی وی نیامده است، از این رو تنها بر پایهٔ رابطهٔ ابوبکر با «برده» و پیشینهٔ فعالیت گروههای خوارج در آذربایجان و اران است که می‌توان احتمال «صُفری» بودن وی را جدی‌تر تلقی کرد.

الجامع فی اصول الفقه در میان آثار او (نک: ابن‌ندیم، همانجا) به عنوان یکی از نخستین آثار شناخته شدهٔ خارجی در اصول فقه حائز اهمیت است. از دیگر تألیفات وی می‌توان *المرشد*، *الرد علی المخالفین*، *تذکرة الغریب* در فقه، *کتاب الناکثین*، *کتاب الامامة*، *نقض کتاب ابن‌راوندی* در باب امامت در کلام، نیز *الناسخ والمنسوخ فی القرآن والسنة والجماعة* را نام برد (نک: همانجا).

لازم به ذکر است که در سدهٔ ۴ق از سه تن دیگر با عنوان ابوبکر بردعی اطلاع داریم که باید از شخصیت موردنظر تفکیک کرد: نخست ابوبکر عبدالعزیزبن حسن بردعی محدث و رحاله از شاگردان ابویعلی موصلی و ابن خزیمه که در ۳۲۳ق در نسا درگذشته است. دیگر ابوبکر مکی بن احمدبن سعدویه بردعی محدث و رحاله از شاگردان ابوالقاسم بغوی که در ۳۵۴ق در چاچ (تاشکند) وفات یافت. سوم ادیبی به نام ابوبکر محمدبن یحیی‌بن هلال بردعی است که مدتی در بغداد سکنی داشته و در ۳۵۰ق به سمرقند رفته است (برای خلاصه‌ای از شرح حال این سه تن، نک: سمعانی، ۱۴۶/۲ ـ ۱۴۷؛ یاقوت، ۵۶۰/۱ ـ ۵۶۱).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*.

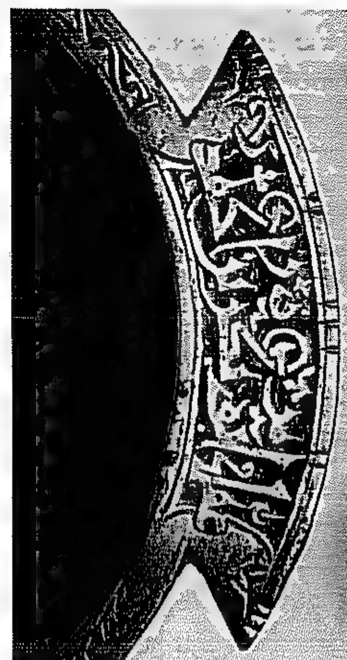
احمد پاکتچی

اَبوبَکْرِبْنِ اَحْمَدِ مَرْوَزی، فلزکار سده‌های ۵و۶ق/۱۱ و ۱۲م. آگاهی ما از زندگانی این هنرمند تنها بر پایهٔ آشنایی با دست‌ساخته‌های اوست. این آثار ۶ تیانچهٔ برنزی ریخته‌گری شده است، با ۴ زائدهٔ بیرونی در لبهٔ آن، و دو دستگیرهٔ برآمدهٔ‌دم‌چلچله‌ای که بر روی دو زائدهٔ متقابل از این ۴ زائده نصب شده است. این ظرف بر روی ۳ عدد پایهٔ مخروطی مقطع قرار دارد. بر یکی از دو زائدهٔ بدون دستگیره، کتیبه‌ای به خط کوفی شیوهٔ ایرانی با متن «عمل ابوبکربن احمد مروزی» نقش شده است که نشان می‌دهد وی از مردم مرو، یکی از ۴ شهر خراسان بزرگ بوده است. در میان زائدهٔ مقابل، مجرایی ناودانی‌شکل برای خالی کردن مایع داخل ظرف تعبیه شده که هر دو طرف آن را با نقوش تزیینی آراسته‌اند.

این آثار در موزه‌ها و مجموعه‌های گوناگون نگهداری می‌شود: تیانچه‌ای از مجموعهٔ استوارت‌کری‌ولش[2] در شهر کیمبریج ماساچوست و دیگری از مجموعهٔ موزر[3] در موزهٔ تاریخی شهر برن سویس (مایر، 24). وان‌برخم[4] در یادداشتهای منتشرنشدهٔ خود از تیانچهٔ مشابهی نام برده که مایر (همانجا) احتمال می‌دهد یکی از دو

1. Barda 2. S. C. Welch 3. Moser 4. Van Berchem





تیانچهٔ برنزی، کار ابوبکر بن احمد مروزی، مجموعهٔ استوارت کری ولش، کمبریج، ماساچوست

ظرف یاد شده باشد. سومین اثر او در موزهٔ مردم‌شناسی سن‌پترزبورگ و چهارمین در موزهٔ هنرهای زیبای گرجستان در تفلیس موجود است (ایرانیکا، I/263). پنجمین و ششمین دست ساختهٔ او به ترتیب در یک مجموعهٔ خصوصی در ناحیهٔ کوباچی (داغستان) و موزهٔ تاریخی دانشگاه داغستان در ماخاش قلعه نگاهداری می‌شود (همانجا؛ شیخ سعیدوف، 41).

تیانچه‌های ساختهٔ ابوبکر مروزی بخشی از یک گروه ظرفهای مشابه ساخت خراسان است که نخستین‌بار هانری‌رنه‌دالمانی[1] آنها را معرفی کرده (ص ۳۵۲ ـ ۳۵۳) و یک نمونهٔ متعلق به مجموعهٔ خود را در نمایشگاه موناکو (۱۹۱۰م) به نمایش گذاشته است (شراتو، 687).

دالمانی (همانجا) این تیانچه‌ها را ساخت خراسان دانسته است، اما منشأ آن را به طوایف سکایی نسبت می‌دهد و می‌نویسد: در کاوشهای خراسان شمار زیادی از آنها را از زیر خاک بیرون آورده‌اند. ارتباط این ظروف با زندگی کوچ‌نشینان استپهای اروپایی ـ آسیایی در پژوهشهای پس از او نیز مورد تأیید قرار گرفته است (شراتو، 689-688). بخش اعظم این گروه ظرفها با قطر ۳۵ تا ۴۵ سانتی‌متر و بدنهٔ ساده، از نظر نقوش تزیینی و کتیبهٔ روی زائده و شکل دستگیره با یکدیگر تفاوت دارند. شراتو فهرستی شامل ۳۳ تیانچه از این نوع فراهم آورده و شماری از آنها را با عنوان «دیگهای میمنه» طبقه‌بندی کرده است (ص 687, 689-692). بررسیهای مردم‌شناسی سیلینگ[2] در ناحیهٔ قفقاز جنوبی و پیدا شدن نمونه‌های کهن در کنار تیانچه‌های نو که ساخت آنها تا ۱۹۳۶م ادامه داشته، این امر را ثابت می‌کند که دست ساخته‌های هنرمندان خراسانی در زمان گذشته به قفقاز انتقال یافته و سپس سازندگان محلی به اقتباس از آن پرداخته‌اند (همو، 688). همین ساخته‌هاست که بعداً به نام دیگهای «کوباچی»، «شروانی»، «آلبانیایی» (ارّانی) و «گرجی» مشهور شده است (شیخ سعیدوف، 39-38).

اوربلی[3] ساخت تیانچه‌های کتیبه‌دار از جمله آثار ابوبکر بن احمد را با توجه به شکل حروف نوشته‌ها و نقوش و تزیینات آنها به سدهٔ ۶ و ۷ ق نسبت می‌دهد (همو، 39). هرچند پژوهندگان پس از او از این نظر پیروی کرده‌اند، اما با توجه به تشابه کتیبهٔ این ظروف با خط قرآنهای کتابت شده به شیوهٔ کوفی ایرانی در سدهٔ ۵ ق و از جمله *قرآن* عثمان بن حسین وراق مکتوب در ۴۶۶ ق و قرآن دیگری از همین گروه به خط ابوبکر احمد بن عبدالله غزنوی در ۵۷۳ ق (لینگز، 18)، می‌توان زمان ساخت تیانچه‌های ابوبکر را سده‌های ۵ و ۶ ق دانست. بدین سبب در حدس اوربلی دربارهٔ زمان ساخت این اثر جای تردید و تأمل است، زیرا شهرهای مهم خراسان به‌ویژه مرو، زادگاه ابوبکر و به احتمال نزدیک به یقین محل ساخت تیانچه‌های او که در آغاز سدهٔ ۷ ق در حملهٔ مغول ویران گردید، تا سدهٔ ۸ ق همچنان ویران بوده است (نک: یاقوت، ۵۰۹/۴؛ جوینی، ۱۲۷/۱؛ ابن بطوطه، ۳۸۸/۱).

مآخذ: ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان و مصطفی قصّاص، بیروت، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۷م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق /۱۹۱۱م؛ دالمانی، هانری رنه، *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمهٔ فره‌وشی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Iranica; Lings, M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London, 1976; Mayer, L.A., *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva, 1959; Scerrato, U., "Oggetti metallici di età islamica in Afghanistan", *Annali*, Nuova serie, Napoli, 1964, vol. XIV; Shikh Saidov, A. R., *Nadpisi Rasskazyvaiut*, Makhachkala, 1969.

محمد حسن سمسار

---

1. H. R. D'Allemagne 2. Silling 3. I.A.Orbely

اَبوبَکْرِبْنِ بَدْرِ بِیْطار، نکـ: ابن منذر.

اَبوبَکْرِبْنِ بُرْهانُ عَلی، نکـ: شروانشاهان.

اَبوبَکْرِ بْنِ حَزْم، فرزند محمد بن عمرو انصاری (د ۱۲۰ ق/ ۷۳۸م)، از محدثان تابعین، قاضی و والی مدینه در دورهٔ خلافت مروانیان. جد وی عمرو بن حزم از اصحاب پیامبر (ص) بود و از سوی آن حضرت عامل نجران گردید. پدر ابوبکر، محمد در ۱۰ ق/ ۶۳۱ م در همانجا به دنیا آمد و به توصیهٔ پیامبر (ص) نام او را محمد نهادند (ابن سعد، ۶۹/۵). برقی (ص ۶) و طوسی (ص ۶۳) ابوبکر بن حزم را از اصحاب حضرت علی (ع) دانسته‌اند، امّا از آنجا که در منابع درگذشت وی را ۱۲۰ ق و در ۸۴ سالگی ذکر کرده‌اند، در نتیجه وی به هنگام شهادت حضرت علی (ع) باید کودک خردسالی بوده باشد (برای اقوال مختلف در بارهٔ سال مرگ وی، نکـ: مزی، ۱۴۱/۲۱).

ابوبکر بن حزم از کسان بسیاری چون محمد بن عمرو پدرش، عمروبن‌سلیم زرقی، قاسم بن محمد بن ابی‌بکر، عباد بن تمیم انصاری، عمربن عبدالعزیز، ابوسلمة بن عبدالرحمن بن عوف، سائب بن یزید، خارجة بن زید بن ثابت و ابوحبهٔ بدری حدیث شنید (ابن منجویه، ۱۰۵/۱ ـ ۱۰۶؛ ابن قیسرانی، ۵۹۲/۲؛ مزی، ۱۳۷/۲۱ ـ ۱۳۸). برخی از راویان او نیز عبارتند از: دو فرزندش محمد و عبدالله، اسحاق بن یحیی، افلح بن حمید، ولید بن ابی هشام، یحیی بن سعید انصاری، عبدالرحمن اوزاعی، حجاج بن ارطاة، عمرو بن دینار، محمد بن شهاب زهری و ابوبکر بن نافع (همانجاها).

ابوبکر به روزگار ولید بن عبدالملک (حکـ ۸۶ ـ ۹۶ ق) و سلیمان (حکـ ۹۶-۹۹ ق) قاضی مدینه بود، سپس از طرف سلیمان به عنوان والی آنجا گمارده شد و در زمان عمر بن عبدالعزیز (حکـ ۹۹ ـ ۱۰۱ ق) نیز در همان مقام جای گرفت، ولی با روی کار آمدن یزید بن عبدالملک (حکـ ۱۰۱ ـ ۱۰۵ ق) از این سمت برکنار شد (نکـ: بسوی، ۵۹۰/۱، ۶۴۳ ـ ۶۴۵؛ بلاذری، ۴(۱)/۶۰۵؛ طبری، وقایع ۹۹ و ۱۰۱ ق؛ ابن جوزی، ۱۳۲/۲؛ ابن کثیر، ۷۲/۹ ـ ۷۳، ۱۶۶، ۱۸۵). ابن عبدالحکم متن برخی از نامه‌های عمر بن عبدالعزیز خطاب به ابوبکر را نقل کرده است (ص ۶۰ ـ ۶۱، جم). ابوبکر چند ماهی نیز در ۹۳ ق و چند روزی در ۱۱۸ ق ولایت مدینه را به طور موقت عهده‌دار بوده است (نکـ: طبری، ذیل سالهای ۹۳ و ۱۱۸ ق). وی در اواخر سدهٔ اول به تناوب چندین سال نیز سرپرستی امر حج را عهده‌دار بوده است (خلیفه، ۴۳۴/۱؛ ابن حبیب، ۲۶ ـ ۲۷؛ یعقوبی، ۲۹۱/۲، ۳۰۰).

هنگامی که ابوبکر از طرف عمر بن عبدالعزیز ولایت مدینه را داشت، به فرمان او فدک را به اولاد حضرت فاطمه (ع) بازگرداند (ابن ابی الحدید، ۲۷۸/۱۶)، نیز به منظور حفظ آثار و سنن نبوی از سوی عمر بن عبدالعزیز مأمور جمع‌آوری احادیث پیامبر (ص) شد (ابن سعد، ۳۸۷/۲؛ بسوی، ۴۴۲/۱). در منابع از ابوبکر به عنوان فردی زاهد یاد شده و در بارهٔ پارسایی او حکایاتی آمده است (مثلاً نکـ: همو، ۴۳۷/۱ ـ ۴۳۸؛ ابن جوزی، ۱۳۲/۲).

مآخذ: ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمد فاخوری و روّاس قلعه جی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ا. لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالحکم، عبدالله، *سیرة عمر بن عبدالعزیز*، به کوشش احمد عبید، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الجمع بین رجال الصحیحین*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن منجویه، احمد بن علی، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ برقی، احمد، *رجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹ م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شـ ۲۸۴۸؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبوبَکْرِ بْنِ زُهْر، نکـ: ابن زهر.

اَبوبَکْرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ زَنْگی، نکـ: اتابکان فارس.

اَبوبَکْرِبْنِ شَهابِ حَضْرَمی، فرزند عبدالرحمن بن محمد علوی حسینی (۱۲۶۲ ـ ۱۳۴۱ ق/ ۱۸۴۶ـ ۱۹۲۳ م)، عالم جامع الاطراف واصلاح طلب. شهاب که در عنوان آمده است، شهاب‌الدین احمد جد هفتم اوست که خود به علی عریضی فرزند امام صادق (ع) نسب می‌برد (امین، ۲۹۴/۲؛ کتانی، ۱۰۲/۱).

وی در یکی از قرای تریم در حضرموت به دنیا آمد و در حیدرآباد دکن درگذشت (آقابزرگ، ۲۵/۱؛ امین، همانجا). در ۱۸ سالگی منظومه‌ای در «فرائض» سرود و در ۱۲۸۶ ق به مکه رفت و از احمد زینی دحلان، شیخ‌المشایخ‌حجاز و دیگران بهره برد و همانجا به اشارهٔ سیدفضل پاشا ارجوزه‌ای در «آداب النساء» سرود و پس از مراجعت به حضرموت مدتی در تریم اقامت کرد. در ۱۲۸۸ ق به عدن و سرزمینهای مجاور رفت و با امرای حج آشنا شد و از آنجـا مدت ۴ سال را در مناطق خاورزمین، چون سنگاپور به ویژه در جاوه گذراندو به تجارت پرداخت و جریانات سیاسی آنجا را دنبال کرد. وی در سرزمینهای شرقی چون هند، جاوه و ماله به عنوان عالمی اصلاح طلب و مخالف با بدعت شهره بود.

ابوبکر در ۱۲۹۲ ق به وطن خود بازگشت و در جنگهای محلی میان امرای شبه جزیره وساطت کرد و آتش جنگ را فرونشاند. وی چنانکه از اشعارش برمی‌آید در این دوره به امارت اسلامی زنگبار نیز توجه داشته و در ۱۳۰۰ ق برغش بن سعید، سلطان آنجا را مدح کرده است (همو، ۳۰۰/۲). در ۱۳۰۲ ق مجدداً به عدن و لحج و مکه و مدینه و از آنجا به مصر، شام، بیت‌المقدس و آنگاه استانبول رهسپار شد و سرانجام به حیدرآباد دکن رفته، در آنجا اقامت گزید. البته تا زمان وفات، چند بار به جاوه و یک بار به موطن اصلی خود مسافرت کرد.

مشایخ او متجاوز از ۱۰۰ تن و بیشتر اهل حضرموت بودند. مشهورترین شاگرد او محمدبن عقیل علوی است (همو، ۲۹۴/۲ـ۲۹۵؛ علوی، ۲۴۸). وی به عنوان یک حلقه در اسانید کتب اجازات معاصر شناخته می‌شود (نک‌: کتانی، همانجا؛ فلمبانی، ۱۰۹ـ۱۱۰).

برخی از شرح حال نویسان، او را شافعی مذهب دانسته‌اند (نک‌: بستانی، ۲۶/۳؛ کحاله، ۶۴/۳)، درحالی که گروهی دیگر وی را در زمرهٔ عالمان شیعه آورده‌اند (نک‌: قمی، ۲۵/۱؛ امین، ۲۹۴/۲؛ آقابزرگ، همانجا). به هرحال پاره‌ای از اشعار دیوان او تردیدی باقی نمی‌گذارد که وی دوستدار اهل بیت (ع) بوده است (نک‌: امین، ۲۹۵/۲ به بعد).

آثار: ابوبکر تألیفات بسیاری دارد که در حدود ۳۰ اثر از آنها شناخته شده (همانجا؛ حبشی، ۲۵۲) و برخی نیز به چاپ رسیده است: *اسعاف الطلاب ببیان مساحة السطوح و مایتوقف علیه من الحساب*، هند، ۱۳۰۹ ق؛ *اقامة الحجة علی التقی ابن حجة*، در نقد بدیعهٔ ابن حجهٔ حموی (هم م)، بمبئی، ۱۳۰۵ ق؛ *تحفة المحقق بشرح نظام المنطق*، در شرح ارجوزه‌ای از خود او در منطق، قاهره، ۱۳۳۰ ق؛ *التریاق النافع بایضاح وتکملة مسائل جمع الجوامع*، در اصول فقه شافعی، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۷ ق (کتاب *جمع الجوامع* تألیف سبکی است)؛ *حدائق ذریعة الناهض الی تعلم احکام الفرائض*، که منظومه‌ای در ارث است، قاهره، ۱۳۰۳ ق؛ *دیوان اشعار*، سنگاپور، ۱۳۴۴ ق، که به گفتهٔ امین (همانجا) قسمتی از اشعار آن در چاپ حذف شده است؛ *رشفة الصادی من بحر فضائل بنی النبی الهادی (ص)*، قاهره، ۱۳۰۳ ق، که به نام *الشاهد المقبول بفضل ابناء الرسول* هم نامیده شده است؛ *الشهاب الثاقب علی السباب الکاذب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۷ ق؛ *العقود اللؤلؤیة فی انساب السادة العلویة بالدیار الحضرمیة*، چاپ بمبئی، ظاهراً همین کتاب است که کتانی آن را «تألیفی عجیب در سلاسل آل‌باعلوی» خوانده است (۱۰۳/۱)؛ *فتوحات الباحث بشرح تقریر المباحث فی احکام ارث الوارث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۷ ق، که شرح منظومه‌ای از خود مؤلف در احکام فرائض است؛ *نظام المنطق* (ارجوزه)، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق وچنانکه اشاره شد خود آن را شرح کرده است؛ *نوافح الورد الجوری بشرح عقیدة الباجوری*، هند، ۱۳۱۷ ق؛ *وجوب الحمیة عن مضار الرقیة*، سنگاپور، ۱۳۲۸ ق.

مآخذ: آقابزرگ تهرانی، *اعلام الشیعة*، قرن ۱۴، نجف، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بستانی؛ حبشی، عبدالله محمد، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیة؛ علوی، محمدبن عقیل، *النصایح الکافیة لمن یتولی معاویة*، بیروت، دارالزهراء؛ فلمبانی، محمدمختارالدین، *بلوغ الامانی*، جده، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، دمشق، ۱۳۴۶ ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م.

عبدالامیر سلیم

اَبوبَکْرِ بْنِ عَبْدُالْحَقِّ مَرینی، نک‌: بنی مرین.

اَبوبَکْرِ بْنِ عَیّاش، ابن سالم حنّاط کوفی (د ۱۹۳ ق/ ۸۰۹ م)، یکی از دو تن راوی قرائت کوفی عاصم و از اصحاب حدیث. در منابع حدود ۱۴ نام برای او ذکر کرده‌اند. ولی بیشتر ابوبکر و گاه شعبه به عنوان نام او شناخته شده است (نک‌: خطیب، ۳۷۲/۱۴ ـ ۳۷۵؛ یاقوت، ۹۰/۷ ـ ۹۱). او را مولای بنی کاهل از قبیلهٔ اسد دانسته‌اند (بخاری، ۲۴۹/۲). ابوبکر بین سالهای ۹۴ ـ ۹۷ ق در کوفه زاده شد و در همانجا پرورش یافت (بسوی، ۱۵۰/۱، ۱۸۲؛ ابن حبان، ۶۷۰/۷؛ ابن عدی، ۱۳۴۳/۴). وی را ازآن جهت که در کوفه با فروش گندم روزگار می‌گذراند، حنّاط خوانده‌اند (سمعانی، ۲۷۰/۴؛ نیز نک‌: خطیب، ۳۷۱/۱۴، که در آن حنّاط به خیاط تحریف شده است).

ابوبکر به گفته خود تا ۱۶ سالگی تلاش چندانی برای کسب دانش نداشته است (یاقوت، ۹۶/۷ ـ ۹۷)، آنگاه ۳ سال نزد عاصم قرائت را فرا گرفت و همزمان با آن تفسیر را از کلبی و فقه را از مغیره آموخت (همو، ۹۷/۷؛ ذهبی، سیر، ۵۰۲/۸ ـ ۵۰۳). او همچنین از بسیاری مشایخ کوفه روایت حدیث کرده که از آن جمله می‌توان به ابواسحاق سبیعی، اعمش و استاد قرائتش عاصم اشاره کرد (نک‌: خطیب، ۳۷۱/۱۴ ـ ۳۷۲). بسیاری از محدثان عراق همچون عبدالله بن مبارک، یحیی بن آدم، ابو داوود طیالسی، ابوبکر و عثمان پسران ابی شیبه، احمد بن حنبل، وکیع بن جرّاح و اسحاق بن راهویه از وی روایت کرده‌اند (همانجا؛ مزی، ۱۳۲/۲۱ ـ ۱۳۴؛ ذهبی، همان، ۴۹۶/۸). ابوبکر همچنین مدتی در بغداد به نقل حدیث پرداخت و از جمله کسانی که در آنجا از وی استفاده برده‌اند، بشر حافی را می‌توان نام برد (خطیب، همانجا؛ ابن کثیر، ۲۹۷/۱۰). ابوبکر در شعر و ادب نیز دستی داشته است،چنانکه در منابع ابیاتی به او نسبت داده‌اند (نک‌: خطیب، ۳۸۱/۱۴ ـ ۳۸۲؛ یاقوت، ۱۰۶/۷). وی با فرزدق و ذوالرمه دیداری داشته و ابیاتی از آن دو روایت کرده است (مبرد، ۱۱۸/۱؛ یاقوت، ۹۳/۷ ـ ۹۹ ـ ۱۰۰).

ابوبکر در روایت حکایات و اخبار تاریخی سهم بسزایی دارد، چنانکه روایات متعددی از وی در کتابهای تاریخی (نک‌: ابوزرعه، ۲۹۵/۱، ۴۷۹، جم؛ وکیع، ۹۳/۱، ۳/۲، ۳، جم؛ طبری، ۴۳۳/۳، ۲۰۴/۴، جم) و کتب «طبقات الاولیاء» (ابونعیم، ۵۰/۴، ۱۸۳، جم؛ عطار، ۲۶۴ ـ ۲۶۵) ضبط شده است.

از نظر رجالی، عقیلی (۱۸۸/۲ ـ ۱۹۰) و ابن عدی (۱۳۴۲/۴ ـ ۱۳۴۵)، ابوبکر را در جملهٔ ضعفا آورده‌اند، در حالیّ که ابن حبان (۶۶۸/۷ ـ ۶۷۰) و عجلی (ص ۴۹۲) او را در شمار ثقات نام برده‌اند و یحیی بن معین (۶۹/۱، ۸۲) او را صدوق خوانده است. احمد بن حنبل و فضل بن‌دکین که‌از شاگردان‌وی‌بوده‌اند و نیز ابن‌سعد او را کثیرالغلط خوانده‌اند (خطیب، ۳۷۸/۱۴، ۳۷۹؛ ابن سعد، ۳۶۹/۶).

شهرت اصلی ابوبکر در روایت قرائت عاصم است. به تصریح خود وی، از آنجا که کسی را در اقراء همپایهٔ عاصم ندیده بوده، به ملازمت وی درآمده و مدت ۳ سال به فراگیری قرائت از او پرداخته و تنها زمانی از وی جدا شده که حتی حرفی را وا نگذارده بوده است.

ابوبکر در این مدت سه بار *قرآن* را بر عاصم عرضه کرد. اگر چه مطابق روایتی وی علاوه بر عاصم، *قرآن* را بر عطاء بن سائب و اسلم منقری نیز عرضه کرده است، اما ذهبی ضمن رد این اسناد به نقل از یحیی بن آدم از خود ابوبکر، گوید که وی جز عاصم از دیگری قرائت نیاموخته است (*معرفة*، ۱۱۴/۱). برپایهٔ اسانید کتب قرائت، جمع کثیری از علما «حروف» قرائت عاصم را از وی روایت کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به‌یحیی‌بن‌آدم، کسایی، احمدبن جبیر انطاکی، هارون‌بن حاتم و یحیی بن سلیمان جعفری اشاره کرد، اما برخی نیز همچون یحیی بن محمد علیمی، ابویوسف اعشی، عبدالرحمن بن ابی حماد، عروة بن محمد اسدی و سهل بن شعیب توانستند *قرآن* را بر وی عرضه دارند (ابن جزری، *غایة*، ۳۲۶/۱).

روایت ابوبکر از عاصم بیشتر از دو طریق یحیی بن آدم و یحیی بن محمد علیمی رواج یافت (همو، *النشر*، ۱۴۶/۱ ـ ۱۵۱). اگر چه در مقایسه بین روایت ابوبکر و حفص از عاصم، ابوبکر را در روایت ضابط‌تر دانسته‌اند، اما در عمل روایت حفص بود که بیشتر به آیندگان منتقل‌شد، چه، ابوبکر کمتر کسی را به شاگردی می‌پذیرفت (نک: ابن مجاهد، ۷۱؛ نیز نک: یحیی بن معین، ۱۱۳/۱ ـ ۱۱۴، ۱۶۷/۲). به هر روی روایت ابوبکر در کتب مختلف قرائت ضبط شده و در موارد بسیاری با روایت حفص اختلاف دارد، تا آنجا که روایت ابوبکر و حفص از عاصم در حد دو قرائت مستقل، با یکدیگر اختلاف دارند. در بین کتب مختلف روایاتی از ابوبکر در زمینه‌های مختلف علوم قرآنی چون کتابت وجوه مختلف قرائات و نیز اخباری در زندگی عاصم به جا مانده است (نک: ابن شهر آشوب، ۴۲/۲؛ ابن ابی داوود، ۱۵۱، جم؛ ابن عساکر، ۶۲۸/۸ ـ ۶۳۷).

ابوبکر را مردی عابد و ناسک که بر نماز و روزه و تلاوت *قرآن* مداومت داشت، وصف کرده‌اند (ابن سعد، همانجا؛ ابن عدی، ۱۳۴۴/۴)، اما برخی از روایاتی که دربارهٔ وی نقل شده، رنگ اغراق به خود گرفته است (نک: ابن حبان، ۶۶۹/۷ ـ ۶۷۰؛ غزالی، ۴۹۸/۲؛ خطیب، ۳۸۲/۱۴ ـ ۳۸۴؛ ابونعیم، ۳۰۳/۸)، با اینهمه روایات بسیاری وجود دارد که بر زهد وی (ابن جوزی، ۱۶۵/۳ ـ ۱۶۶؛ نیز نک: خطیب، ۳۸۰/۱۴ ـ ۳۸۱) دلالت می‌کند. از این رو ابوبکر پیوسته مورد ستایش بزرگان و علما قرار می‌گرفت و در مجالس و محافل گوناگون شرکت می‌کرد، تا آنجا که بدون اجازه برموسی بن عیسی والی کوفه وارد می‌شد (همو، ۳۷۵/۱۴، ۳۸۱) و حتی علمای دیگر را که برخی از آنان استاد وی بوده‌اند، مورد امر و نهی قرار می‌داد (ابن حبان، ۶۶۹/۲؛ ذهبی، *سیر*، ۵۰۰/۸).

ابوبکر با هارون عباسی نیز مراوده داشته، بارها برای او احادیثی روایت کرده و مورد تفقد او قرار گرفته است (خطیب، ۳۷۵/۱۴؛ ابن عدی، ۱۳۴۲/۴ ـ ۱۳۴۳؛ یاقوت، ۱۰۱/۷ ـ ۱۰۵). در منابع گاه از گرایش وی به تشیع سخن رفته است. برقی (ص ۴۳) او را در شمار اصحاب امام جعفر صادق (ع) ذکر کرده و در روایات آمده است که وی با فقه اهل بیت (ع) آشنا بود (نک: کلینی، ۱۷۳/۵). همچنین به ارادت شدید او به حضرت علی (ع) اشاره شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸/۳؛ ابن ابی الحدید، ۶۱/۱۹)، تا آنجا که نقل شده، آن حضرت را نسبت به شیخین (خطیب، ۳۷۶/۱۴؛ یاقوت، ۹۵/۷) و نیز عثمان (ابن عدی، ۱۳۴۲/۴؛ یاقوت، همانجا) افضل می‌دانست. ابوبکر در زمان ولایت موسی بن عیسی بر کوفه به ویران کردن مقبرهٔ امام حسین (ع) اعتراض نمود و در این راه مصائب فراوانی تحمل کرد (طوسی، ۳۲۹ ـ ۳۳۳). در مقابل، روایاتش در تفضیل ابوبکر و استدلال بر خلافت وی (ابن عدی، همانجا؛ خطیب، ۳۷۷/۱۴؛ یاقوت، ۹۴/۷ ـ ۹۵؛ ابن ابی الحدید، ۳۹/۶) و نیز برخی برخوردهای شدید او نسبت به شیعیان (خطیب، همانجا) را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. از دیگر عقاید منقول از وی این است که قائلان به خلق *قرآن* را کافر می‌دانست (ابن عدی، ۱۳۴۵/۴؛ ذهبی، همان، ۴۹۹/۸).

از نظر تألیف، اگر چه احمدبن حنبل به نوشته‌هایی از ابوبکر در حدیث، اشاره کرده است (خطیب، ۳۷۹/۱۴)، لیکن دیگر منابع به تألیفی از او اشاره نمی‌کنند و تنها برخی سخنان کوتاه و گاه حکمت آمیز وی به طور پراکنده در منابع آمده است (نک: ابن عدی، همانجا؛ ابونعیم، ۳۰۳/۸ ـ ۳۰۴؛ ذهبی، *معرفة*، ۱۱۲/۱ ـ ۱۱۴؛ ابن جوزی، ۱۶۵/۳). همچنین برخی از گردآورندگان حدیث از جمله صاحبان صحاح سته به استخراج احادیث او پرداخته‌اند (نک: مزی، ۱۳۶/۲۱).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹م؛ ابن ابی داوود، عبدالله، *المصاحف*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش سترستن، لیدن، ۱۳۲۵ق؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *مناقب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمّان، دارالبشیر؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن مجاهد، احمد بن موسی، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابوزرعه، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمدابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ برقی، احمدبن محمد، *الرجال*، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ق؛ بسوی، یعقوب ابن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و نذیر حمدان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمدبن حسن، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴م؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ عقیلی، محمدبن عمرو، *کتاب الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ غزالی، محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ مبرد،

محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۸۴۸؛ وکیع، محمدبن خلف، *اخبار القضاة*، قاهره، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یحیی بن معین، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل قصار و محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م.

مریم صادقی

آبوبَکْرِبْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرو، نکـ: ابوبکر بن حزم.

آبوبَکْرِ تایْبادی، زین الدین علی (د ۷۹۱ ق/۱۳۸۹م)، عارف مشهور ایرانی. از تاریخ و محل تولد و نیز دربارهٔ نخستین سالهای عمر و دوران جوانی او اطلاعی در دست نیست. جامی گوید که وی در علوم ظاهری شاگرد مولانا نظام‌الدین هروی و در طریقت، اویسی مذهب بود، یعنی به هیچ سلسلهٔ خاصی تعلق نداشت و تنها از نفحات روحانی شیخ احمد نامقی جامی (عارف سدهٔ ۵ و ۶ ق، معروف به شیخ جام) فیض و مدد می‌گرفت (ص ۴۹۸). اما قاضی نورالله شوشتری، سلسلهٔ او را از طریق ابوطاهر خوارزمی و عبیدالله بیدآبادی به شیخ علاءالدولهٔ سمنانی (۶۵۹ - ۷۳۶ ق /۱۲۶۱ - ۱۳۳۶م) می‌رساند (۴۰/۲). ظاهراً وی به شیخ جام ارادت کامل داشته و همواره به زیارت تربت او می‌رفته و در آنجا به عبادت و ریاضت و تلاوت *قرآن* مشغول می‌شده است و گفته‌اند که بر تربت شیخ ۱٬۰۰۰ ختم *قرآن* کرده است (جامی، همانجا). جامی چگونگی ارتباط روحی او را با شیخ احمد جام در *نفحات الانس* آورده و گوید که به اشارهٔ روحانی آن شیخ، ابوبکر به زیارت مشهد مقدس رضوی رفت و در آنجا به فیض رسید (همانجا). این نکتهٔ اخیر را قاضی نورالله شوشتری نیز در رساله‌ای که یکی از مریدان ابوبکر در بیان احوال و مقامات او نوشته بوده، دیده و نقل کرده است (همانجا). ابوبکر سپس از مشهد رهسپار طوس شد و در آنجا بابا محمد طوسی عارف مجذوب را ملاقات کرد و از اشارات او بهره‌ور گردید و بعد از آن نیز هر سال یکی از خواص خود را نزد او می‌فرستاد تا گفته‌های او را بنویسد و بیاورد، «اگر چه آن سخنان نه بر طریقهٔ ارباب عقل بودی، خدمت مولانا معنی آن را فهم کردی و مقصود از آن بدانستی» (جامی، ۴۹۹).

ابوبکر در زمان خود شهرت و احترام تمام داشته و مورد توجه بزرگان عصر بوده است. خواجه بهاءالدین محمد نقشبند در سفر خود به حج از مرو به تایباد رفت و ۳ روز نزد شیخ توقف نمود و خواجه محمد پارسا شاگرد و مرید مشهور خواجه بهاءالدین، از اینکه موفق به دیدار شیخ نشده بود، اظهار تأسف می‌کرد (همو، ۴۹۹ - ۵۰۰). جنید شیرازی نیز با آنکه وی را ندیده بود و نمی‌شناخت، در خواب وصف بزرگی مقام او را از روح‌الدین محمدبن ابوبکر بلدی، از علمای فارس (د ۷۸۷ ق)، شنید و چون بیدار شد، دربارهٔ او به تحقیق پرداخت و او را شناخت (جنید شیرازی، ۱۱۹ - ۱۲۰). توسل جستن خواجه حافظ شیرازی به ابوبکر برای رهایی از تنگنایی که به سبب مضمون بیت معروف «گر مسلمانی از این است که حافظ دارد...» برایش پیش آمده بود و راهنمایی ابوبکر او را به نسبت دادن آن قول به شخص دیگری، داستان مشهوری است که غالباً در شرح احوال خواجهٔ شیراز نقل می‌شود (نکـ: خواندمیر، ۳۱۵/۳ - ۳۱۶).

ابوبکر تایبادی مورد احترام و توجه سلاطین نیز بود و غالباً تند و بی‌پروا با آنان سخن می‌گفت و آنان را از بیدادگری و تجاوز به حقوق رعایا برحذر می‌داشت (نکـ: فصیح، ۱۱۶/۳؛ یزدی، ۲۲۹/۱؛ خواندمیر، ۵۴۳/۳؛ دولتشاه، ۲۰۲ - ۲۰۳). موضوع ملاقات امیر تیمور با او مشهور است و در اغلب منابع تاریخی ذکر شده است (نکـ: فصیح، یزدی، همانجاها؛ غنی، ۴۰۱/۱، به نقل از حافظ ابرو؛ خواندمیر، همانجا). از این اشارات برمی‌آید که امیرتیمور به او توجه خاص داشته و او را تکریم و احترام می‌کرده و مؤید این نظر نامه‌ای است که وی در سفارش فرزندان شیخ احمد جام و بازماندگان ابوسعید ابوالخیر به امیرتیمور نوشته است (نکـ: نوایی، ۱ - ۳). ولی آنچه در کتاب *تزوکات تیموری* از قول امیرتیمور در این باب نوشته شده و امیرتیمور، شیخ ابوبکر تایبادی را مرشد و پیر و راهنمای خود معرفی کرده است، ظاهراً ساختگی است و در دوره‌های بعد در زمان حکومت تیموریان جعل شده است (نکـ: مینوی، ۴ - ۶). طبق روایات موجود ابوبکر خود از نزدیک شدن به دستگاه سلاطین اجتناب می‌کرده است. روش او در تصوف بر مراعات احکام شرع و مجاهدت در خلوت مبتنی بوده و زهد و ورع او در آن روزگار مشهور بوده است. برخی از منابع سید شریف جرجانی و سعدالدین تفتازانی را از معتقدان او دانسته‌اند (شوشتری، همانجا؛ مدرس، ۴۰/۷). وی به تشیع گرایش و به خاندان رسالت ارادت خاص داشته و از همین روی قاضی نورالله شوشتری شرح احوال او را با اشاراتی حاکی از تشیع او در کتاب خود آورده است (۴۰/۲ - ۴۱). از ابوبکر تایبادی یک نامه به امیر تیمور در دست است و در تذکره‌ها یکی دو رباعی منسوب به او نقل شده است (دولتشاه، ۲۰۲؛ شوشتری، همانجا). او در تایباد درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (فصیح، ۱۳۱/۳). در زمان حکومت شاهرخ، پسر امیر تیمور، بر مزار او ایوانی وسیع ساخته شد که از آثار معماری آن دوره به‌شمار می‌رود (حکمت، ۳۷۶/۳).

مآخذ: جامی، عبدالرحمن، *نفحات‌الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ جنید شیرازی، *شد الازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حکمت، علی اصغر، حاشیه بر *تاریخ ادبی ایران* ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *تاریخ حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ فصیح خوافی، احمدبن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مینوی، مجتبی، مقدمه بر *تزوکات تیموری*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ نوایی، عبدالحسین، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران از تیمور تا شاه اسماعیل*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ یزدی، شرف‌الدین علی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ ش.

بخش ادبیات

آبوبَکْرِ حَصیری، عبدالله بن یوسف سیستانی (د ۴۲۴ ق / ۱۰۳۳

م)، از ندیمان و مقربان سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود. عمده‌ترین مأخذ دربارهٔ زندگانی ابوبکر *تاریخ* ابوالفضل بیهقی مورخ معاصر وی است که در همسایگی ابوبکر می‌زیسته و خود را مدیون او و پسرش ابراهیم حصیری (ه م) می‌دانسته است (ص ۲۰۱، ۲۱۱). اشارات بیهقی به ابوبکر، بیشتر مربوط به سالهای آخر عمر او و همزمان با آغاز فرمانروایی مسعود غزنوی است. فرخی سیستانی، ستایشگر و انیس ابوبکر نیز در قصایدی چند که در مدح او سروده، اطلاعاتی ارزشمند از میزان نفوذ و جایگاه وی نزد محمود، به دست داده است. به گفتهٔ همو (ص ۱۷۲، ۱۸۰) پدر ابوبکر، خود مردی «فقیه» و «رئیس» بوده و ابوبکر فضل و بزرگی رااز او به ارث برده است.

از چگونگی تحصیلات و استادان ابوبکر، اطلاعی دردست نیست. همین قدر معلوم است که به تحصیل فقه و حدیث و ادب پرداخته و در این فنون چندان چیره‌دست شده که فرخی از مهارت او در نویسندگی یاد کرده و وی را «سراصحاب حدیث» و «حجت شافعی» و «سپهر آداب» خوانده است (ص ۴۴، ۱۷۱). از دیدگاه سیاسی هم ابوبکر در سلطان محمود نفوذی تمام داشت و از ندیمان خاص او بود. چندانکه در انتخاب افراد برای مشاغل مختلف، به صراحت اظهارنظر می‌کرده (همو، ۴۶، ۳۲۰) و نیز از این رهگذر، واسطهٔ رهایی بسیاری از مغضوبان محمود از بند بوده است (همو، ۴۵، ۴۶، ۳۲۰).

محمود نیز به خواجه ابوبکر توجهی خاص داشت و هر روز او را به خود نزدیک‌تر می‌کرد و به گفتهٔ فرخی (ص ۳۲۰) او را «پیل» و «مهد» داد که از امتیازات خاص امرای سلطان محمود بوده است. مهم‌ترین دلیل نفوذ ابوبکر در دربار غزنه و سلطان محمود که فرخی به صراحت بدان اشاره دارد، همسویی ابوبکر با سیاستهای مذهبی محمود است. محمود که فرمانروایی قرمطی ستیز بود، ابوبکر را نیز ضد قرمطی و موافق خویش یافت (همو،۴۶، ۱۷۲)؛ از این رو وی را به ارشاد دینی و سختگیری با مخالفان مذهب خود برانگیخت (همو، ۱۷۰ ـ ۱۷۱).مأموریت جنگی ابوبکر حصیری به ترکستان یکی ازبزرگ‌ترین مأموریتهای سیاسی او به روزگار سلطان محمود غزنوی بوده است. فرخی (ص ۱۷۴) با تفصیل فراوان از دلاوریهای او یاد کرده و بدون ذکر زمان این ماجرا، چنین وانمود می‌کند (ص ۳۲۱) که ابوبکر زمانی برضد خان بزرگ (قدرخان) و زمانی دیگر برضد دشمن خان (علی تگین) جنگیده است. غیر از فرخی، هیچ منبع دیگری مأموریت جنگی ابوبکر برضد قدرخان را تأیید نکرده است. از این رو چنین می‌نماید که سفر جنگی ابوبکر به ترکستان، نه برای جنگ با قدرخان که برای مبارزه با دشمن او یعنی علی تگین، آن هم در۴۱۷ق/۱۰۲۶م، صورت پذیرفته است. بدین ترتیب که محمود، پیش از سفر به سومنات، به ماوراءالنهر رفت و با قدرخان برضد علی تگین پیمانی منعقد کرد (گردیزی، ۴۰۶ ـ ۴۱۰). پس از مراجعت محمود از هند در ۴۱۷ ق، قدرخان و پسرش یغان تگین به قصد تصرف شهرهای بخارا و سمرقند، برعلی تگین تاختند (بیهقی، ۶۹۲ ـ ۶۹۳). در این زمان است که بیهقی (همانجا) به سفر جنگی ابوبکر به مرو، اشاره کرده است، سفری که به احتمال بسیار به قصد مساعدت قدرخان و پسرش در مقابل علی تگین، صورت پذیرفته است، این سفر می‌تواند همان مأموریتی باشد که فرخی (همانجا) بدان اشاره کرده است.

محمود در اواخر عمر خود پسرش مسعود را از ولیعهدی برداشت و فرزند کهترش محمد را به جانشینی برگزید و این امر باعث دو دستگی در میان درباریان شد. در این ماجرا ابوبکر با دوراندیشی جانب مسعود را گرفت. قصیده‌ای در *دیوان* فرخی (ص ۳۲۱ـ۳۲۲) وجود دارد که به ظن غلامحسین یوسفی (ص ۳۸۳)، مربوط به جانبداری ابوبکر از مسعود در دورهٔ محمود است. بیهقی (ص ۵۶، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۰) بارها از زبان مسعود، به رنجهای ابوبکر در نتیجهٔ این گرایش، اشاره کرده است.

پس از مرگ سلطان محمود در ۴۲۱ ق / ۱۰۳۰ م و دستگیری و حبس محمد در دژ کوهتیز، ابوبکر جزء نخستین کسانی بود که این خبر و نیز اعلام وفاداری بزرگان تگیناباد را در شوال همین سال به مسعود رساند و مسعود هم با یادآوری سابقه و خدمات ابوبکر، وی را خلعت گرانبها داد (همو، ۴، ۵۵ ـ ۵۶).

مسعود پس از استقرار و استحکام قدرت، بسیاری از کسانی را که پیش از آن از او جانبداری کرده بودند، به خود نزدیک کرد و به مشاغل مهم گماشت. فرخی (ص ۳۲۲، ۳۲۳) به صراحت آورده است که ابوبکر در نزدیک‌ترین محل به شاه می‌نشست و او را چون پسرش نصیحت می‌کرد و مسعود هم با اطمینان به اینکه رفتار وی از روی صدق و رعایت مصالح است، نصایح او را می‌شنید و به کار می‌بست.

چند ماه بعد (صفر ۴۲۲/ فوریه ۱۰۳۱)، ابوبکر، همراه فرزندش ابراهیم، در حالی که ازمحله‌ای می‌گذشت، از سرمستی دشنامی سخت به وزیر احمد بن حسن میمندی داد (بیهقی، ۱۹۷ ـ ۱۹۹). احمد میمندی که در روزگار سلطان محمود غزنوی (۴۱۵ق/۱۰۲۴م) به هنگام مصادرهٔ اموالش مورد بازخواست و سوگندخواهی ابوبکر واقع شده (عقیلی، ۱۷۷ ـ ۱۷۸) و کینه‌ای عمیق از او بردل گرفته بود، فرصتی می‌جست تا ابوبکر را گوشمال دهد. از این رو موضوع را به دربار کشاند و سلطان مسعود را در برابر دو امر یعنی قبول استعفای میمندی و یا تنبیه ابوبکر، قرار داد (بیهقی، ۱۹۹ـ۲۰۰)، اما مسعود با توجه به حمایت و خدمات دیرینهٔ ابوبکر، نه خواهان تنبیه او بود و نه راضی به استعفای میمندی. از این رو ابونصر مشکان، رئیس دیوان رسائل را برانگیخت تا این ماجرا را به گونه‌ای که استخفاف ابوبکر را دربر نداشته و نیز خشنودی میمندی هم حاصل شده باشد، خاتمه دهد. ابونصر بدین کار همت گماشت و موضوع را آنچنانکه مسعود می‌خواست، به انجام رساند (همو، ۲۰۱ ـ ۲۱۲).

دو سال پس از این واقعه، ابوبکر در شهر بُست، براثر بیماری درگذشت (همو، ۴۷۰).

مآخذ: بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فرخی سیستانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ یوسفی، غلامحسین، *فرخی سیستانی*، مشهد، ۱۳۴۱ ش.
علی میرانصاری (پته‌کن)

آبوبَکرِ خوارَزْمی، محمد بن عباس (۳۲۳ - ۳۸۳ ق/ ۹۳۵ - ۹۹۳ م)، شاعر، کاتب و ادیب. از آنجا که زادگاه خود و پدرش، خوارزم و مادرش از مردم طبرستان بود، خود را گاه «خوارزمی» و گاه «طبری» معرفی می‌کرده و دیگران نیز گاه او را با نسبتی مرکب از این دو لفظ، «طبرخزمی» و یا «طبر خزی» خوانده‌اند (ابوبکر، ۴۷، ۶۱، ۸۱؛ ثعالبی، *یتیمة*، ۲۰۴/۴؛ سمعانی، ۳۸/۹؛ قس: ابن قیسرانی، ۹۷).

آگاهی ما از زندگانی وی محدود به گزارش مفصلی است که شاگرد وی ثعالبی (نک: ابن انباری، ۲۵۰) به صورت مجموعه‌ای از اخبار و اشعار وی در *یتیمة الدهر* فراهم آورده است (۱۹۴/۴ - ۲۴۱)، هرچند ابوبکر خوارزمی خود نیز در رسائلش اشارات محدودی به زندگانی خویش دارد. یاقوت نیز در *معجم الادباء* (با آنکه شرح حال ابوبکر از هر دو چاپ موجود آن افتاده است) ضمن نقل اخبار و آثار صاحب بن عباد و بدیع‌الزمان همدانی برخی اطلاعات تازه دربارهٔ او عرضه می‌کند. در دیگر منابع کهن چون آثار ابن خلکان، صفدی، ابن شاکر و ذهبی... و نیز در بررسیهای نسبتاً مفصل معاصران همچون شوقی ضیف ،شکعه، هند حسین طه و زکی مبارک سخن تازه‌ای نیامده است و اطلاعاتی که اینان عرضه کرده‌اند، از حد *یتیمة الدهر* در نمی‌گذرد.

ابوبکر به گفتهٔ خود در خوارزم، در خانواده‌ای از اعیان و متموّلان شهر متولد شد (ص ۲۲۹؛ ثعالبی، همان، ۲۰۴/۴). با این حال از آنجا که در جای دیگر ضمن اشاره به زادگاه مادرش، خود را زادهٔ شهر آمل دانسته (نک: دنبالهٔ مقاله)، برخی او را طبرستانی پنداشته‌اند (نک: طه، ۱۶۰). وی ظاهراً از نوجوانی به دانش‌اندوزی و به خصوص حفظ اشعار کهن پرداخت (ثعالبی، همان، ۱۹۴/۴؛ ابن خلکان، ۴۰۱/۴؛ صفدی، *الوافی*، ۱۹۲/۳). در همان احوال پدر را از دست داد و به علت کج رفتاری اطرافیان از میراث پدری چشم پوشید و تهیدست خوارزم را ترک کرد (ابوبکر، همانجا).

او که حافظه‌ای سخت نیرومند داشت (سمعانی، ۲۱۴/۵؛ ذهبی، ۶۹)، در پی کسب علم و مال راهی عراق و شام شد. در بغداد از محضر ابوعلی اسماعیل بن محمد صفّار و ابن کامل (راوی *تاریخ طبری*) بهره برد (ثعالبی، همان، ۲۰۴/۴؛ سمعانی، ۲۱۴/۵، ۳۸/۹؛ ابن اثیر، ۳۹۱/۱، ۸۰/۲) و در حلب به دربار سیف‌الدولهٔ حمدانی پیوست و با ادبا و علمای دربار، از جمله نحویان بزرگی چون ابن خالویه (نک: ابن انباری، ۲۱۴؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۰۴/۹)، ابوالطیب لغوی و ابن جنی (نک: شکعه، ۳۳)، مجالست یافت. در همانجا بود که با متنبی دیدار کرد و آنچنان شیفتهٔ او گردید که چند سال بعد، یکی از کوشاترین ناشران شعرِ متنبی در خراسان گردید (نک: بلاشر، ۳۸۱).

ابوبکر بعدها نیز با حسرت از این روزگار خوش یاد می‌کرد (ص ۲۱۸ - ۲۱۹). وی سرانجام با توشه‌ای گرانقدر از ادب و تاریخ، انساب و اخبار عرب و لغت (سمعانی، ۲۱۳/۵ - ۲۱۴؛ ثعالبی، همان، ۱۹۴/۴) به شرق بازگشت و در بخارا به ملازمت ابوعلی بلعمی وزیر سامانیان درآمد، اما دوستی میان دو ادیب، چندان نپایید و ابوبکر در ابیاتی سخت گزنده و ریشخندآمیز او را هجو کرد (ثعالبی، همان، ۲۰۴/۴، ۲۰۵؛ قس: ابوبکر، ۱۱۹، که خود این جدایی را معلول سعایت حاسدان قلمداد می‌کند) و به نیشابور که در آن زمان امیر ابونصر احمدبن علی میکالی (نک: ه د، آل میکال) بر آن حکومت داشت، رفت و به مدح او پرداخت و صله‌های کلان ستاند (ثعالبی، همان، ۲۲۰/۴؛ نیز نک: جرفادقانی، ۲۵۵ - ۲۵۶). ابوبکر سخت مورد اکرام و احترام علمای نیشابور قرار گرفت و در سلک مصاحبت ابوالحسن قزوینی، ابومنصور بغوی، ابوالحسن حکمی و کثیر بن احمد درآمد (ثعالبی، همان، ۲۰۵/۴؛ ابوبکر، ۳۴، ۷۸، جم). نامه‌های فراوانی که بعدها ابوبکر برای شاگردان نیشابوریش نوشته، از مجالس فراوان بحث و درس وی در آنجا حکایت دارد (همو، ۱۱۸، ۱۲۲، جم؛ نیز نک: قفطی، ۲۷۷/۱).

اقامت وی در نیشابور نیز دیری نپایید و نمی‌دانیم به چه سبب دربار ابونصر را ترک گفت. پس از آن به سیستان رفت. ابتدا والی آن سرزمین، ابوالحسن طاهر بن محمد را مدح گفت، اما چون صلهٔ دلخواه را دریافت نکرد، به هجای او دست زد، امیر نیز او را به جرم ناسپاسی به زندان افکند. ابوبکر در زندان قصیده‌ای در مدح ابونصر میکالی پرداخت و ضمن آن از سختی و شکنجهٔ زندان شکایت سر داد و خود را به جهت ترک ملازمت امیر و رفتن به سیستان سرزنش کرد و از وی خواست شفاعت کرده، او را رهایی بخشد (ثعالبی، همان، ۲۰۵/۴ - ۲۰۶). پس از رهایی از زندان به طبرستان رفت، اما ظاهراً در آنجا نیز با روی خوش مواجه نشد؛ از این‌رو پس از هجو حاکم طبرستان به نیشابور بازگشت و در انتظار فرصت مناسب برای رفتن به اصفهان، در آنجا اقامت گزید. شاید در همین ایام بود که نامه‌ای به ابوعلی بلعمی نوشت و از شدت تنگدستی و فقر خود نالید (ص ۴۲ - ۴۳).

ابوبکر خوارزمی سرانجام به اصفهان رفت و به یمن محفوظات فراوان و اطلاع عمیق از شیوه‌های مختلف شعر عرب به دربار صاحب‌بن عباد راه یافت و در مجالس و محافلی که در حضور وی تشکیل می‌شد، شرکت جست و در ازای مدایح بسیار، از عطایا و الطاف وی بهره‌مند گردید. وی حتی کار تملق را به آنجا رسانید که برای ارضای ممدوح، متنبی را که سخت می‌ستود، در نقدی گزنده به سبب ناسپاسی و بی‌وفایی با ممدوح نکوهش کرد (ص ۱۴).

در برخی منابع (مثلاً ابن خلکان، همانجا) به ملاقات ابوبکر خوارزمی با صاحب بن عباد در ارجان اشاره شده که شاید در همین احوال رخ داده باشد. ابوحیان علت توجه صاحب بن عباد به ابوبکر را نه تواناییهای ادبی وی، بلکه آن می‌داند که صاحب او را به قصد

جاسوسی به نیشابور فرستاده و از طریق او اخبار و اطلاعات لازم را کسب می‌کرده است (ص ۱۰۸ ـ ۱۰۹)، اما با توجه به سخنان مغرضانهٔ ابوحیان در کتاب *اخلاق الوزیرین* نسبت به صاحب بن عباد، باید در این گفتهٔ وی با دیده احتیاط نگریست. پس از چندی صاحب او را با توصیه‌نامه‌ای به دربار عضدالدولهٔ دیلمی (حک ۳۶۶ ـ ۳۷۲ ق)، روانهٔ شیراز کرد (همو، ۱۰۸)، در آنجا ابوبکر به مدح امیر پرداخت (ثعالبی، همان، ۲۲۲/۴ ـ ۲۲۳) و از صله‌های وی برخوردار شد و با ثروتی کلان به نیشابور بازگشت. خوارزمی این بار در نیشابور به کار بحث و تدریس و روایت شعر و ادب مشغول شد و دانش‌پژوهان از هر سو به محضر وی شتافتند (همان، ۲۰۷/۴ ـ ۲۰۸)، ثعالبی می‌افزاید که زندگی ابوبکر در این دوره، میان مجالس درس و محافل انس می‌گذشته است (همانجا). گویا ابوبکر طی این اقامت مجدد در نیشابور، سفر دیگری نیز به شیراز داشته که به هنگام مراجعت پاداشی مستمر برای وی مقرر شد که همه ساله به نیشابور ارسال می‌شده است (همانجا).

با اینهمه نیشابور که در آن زمان بیشتر تحت نفوذ امیران سامانی بود، برای ابوبکر که نسبت به دیلمیان تعصب می‌ورزید و کینهٔ سامانیان را در دل داشت و گاه به هجوشان نیز می‌پرداخت (ثعالبی، همان، ۲۳۴/۴ ـ ۲۳۵)، اقامتگاه مناسبی نبود (نک: ابوبکر، ۱۰۹)، به خصوص که رفتار خود او نیز در تحریک سامانیان مؤثر بوده است. زیرا همینکه تاش حاجب در خراسان دچار شکست شد، او زبان به سرزنش امیر و عتبی وزیر سامانیان گشود. برخی دسیسه‌چینان نیز که حضور ادیبی دانشمند و شاعری با نفوذ و متمایل به تشیع را در نیشابور خوش نمی‌داشتند، ابیاتی در هجو عتبی به وی نسبت دادند که شاعر خود سرودن آنها را تکذیب کرده است (ثعالبی، همان، ۲۰۸/۴). وزیر نیز که مترصد فرصت بود، به مصادرهٔ اموال شاعر و قطع زبان وی فرمان داد. کارگزاران عتبی، ابوبکر خوارزمی را دستگیر کردند و به قصد مصادرهٔ اموال به خانه‌اش ریختند، اما شاعر از غفلت محافظان استفاده کرد و به گرگان نزد صاحب‌بن عباد گریخت و بار دیگر در دستگاه وی به مدیحه‌سرایی پرداخت، اما دیری نگذشت که میان آن دو اختلاف افتاد و شاعرِ خود رأی و بلندپرواز، صاحب را به سختی هجو گفت و با این ناسپاسی، خشم ولینعمت خود را چندان برانگیخت که حتی پس از مرگِ ابوبکر نیز با بیانی تلخ از او یاد کرد (نک: همانجا؛ سمعانی، ۳۸/۹؛ ابن‌انباری، ۲۲۳؛ یاقوت، همان، ۲۵۶/۶؛ قس: ابوحیان، ۱۰۸ ـ ۱۱۰؛ نیز نک: ابوبکر، ۱۰۱).

در همین احوال عتبی درگذشت (ح ۳۷۱ق) و ابوالحسین مزنی که از شیفتگان ابوبکر خوارزمی بود، بر مسند وزارت نشست و او را به نیشابور فراخواند و بفرمود اموال مصادره شده‌اش را نیز باز گردانند. ابوبکر در نیشابور به بحث و درس پرداخت، اما باز طولی نکشید که آماج خصومتهای جمعی از علما و فقهای نیشابور قرار گرفت و سپس با ورود بدیع‌الزمان همدانی که به تعصبات ضد شیعی مشهور بود (نک: یاقوت، همان، ۱۶۲/۲ ـ ۱۹۶؛ محدث، ۷۱۱/۲)، مخالفان وی به تحریک ادیب جوان پرداختند (نک: بدیع‌الزمان، ۱۸۶ـ۱۸۷) و سرانجام در مجلسی که در منزل ابوعلی زباره، از بزرگان نیشابور، ترتیب داده شده بود، ابوبکر خوارزمی را در مقابل بدیع‌الزمان که تنها «مقامهٔ اسکندریه»اش مورد ستایش ابوبکر بود (نک: همو، ۳۸۹ـ۳۹۰)، قرار دادند. در این مناظره بدیع‌الزمان توانست به تمهیداتی که یاران شافعیش فراهم کرده بودند، بر ابوبکر خوارزمی فایق آید (نک: بیهقی، ۵۶؛ ثعالبی، همان، ۲۰۸/۴ ـ ۲۰۹؛ یاقوت، همان، ۱۷۳/۲ـ۱۹۴)، این شکست غیرمنتظره که آوازهٔ آن به سرعت در همه جا پیچید (نک: ابن‌بسام، ۴(۲)/۵۹۸)، چنان بر ابوبکر ناگوار آمد که به تصریح غالب منابع، سبب مرگ وی گردید (ثعالبی، همان، ۲۰۹/۴؛ یاقوت، همان، ۱۶۶/۲). چون ابوبکر خوارزمی درگذشت، شاگردان و دوستانش و حتی بدیع‌الزمان قطعات متعددی در رثای او پرداختند (ثعالبی، همانجا؛ باخرزی، ۱۵۰۶/۳، ۱۵۰۷). از *رسائل* ابوبکر برمی‌آید که او سفری نیز به هرات داشته است. ظاهراً هنگام سفر به هرات چندی در غرجستان اقامت گزیده و گویا در آنجا، به سببی که بر ما پوشیده است، به زندان افتاده است. ابوبکر نیز در اشعاری گزنده طاهربن شار حاکم غرجستان را هجو می‌گوید و خود را چون بازی می‌خواند که در قفس اسیر شده است (نک: ثعالبی، همان، ۲۰۶/۴ـ۲۰۷؛ سیوطی، ۱۲۵/۱؛ EI²، ذیل «الخوارزمی[1]»).

در آن روزگار سرزمین ایران دچار آشوبها و کشمکشهای نسبتاً گسترده‌ای بود و این پریشانی در درجهٔ نخست زاییدهٔ رقابت میان دیلمیان و سامانیان بود (نک: ابن اسفندیار، ۲/۲ به بعد). در این میان ابوبکر نیز، هم به سبب گرایشهای مذهبی دیلمیان و هم به سبب صله‌هایی که به وی می‌پرداختند، جانب آنان را می‌گرفت. در مقابل، نیشابور تحت سلطهٔ سنی مذهبان متعصب بود (نک: مقدسی، ۳۲۳) که غالباً سعی در آشفته کردن افکار عمومی برضد وی داشتند (ابوبکر، ۱۶)، چندانکه حتی بدیع‌الزمان نسبت به شدت این تحریکات زبان به اعتراض می‌گشاید (ص ۱۸۶ـ۱۸۷). با اینهمه، از *رسائل* وی برمی‌آید که او با امیران و حاکمان مناطق مختلف به خصوص آنان که زمانی میزبانش بوده‌اند، پیوسته مراسله و مکاتبه داشته است. اگر چه گزارش دقیقی از چگونگی ارتباط و زندگانی او در دربار ایشان در دست نیست، اما قصاید مبالغه‌آمیزی که در مدح امیران و بزرگان سروده، بر این امر دلالت تمام دارد (نک: جرفادقانی، ۶۴، ۶۸ـ۶۹، جم). با این حال گویی او به اندک بهانه، زبان به هجو ممدوحان می‌گشود و عاقبت همگان را از خویشتن می‌رنجانید و به همین سبب محنتها و رنجهای فراوان دید (ابوبکر، ۱۶، جم). بارها به زندان افتاد و اموالش مصادره شد. نتیجهٔ این رفتار آن شد که ابوبکر، با آنکه در نیشابور املاک و مستغلات فراوان داشت و همه ساله از دربار عضدالدوله در شیراز

1.Al-Khārazmī

برایش مستمری می‌رسید، باز غالباً در تنگدستی می‌زیست (همو، ۴۲_۴۳؛ ثعالبی، همان، ۲۲۲/۴). حتی یک بار برای روزی فرزندی که هنوز زاده نشده بود، دل‌نگرانی داشت (نک: همان، ۲۲۳/۴).

این عوامل همه موجب آن شده بود که ابوبکر پیوسته روحیه‌ای ناامید و بدبین داشته باشد و از دست دوستان، یا از کثرت دشمنان ناله سر دهد (برای نمونه، نک: ص ۱۶، ۱۳۵، جم) و یا در برخی سروده‌ها و نوشته‌ها زبان به نکوهش روزگار گشاید (ص ۱۲۲، ۱۳۸_۱۳۹، جم؛ نک: ثعالبی، همان، ۲۳۴/۴_۲۴۰، *التمثیل*، ۱۲۵؛ نسوی، ۱۲۴؛ شیخ بهائی، ۴۵۵،۴۵۶؛ صفدی، *تمام المتون*، ۳۱۱).

مذهب ابوبکر خوارزمی: ثعالبی در این باب اشارتی ندارد، اما غالب منابع بر شیعی بودن او متفق القولند و حتی او را به نوعی غلوّ در تشیع و یا رفض منسوب داشته‌اند (یاقوت، *بلدان*، ۶۸/۱؛ صفدی، *الوافی*، ۱۹۴/۳؛ ضیف، ۲۳۳؛ حسن، ۳۷۷/۳) و ابن شهر آشوب نیز او را از جمله شعرای «متقین» شمرده است (ص ۱۵۲)، اما قطعی‌ترین سند که مأخذ منابع دیگر بوده، دو بیت از خود اوست که در آن خویشتن را پدر در پدر (یاقوت، همانجا؛ صفدی، همان، ۱۹۵/۳؛ صدر، ۸۸) و یا به روایت دیگری از همان شعر، از جهت خویشان مادری (ذهبی، ۶۹؛ ابن ابی الحدید، ۳۶/۲)، رافضی می‌خواند و سپس خود را به بنوجریر منتسب می‌داند و در عبارتی جالب توجه که قرائت ابیات را به گونهٔ دوم تأیید می‌کند، مدعی می‌گردد که فرزند حلال‌زاده به دایی خویش شباهت می‌یابد. علاوه بر این روایات، گرایش وی به تشیع در بسیاری از رسائل وی به خصوص آنهایی که برای ابومحمد علوی نوشته (ص ۴۴_۵۰، ۷۹_۸۰، جم)، به چشم می‌خورد و حتی گاه صریحاً خود را شیعه معرفی می‌کند (ص ۵۰). اما آنچه بر تشیع او دلالت صریح‌تر دارد، نامه‌ای است که بر اثر اقدامات محمدبن ابراهیم خطاب به مردم نیشابور نوشته است (ص ۱۶۰_۱۷۲). ابوبکر که در این نامه شیعی مذهبی پرشور جلوه می‌کند (نک: مبارک، ۳۳۵/۲_۳۳۶)، بر مصائبی که در طی قرون از سوی امویان و عباسیان، بر ائمهٔ اطهار (ع) و شیعیان ایشان رفته، اشاره کرده است. کلمهٔ رافضی که در آن دو بیت مذکور است، غالباً بر امامیان اطلاق شده است. این موضوع از یک سو و اتهام او به هجو خلفا و صحابه (نک: یاقوت، *ادبا*، ۱۹۶/۲) از سوی دیگر و نیز برخی اعتقادات وی چون غصب حق امام علی (ع) و میراث فاطمه (ع) ممکن است، خواننده را بر آن دارد که وی را امامی بپندارد، اما به گمان ما فحوای نامهٔ مذکور، بیشتر بر گرایش او به زیدیان دلالت دارد، خاصه که صنعانی (۳۷۵/۲) نیز صریحاً او را زیدی مذهب می‌خواند. علاوه بر این، نامیدن امام حسین (ع) با لقب امیرالمؤمنین (نک: ابوبکر، ۵۱) که در میان امامی مذهبان نامتعارف است و همچنین عنایت خاص وی به محمد نفس زکیه در سراسر رساله، این احتمال را قوت می‌بخشد.

مسألهٔ دیگری که باید اینک طرح شود، ادعای او در انتساب به بنوجریر است. بیهقی (ص ۱۰۸) و ابن خلکان (۴۰۰/۴ _ ۴۰۱) او را خواهرزادهٔ محمدبن جریر طبری صاحب *تاریخ* دانسته‌اند. از آن دسته از منابع کهن نیز که این روایت را آورده‌اند، نظر این دو تأیید می‌شود (نک: سمعانی، ۲۱۳/۵؛ ذهبی، ۶۸؛ صفدی، همان، ۱۹۲/۳). یاقوت هم در اینکه این محمدبن جریر همان طبری معروف است، تردید ندارد، اما ادعای ابوبکر را در انتساب به او تکذیب کرده می‌گوید: طبری رافضی نبوده و حنبلیان از سر حسادت او را چنین خوانده‌اند (*بلدان*، همانجا). با این حال برخی برآنند که منظور، محمدبن جریر امامی است (نک: شوشتری، ۹۸/۱؛ خوانساری، ۲۹۴/۷_۲۹۷؛ امین، ۳۷۷/۹؛ برای اقوال مختلف، نک: محدث، ۶۸۲/۲_۶۸۸).

جایگاه ادبی ابوبکر خوارزمی: ابوبکر را بی‌تردید باید یکی از درخشان‌ترین چهره‌های ادب عربی به شمار آورد. حافظهٔ شگفت‌انگیز (نک: سمعانی، ۲۱۳/۵ _ ۲۱۴؛ ذهبی، ۶۹، به نقل از حاکم نیشابوری) و توشهٔ عظیمی که از شعر و ادب کهن فراهم آورده بود (ابن خلکان، ۴۱۱/۱، ۴۰۱/۴)، از وی هم راوی زبردستی ساخت (ثعالبی، *غرر*، ۴۴۶؛ ابن خلکان، ۱۵۰/۱ _ ۱۵۱، که میان ابومحمد خازن و ابوالفضل ابن خازن خلط کرده است) و هم ناقدی چیره دست (ثعالبی، *ثمار*، ۱۷۱، یتیمة، ۲۴۲/۴؛ آلوسی، ۱۲۸/۳ _ ۱۲۹) و هم دانشمندی متبحر در علوم لغت و ادب (ثعالبی، همان، ۱۹۴/۴؛ سمعانی، ۲۱۳/۵).

فضائل و دانشهای ابوبکر خوارزمی چندان متعدد و گسترده است که موجب شده است جرجی زیدان با نوعی اغراق، او را با ابن قتیبه قیاس کند (طه، ۳۸۲). اینهمه اعتبار را البته از زمان حیات برای او قائل بوده‌اند و کمتر کتابی در ادب یافت می‌شود که به آثار او استشهاد نکرده باشد. علاوه بر این،انبوهی از کلمات حکیمانهٔ وی به صورت مثل بر زبانها جاری بوده است (ثعالبی، همان، ۱۹۴/۴ _ ۱۹۸، *التمثیل*، ۲۵۰ _ ۲۵۱). آنچه از اشعار ابوبکر خوارزمی باقی مانده، غالباً استوار و روان است و قالب عمومی آنها همان ساختار معروف قصیدهٔ عربی در سده‌های ۴ و ۵ ق است. در مضامین او سخن تازه‌ای یافت نمی‌شود و تکرار و تقلید از ویژگیهای اوست. همین امر موجب شده است که او انبوهی از ابیات یا مصراعهای معروف عرب را در قصاید خود تضمین کند. از آنجا که این شیوه در آثار او فراوان بوده و او نیز به نیکی از عهدهٔ این کار برمی‌آمده، ثعالبی، ۱۱ صفحه از جنگ خود را به تضمینهای او اختصاص داده است.

ابوبکر خوارزمی اساساً به یاری صنایع ادبی و محفوظات بسیار، بر استواری اشعار خویش افزوده است و به همین جهت، شعر او بیشتر به ظرافت گوییهای متصنع و نکته‌پردازیهای پرتکلف آکنده است تا به الفاظ و تعابیر کهن و بیابانی. با اینهمه گاه در مراثی او احساس می‌شود که شاعر خواسته است حال و هوای پر وقار و پرفخامت قصاید بزرگ سوگ را تجدید کند (نک: ثعالبی، یتیمة، ۲۲۸/۴: رثای ابوسعید)، اما ملاحظه می‌شود که مرثیهٔ رکن الدولهٔ دیلمی (همان، ۲۲۶/۴) هم از معانی نو تهی است و هم وزن طرب‌انگیز شعر، از اندوهناکی مضامین می‌کاهد.

ثعالبی البته فریب اینگونه اشعار را نخورده و با زیرکی تمام به برخی وصفهای نابجا یا معانی نامناسب که شعر ابوبکر را تباه کرده، اشاره نموده است (همان، ۲۲۱/۴ ـ ۲۲۲). همهٔ شیرینی شعر ابوبکر، در نکته‌های کوتاه اوست که ثعالبی، بخشی از آنها را یک جا گرد آورده است (همان، ۲۰۹/۴ ـ ۲۱۲). این قطعات که خود نمودار شعر مردی شهرنشین و فرهیخته است، اگرچه ارجمندی و صداقت شعر واقعی را ندارد، باز نشان می‌دهد که ابوبکر در صناعات ادبی دستی تمام داشته و انبوهی شعر و مثل حفظ کرده بوده است. قدرت او در یافتن و به کار بردن تشبیهات ظریف موجب شده است که بسیاری از نویسندگان به ابیات و قطعات او استشهاد کنند (همو، *التمثیل*، ۲۳۲؛ حصری، ۳۹۹۱؛ جرجانی، ۱۱۶؛ ابن خلکان، ۴۰۱/۴؛ صفدی، همان، ۱۹۳/۳).

می‌توان گفت که ابوبکر زبان مادری خود فارسی را نیک می‌دانسته است. در قطعه‌ای که یاقوت (*بلدان*، ۹۹۳/۴) آورده، هر ۶ قافیهٔ آن، کلمات فارسی است (دستبند، جهنبند، درند، خردمند، دردمنـد، چند) و او خود در پایان اشاره می‌کند که این شعر را از باب مزاح سروده است، اما از اینگونه «فارسیات» ابونواسی که بگذریم، کمتر اثری از فرهنگ فارسی او در اشعارش می‌توان یافت. تنها جایی که شاید بتوان از این تأثیر سخن گفت، اشعاری است که در مدح دیلمیان سروده و در آنجا پادشاهان آل بویه را با بهرام (ثعالبی، یتیمة، ۲۲۳/۴)، ابرویز بن هرمز (همانجا) وارد شیر (همان، ۲۲۴/۴) قیاس کرده، یا آنان را «قمر الدیوان» خوانده و تاجشان را یادآور تاج کهن پنداشته. کلمهٔ فارسی دیگری که در شعر او به کرّات آمده، کلمهٔ «دست» به معنی بارگاه و مسند امیران و شاهان است (همان، ۲۱۸/۴، ۲۲۴)، اما می‌دانیم که این کلمه، پیش از او به همین معنی و نیز به معانی متعدد دیگر چون لباس، دست در بازی و ... در اشعار کهن‌تر معروف بوده است.

ابوبکر از سرودن شعرهای «سخیف» شرم‌انگیز هم روی گردان نبود (نک: ثعالبی، همان، ۲۳۲/۴). این بی پردگی موجب می‌شد که به آسانی بتواند هر که را با او جفایی روا می‌داشت، با سخنان زهرآلود هجو کند.

می‌دانیم که شاعر به سبب زودرنجی و حساسیت، عاقبت همهٔ ممدوحان خود، حتی بلعمی و صاحب بن عباد را به باد هجا گرفت. آن بی‌پردگی و هرزه‌درایی البته موجب شد که وی از استعمال الفاظ درشت در حق این بزرگان نیز خودداری نکند.

اما همهٔ شهرت ابوبکر، نه به شعر که به رسائل اوست. وی اگرچه در مقابل نثر دیگر بزرگان، شیوهٔ خویش را ترسل می‌خواند (نک: ص ۱۳۱) و مدعی است که به اختصار می‌گراید (ص ۲۶)، اما در واقع نثرش متکلف (دنبالهٔ شیوهٔ ابن عمید از سدهٔ ۳ ق) است و تکرار و اطناب از خصوصیات آن است. برخی کوشیده‌اند این اطناب و تکرار را توجیه کرده، علت آن را جنبهٔ تعلیماتی آن رسائل بدانند. با اینهمه سجع کوتاه و آهنگین، کلامش را به نظمی موزون شبیه‌تر می‌سازد.

رسائل او، به صورت «اخوانیات»، در همان موضوعات معروف شعر یعنی مدح، هجا، رثا، تسلیت، تهنیت و شکر و گلـه ... و غالباً خطاب به امیر، وزیر، قاضی، شاگرد، فقیه و... نگارش یافته است که در مجموع از بارزترین نمونه‌های نثر ادبی سدهٔ ۴ ق محسوب می‌شود. استفاده از صنایع بدیعی چون جناس، طباق، استعاره و به کارگیری تشبیهات دل‌نشین، تضمین آیات قرآنی و ادعیه (ص ۱۲، ۲۶، جم) و نیز اشعار قدما (ص ۱۳، ۱۴، جم)، چندان وسیع است که او خود مکتوباتش را ترکیبی از آثار گذشتگان می‌نامد (ص ۴۹). وی پیوسته الفاظ فصیح و استوار عربی را حتی درطنز و فکاهه (ص ۳۰، ۱۱۱) به کار برده است و گویی می‌کوشیده از واژگان غریب و نامأنوس پرهیز کند (نک: ضیف، ۲۳۳ ـ ۲۳۸؛ طه، ۳۷۸ ـ ۳۸۱؛ شکعه، ۱۰۰).

آثار ابوبکر خوارزمی علاوه بر اعتبار ادبی، از آنجا که وی سفرهای بسیار کرده و در بارگاه بسیاری از شاهان، امیران و وزیران خرد و کلان ایران زیسته، می‌تواند از جنبه‌های تاریخی و اجتماعی نیز سودمند باشد. شایدمهم‌ترین اطلاعاتی که در این آثار بتوان یافت، دراین موضوعات باشد: نامهٔ مشهور او به شیعیان نیشابور (نک: صفدی، *تمام المتون*، ۲۱۲ ـ ۲۱۳؛ تهرانی، ۳۴۰ ـ ۳۴۹؛ ضیف، ۲۳۳؛ مبارک، ۳۳۶ ـ ۳۳۷)، مدح مؤیدالدولهٔ دیلمی (نک: جرفادقانی، ۶۴، ۶۸ ـ ۶۹، ۸۷، جم)، تعریضی به ضعف خلفا (ثعالبی، یتیمة، ۲۳۰/۴؛ نسوی، ۱۸۲؛ متز، ۱۶۶/۱)، وصف ظلم ظالم و ستمهایی که بر مردم شـده (ابـوبکر، ۱۳۸) و نیز ذکر آداب و رسوم و اخلاقیات مردم‌زمان، چون ناپسند دانستن ازدواج بیوه زنان (همو، ۲۱۳ ـ ۲۱۴)، اظهار کراهت از فرزند دختر (همو، ۳۰ ـ ۳۱، ۷۸ ـ ۷۹)، اشاره به جشنهای باستانی ایران چون مهرگان و نوروز (همو، ۲۷، ۹۳، جم).

آثـار:

۱. *رسائل* یا *دیوان رسائل* ابوبکر خوارزمی. این اثر بارها به چاپ رسیده است از جمله: استانبول (۱۲۷۹ ق)، بولاق (۱۲۹۷ق) و بمبئی (۱۳۰۱ق). رسالهٔ نود و ششم این مجموعه که به شیعیان نیشابور نوشته شده، جداگانه با عنوان *من ادب التشیع بالخوارزم* و به کوشش و شرح صادق آئینه وند در تهران (۱۳۶۵ ش) به چاپ رسیده است، همو ترجمهٔ فارسی این رساله را با نام *ادبیات انقلاب درشیعه*، در تهران (۱۳۵۹ و ۱۳۶۲ ش) به چاپ رسانده است.

۲. *دیوان شعر*. براون در «فهرست نسخ خطی دانشگاه کمبریج» نسخه‌ای را (شم R۱۳/۲۴) به عنوان *دیوان* ابوبکر خوارزمی معرفی نموده است (ص 87) و پس از او بروکلمان و سزگین نیز به معرفی این نسخه پرداخته‌اند (GAL, S, I/150; GAS, II/635-636)، اما این نسخه نه تنها از لحاظ سبک شعری و تطابق زمانی نمی‌تواند به ابوبکر خوارزمی منتسب باشد، بلکه در آغاز و انجام آن نام سرایندهٔ *دیوان* یعنی شیخ محمد بکری آمده است و در متن آن نیز دو بار از سال ۹۵۷ ق و حضور شاعر در مدینه و سرودن قصیده در حرم پیامبر (ص) سخن گفته شده است (نک: بکری، جم). بدین ترتیب انتساب آن *دیوان* به

ابوبکر خوارزمی درست نیست و آنچه از اشعار ابوبکر بر جای مانده، ظاهراً همان قریب ۵۰۰ بیتی است که ثعالبی در *یتیمة الدهر* گردآورده است.

آثار یافت نشده: *شرح دیوان المتنبی*. امروزه نسخه‌ای از این کتاب در دست نیست، اما بدیعی (ص ۲۶۹) به وجود این اثر تصریح کرده است. این شرح که ظاهراً شرحی لغوی بوده، مورد استناد شارحان بعدی *دیوان* از جمله واحدی (ص ۱۲۲، ۱۸۴، جم) قرار گرفته است. همچنین در کتاب *التبیان فی شرح الدیوان (دیوان ابی الطیب المتنبی)* منسوب به ابوالبقاء عکبری (ه م) از شرح ابوبکر به عنوان یکی از مآخذ آن نام برده شده و بارها به مطالب وی استناد شده است (*التبیان*، ۲۱/۱، ۷۸، جم)؛ کتابی نیز با نام *مفید العلوم و مبید الهموم* که چندین بار در مصر و سوریه نیز به چاپ رسیده، به شخصی به نام ابوبکر خوارزمی منسوب است، اما عباس اقبال نخستین بار در ۱۹۳۸ م در یادداشتی بر یکی از نسخه‌های چاپی *المکارم والمفاخر* (بخشی از کتاب *مفید العلوم* که به طور مستقل و توسط عزت عطار در قاهره، ۱۳۵۴ ق، چاپ شده است)، با استناد به اینکه سبک نگارش این کتاب و در نتیجه کتاب *المکارم* با سبک ابوبکر خوارزمی تفاوت فاحش دارد و نیز چون در اثنای کتاب از حسن صباح (د ۵۱۸ ق) سخن به میان آمده است (نک: قزوینی، ۸۹)، انتساب آن را به ابوبکر خوارزمی نادرست دانسته است. در ۱۹۸۵ م نظر اقبال تأیید شد و محمد عبدالقادر عطا پس از بررسی ۴ نسخهٔ خطی کتاب، آن را به نام زکریای قزوینی به چاپ رساند (عطا، ۶).

مآخذ: آلوسی، محمود شکری، *بلوغ الارب*، به کوشش محمد بهجة الاثری، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۶ ـ ۱۳۵۷ق؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، الدارالعربیةللکتاب؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الانساب المتفقة*، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ابوبکر خوارزمی، محمد بن عباس، *رسائل*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابوحیان توحیدی، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، دمشق، ۱۹۶۵م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م؛ بدیع الزمان همدانی، «رسائل»، *کشف المعانی و البیان عن رسائل بدیع الزمان* ابراهیم احدب، بیروت، مطبعة کاتولیکیة؛ بدیعی، یوسف، *الصبح المنبی*، به کوشش مصطفی سقاً و دیگران، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳؛ بکری، شیخ محمد، *دیوان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج، شـ R۱۳/۲۴؛ بلاشر، رژیس، *ابوالطیب المتنبی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ *التبیان فی شرح الدیوان (دیوان ابی الطیب المتنبی)*، منسوب به ابوالبقاء عکبری، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دارالمعرفة؛ تهرانی، ابوالفضل، *شفاء الصدور*، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ ثعالبی، *التمثیل و المحاضرة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *ثمار القلوب*، قاهره، مطبعة الظاهر؛ همو، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ همو، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۷ ق؛ جرجانی، عبدالقاهر، *اسرار البلاغة*، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حسن، حسن ابراهیم، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام* (حوادث و وفیات ۳۸۱ ـ ۴۰۰ ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴م؛ شکعه، مصطفی، *بدیع الزمان الهمدانی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ شوشتری، سید نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شیخ بهائی، محمدبن حسین، *الکشکول*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة*، بغداد، شرکة النشر والطباعة؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *تمام المتون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م؛ صنعانی، یوسف بن یحیی، *نسمة السحر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ضیف، شوقی، *الفن و مذاهبه فی النثر العربی*، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ طه، هند حسین، *الادب العربی فی اقلیم خوارزم*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ عطا، محمد عبدالقادر، مقدمه بر *مفید العلوم* (نک: هم، قزوینی)؛ قزوینی، زکریا بن مفید، *مفید العلوم و مبید الهموم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۹۳۱م؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریدة، بیروت، دارالکتاب العربی؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، *تعلیقات نقض*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نسوی، محمد بن احمد، *سیرة السلطان جلال‌الدین منکبرنی*، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ واحدی، علی‌بن احمد، *شرح دیوان ابی‌الطیب المتنبی*، به کوشش فریدریش دیتریشی، برلین، ۱۸۶۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
Browne; EI[2]; GAL, S; GAS.

مریم صادقی

اَبوبَکْرْ رَبیعِ بْنِ اَحْمَدِ اَخَوَیْنیِ بُخاری، نک: اخوینی بخاری.

اَبوبَکْرِ رَقّی، محمدبن خلیل، پزشک معروف سدهٔ ۴ ق/۱۰م. از زندگی و تولد او، جز آنکه در رقّه (ظاهراً شهری واقع در سوریهٔ کنونی) زاده شد، اطلاعی در دست نیست. وی را پزشکی دانشمند و آگاه به اصول و فروع طب و انواع معالجات شمرده‌اند (ابن ابی‌اصیبعه، ۳۳۴/۱). عبیدالله‌بن‌جبرئیل (ابن بختیشوع) ازمی‌خواری او به هنگام تألیف و تفسیر کتب طبی سخن گفته و آورده است: من کسی را دیده‌ام که به هنگام سرودن شعر، شراب فراهم می‌آورد و آن را می‌نوشید و آنگاه به سرودن می‌پرداخت (همانجا؛ نک: لکلرک، I/377). برخی قول عبیدالله را حمل بر بخل و حسد وی کرده‌اند (*نامهٔ دانشوران*، ۳۲۳/۱).

آثار: او اولین کسی است که *مسائل* حنین‌بن اسحق را در کتابی به نام *شرح مسائل حنین بن اسحق* شرح و تفسیر کرده و در ۳۳۰ ق/ ۹۴۲م آن را به پایان برده است (ابن ابی‌اصیبعه، همانجا؛ بغدادی، ۳۶/۲). فهرست‌نگاران معاصر به این اثر اشاره نکرده‌اند. همچنین رسالهٔ دیگری در منافع تریاق فاروق به او نسبت داده‌اند (*نامهٔ دانشوران*، همانجا).

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره،

۱۸۸۲م؛ بغدادی، هدیه؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، ۱۳۲۶ ق؛ نیز:
Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876.
ابوالحسن دیانت

اَبوبَکْرِ زُبِیْدی، نک‌: زبیدی.

اَبوبَکْرِ سِجِسْتانی، محمدبن عزیر (د ح ۳۳۰ ق/ ۹۴۲م)، مفسر، ادیب و مؤلف در زمینهٔ غریب القرآن. برخی چون دارقطنی (د ۳۸۵ ق) و خطیب بغدادی او را محمدبن «عزیز» خوانده‌اند (نک‌: ابن نقطه، ۷/۷). اکثر قریب به اتفاق منابع در نام و نسب او به «محمدبن عزیر» بسنده کرده‌اند، ولی در مواردی محمدبن عزیر بن اعین (نک‌: ابن قاضی شهبه، ۱۸۹)، محمدبن عمر بن احمد (نک‌: برچ، شم 522؛ قس: ورهووه، 260) و محمدبن عمربن‌احمدبن‌عزیر (ظاهریه، ۴۰۸؛ *بانکیپور*، 174/(2)TS, I/590; XVIII) نیز ضبط شده است.

دربارهٔ زندگی وی تقریباً چیزی دانسته نیست. از نسبت سجستانی چنین برمی‌آید که اصل او از سیستان بوده و در بغداد می‌زیسته است. به گفتهٔ ذهبی: «وی تا حدود ۳۳۰ ق در قید حیات بوده، اما ابن نجار دربارهٔ تاریخ درگذشت او سکوت کرده است» (۲۱۶/۱۵، ۲۱۷). بر اساس گفتهٔ ابن خالویه (نک‌: ابن خیر، ۶۴) وفات ابوبکر سجستانی پیش از ابوبکر محمدبن قاسم انباری (نک‌: ﻫ د، ابن انباری) یعنی پیش از ۳۲۸ ق واقع شده است. از این رو استنباط ابن شاکر (۳۰۶/۱۰) و در پی او بسیاری از متأخران و حتی معاصران که ۳۳۰ ق را سال قطعی وفات او تلقی کرده‌اند، قابل تردید است.

دربارهٔ مشایخ وی گزارشی در دست نیست. تنها می‌دانیم که او در تألیف غریب *القرآن* از ارشادات ابن انباری سود برده و ابن خالویه او را از شاگردان وی شمرده است (نک‌: ابن انباری، ۲۱۶؛ ابن خیر، ۶۳). از راویان ابوبکر سجستانی تنها سه تن را می‌شناسیم که *غریب القرآن* را از او روایت کرده‌اند: ابواحمد عبدالله بن حسین بن حسنون سامری (همو، ۶۲؛ ابن انباری، همانجا؛ علامهٔ حلی، ۷۲-۷۳)، ابوعمرو عثمان بن احمدبن سمعان رزاز (ابن خیر، ۶۱-۶۳، ۳۶۹؛ سمعانی، ۲۹۰/۹؛ ذهبی، ۲۱۶/۱۵)، ابوعبدالله عبیدالله بن محمدابن بطهٔ عُکبری (ابن خیر، ۶۳؛ ذهبی، همانجا)، ولی بنا به گفتهٔ ابن خالویه (ابن خیر، همانجا) نه این سه تن و نه دیگری کتاب را مستقیماً از مؤلف استماع نکرده‌اند.

تنها اثری که از ابوبکر سجستانی می‌شناسیم کتاب *غریب القرآن* اوست که در برخی نسخ *نزهة القلوب* نامیده شده است (مثلاً نک‌: ابن خیر، ۶۱؛ حتی، شم 1189). ریو (ص 77) احتمال داده که *نزهة القلوب* عنوانی متأخر برای کتاب بوده باشد. مؤلف در این اثر به شیوه‌ای لغوی-روایی، الفاظ غریب قرآن را شرح کرده و برخلاف روش معمول معجم‌نویسان عرب، کلمات را بدون رعایت ریشهٔ کلمه برپایهٔ حروف تهجّی مرتب کرده و حرکات سه گانه را با ترتیب فتحه، ضمه و کسره آورده است (مثلاً أَنْذَرْتَهُمْ، أَنْداداً،...). گفته شده تألیف این کتاب بیش از ۱۵ سال به طول انجامیده و گویا ثمرهٔ زندگی سجستانی بوده است (نک‌: ابن انباری، ۲۱۵-۲۱۶؛ ابن خیر، ۶۳).

غریب القرآن از همان سدهٔ ۴ ق به عنوان اثری معتبر در این رشته به شمار آمده (نک‌: ابن ندیم، ۳۷) و از آن پس نیز همواره یکی از نام‌آورترین آثار در این زمینه بوده است (نک‌: زرکشی، ۲۹۱/۱؛ سیوطی، ۳/۲). این کتاب بارها از جمله در ۱۳۵۵ ق در قاهره به چاپ رسیده است. چندین نسخهٔ خطی مربوط به سدهٔ ۵ ق از این کتاب در لندن، تاشکند و دوبلین موجود است (نک‌: ریو، شم 130؛ سیمنوف، شم 2927؛ آربری، شم 3009). این کتاب توسط مالک بن عبدالرحمن بن مُرَحّل سبتی به نظم کشیده شده (نک‌: ابن جابر، ۱۴۰) و به وسیلهٔ محمدسعیدبن پیرعثمان رومی با عنوان *رغائب الفرقان* به ترکی ترجمه شده است (بغدادی، ۵۷۵/۱). فخرالدین طریحی آن را به ترتیب معمول معاجم عربی درآورده و زوائدی بر آن افزوده که با عنوان *تفسیر غریب القرآن* به کوشش محمدکاظم طریحی در ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م در نجف به چاپ رسیده است. همچنین تحریری از *غریب القرآن* بر اساس ترتیب سوره‌ها و آیه‌ها به همراه زوائدی در هامش *قرآن کریم* به تصحیح عبدالحلیم بسیونی توسط کتابخانهٔ سعیدیه در قاهره چاپ شده است.

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جابر و ادی آشی، محمد، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن عیاض، نجف، مطبعة النعمان؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن نقطه، محمدبن عبدالغنی، «الاستدراک»، همراه با *الاکمال* ابن ماکولا، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ زرکشی، محمدبن عبدالله، *البرهان*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۲م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ ظاهریه، خطی (علوم قرآنی)، حسن؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبیرة»، *بحارالانوار* مجلسی، ج ۱۰۴، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ نیز:
Arberry; *Bankipore*; Hitti, Ph. k. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection*, Princeton, 1938; *Pertsch*; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Semenov, A. A., *Sobranie vostochnykh Rukopiseĭ Akademii Nauk Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1957; TS; *Voorhoeve*.
احمد پاکتچی

اَبوبَکْرِ صولیِ شَطْرَنْجی، نک‌: صولی.

اَبوبَکْرِ طَمِسْتانی، از عرفای مشهور سدهٔ ۴ ق (د پس از ۳۴۰ ق/ ۹۵۱ م). از تاریخ تولد و نام کامل او اطلاعی نداریم. فقط می‌دانیم که در طمستان (نک‌: *حدود العالم*، ۱۳۴: تمستان)، شهر کوچکی در چهار فرسخی فسا، به دنیا آمد. وی از شاگردان شبلی بود و نزد او احترام و منزلت خاصی داشت. در فارس با ابراهیم دباغ و سایر مشایخ آن دیار مصاحبت کرده و مورد تکریم آنان بوده است (سلمی، ۴۷۱؛ انصاری، ۴۳۶ - ۴۳۷؛ جامی، ۱۹۰). به گفتهٔ روزبهان بقلی وی «صاحب آیات و کرامات بود. اسرار سکر و محبت بدو غالب بود. در

عبارت و شطح چنان بود که در پارس کس قوت سخن شنیدن او نداشت» (ص ۴۳؛ نیز نک‍: عبداللطیف، ۳۰۰). سخنان شطح آمیز او سبب شد که مشایخ فارس از بیم آنکه مبادا به او آسیبی رسد، صلاح چنان دیدند که وی به خراسان رود (همانجاها؛ جامی، همانجا) و ظاهراً این مهاجرت در اواخر زندگی او صورت گرفته است. وی در این سفر مدت کوتاهی در اصفهان بودو سپس به نیشابور رفت (ابونعیم، ۳۸۲/۱۰) و در این شهر گوشه‌گیری اختیار کرد و روزگار را به انزوا می‌گذرانید (*نامهٔ دانشوران*، ۳۰۴/۷).

وی همانند سهل تُستری و جنید می‌کوشید تا پیوندهای استواری میان تصوف و تسنن برقرار کند (شیبی، ۶۲) و در این‌باره می‌گوید: «راه پیداست و کتاب و سنت در میان ماست و فضل صحابه معلوم است از آنک سابق بودند به هجرت و صحبت رسول (ص) و هر که از ما صحبت کتاب و سنت کند و خویشتن و خلق را بشناسد و به دل با خدای هجرت کند او صادق و مصیب بود» (ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، ۸۱؛ نیز نک‍: قشیری، ۴۲۳؛ سلمی، ۴۷۳؛ ابونعیم، همانجا).

ابوبکر طمستانی صاحب تألیفی نبود و منابع نوشته‌ای را به او نسبت نداده‌اند، لیکن سخنان وی که بیانگر افکار عرفانی اوست، در اغلب کتابهای متصوفه آمده است (نک‍: سلمی، انصاری، همانجاها). روزبهان بقلی نیز بعضی از اقوال او را در شمار شطحیات آورده و در کتاب خود شرح کرده است (ص ۳۲۸ ـ ۳۳۱).

ابوبکر در نیشابور وفات یافت و در قبرستان حیرهٔ آن شهر مدفون شد (حاکم، ۱۶۱؛ سلمی، ۴۷۱؛ قشیری، ۲۶۱، ۴۲۳). به گفتهٔ برخی از منابع، تاریخ درگذشت او ۳۴۰ ق بوده است (ابونعیم، انصاری، همانجاها؛ حمدالله، ۶۵۴؛ فصیح، ۶۳).

پس از مرگ وی یکی از مریدانش به نام ابوبکر صیدلانی، به قشیری گفته است که چندین بار سنگی برای گور ابوبکر طمستانی در قبرستان حیره، آماده کردم و نام او را بر آن کندم، ولی هربار آن را می‌کندند و می‌بردند، درحالی که سنگ هیچ قبر دیگری را نمی‌بردند. در شگفت ماندم و چگونگی حال را به استاد ابوعلی دقاق گفتم. وی گفت که آن مرد در دنیا گمنامی اختیار کرده بود و تو می‌خواهی که با سنگ قبر او را مشهور گردانی و خداوند می‌خواهد که او همچنانکه خود می‌خواست در میان مردم پوشیده باشد (قشیری، ۲۶۱). قابل توجه است که عطار هیچ‌گونه ذکری از ابوبکر طمستانی نیاورده و بیشتر اقوال او را به ابوبکر صیدلانی نسبت داده است و حتیٰ همین داستان را هم به سنگ قبر ابوبکر صیدلانی مربوط ساخته است (ص ۷۲۰ ـ ۷۲۲). آمیخته شدن اقوال این دو شخصیت بعد از عطار در آثار مؤلفان دیگر هم دیده می‌شود (نک‍: جامی، ۱۸۴؛ معصومعلی شاه، ۴۷۰/۲). در *نامهٔ دانشوران* آنچه در *تذکرة الاولیاء* عطار دربارهٔ ابوبکر صیدلانی آمده، کلاً در احوال ابوبکر طمستانی نقل و *تذکرة الاولیاء* نیز به عنوان مأخذ ذکر شده است و بدین سان *نامهٔ دانشوران* (همانجا) اشتباهی را که عطار مرتکب شده، اصلاح کرده است.

مآخذ: ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیة*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *تاریخ نیشابور*، تلخیص خلیفهٔ نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ سلمی، محمدبن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش نورالدین شریبه، حلب، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ شیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ عبداللطیف بن صدرالدین، «روح الجنان فی سیرة الشیخ روز بهان»، *روزبهان نامه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ عطار نیشابوری، محمد، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فصیح خوافی، احمدبن جلال الدین، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، دمشق، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ معصومعلی شاه، محمد معصوم شیرازی، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، ۱۳۷۹ ق.

غلامعلی آریا

اَبوبَکرِ طوسیِ حِیدَری، از صوفیان هند در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م. از اوایل زندگانی او اطلاعی در دست نیست. قدیم‌ترین مأخذ ما دربارهٔ احوال او *سیرالاولیاء* است که در ضمن شرح احوال شیخ جمال‌الدین هانسوی به‌او هم اشاره‌ای شده است (میرخرد، ۱۹۱ ـ ۱۹۲). شیخ جمال‌الدین هانسوی ــ از بزرگان مشایخ چِشتیه ــ با شیخ ابوبکر طوسی دوستی داشت و به‌او لقب «باز سپید» داده بود (همو، ۱۹۱؛ جمالی، ۶۷). ابوبکر طوسی در دهلی، کنار رودخانهٔ جمنا، خانقاهی تأسیس کرده بود که به‌گفتهٔ جمالی، قبلاً در محل آن بتخانه‌ای بوده و او بتخانه را خراب کرده و به‌جای آن تکیه‌ای ساخته بود (همانجا). هرگاه که شیخ جمال‌الدین هانسوی از پنجاب برای زیارت شیخ قطب‌الدین بختیار به‌دهلی می‌آمد، در خانقاه ابوبکر طوسی فرود می‌آمد و در آنجا مجالس ذکر و سماع ترتیب می‌دادند. شیخ نظام‌الدین اولیاء نیز در این مجالس حاضر می‌شد (نک‍: محدث دهلوی، ۷۳).

دربارهٔ مشایخ و مریدان و سخنان ابوبکر طوسی چیزی نمی‌دانیم. در برخی از منابع به‌او نسبت حیدری داده‌اند، ولی علت این نسبت روشن نیست. در مجموعهٔ ملفوظات شیخ نظام‌الدین اولیاء (سجزی، ۱۹ ـ ۲۰) و در *سفرنامهٔ* ابن بطوطه (۴۴۱/۱ ـ ۴۴۲) حیدریان همچون قلندرانی وصف شده‌اند که حلقه‌های آهنین بر گردن و دیگر اندامهای خود می‌انداختند و به‌کارهای خارق‌العاده می‌پرداختند، لیکن از ابوبکر طوسی در این مورد نامی برده نشده است. مؤلف *سیرالاولیاء* هم گرچه او را حیدری نامیده است، اما اضافه می‌کند که وی مانند یک فرد حیدری رفتار نمی‌کرد (میرخرد، ۱۹۱). شیخ حامد جمالی (نیمهٔ اول سدهٔ ۱۰ ق)، ابوبکر طوسی را در شمار قلندران آورده و شرحی از اعمال قلندران حیدری را ذکر کرده و به‌او نسبت داده است، اما در پایان آن گفته: فاما قلندری اهل معنی بود، پنج وقت نماز به‌جماعت می‌گزارد (ص ۶۷). در تذکره‌ها آمده است که وی با صوفی دیگری

موسوم به‌شیخ نورالدین مشهور به«ملک یار پران» از سلسلهٔ اسحاقیه، منسوب به‌ابواسحاق کازرونی، منازعه داشت، زیرا شیخ در نزدیکی محلی که ابوبکر آن را خاص خود می‌دانست، خانقاهی تأسیس کرده بود. ابوبکر از او خواست که در این باب از سلطان اجازهٔ کتبی بیاورد. گفته‌اند که شیخ نورالدین با چنان سرعتی اجازه‌نامه را کسب کرد که ابوبکر در شگفت ماند و به‌او «پران» لقب داد (همو، ۶۷ ـ ۶۸؛ نیز نک: محدث دهلوی، همانجا؛ رضوی، I/308). به‌گفتهٔ مورخ معروف ضیاءالدین برنی در *تاریخ فیروزشاهی* (نک: همو، I/309) و محدث دهلوی در *اخبار الاخیار* (همانجا)، ابوبکر طوسی به‌نوعی در قتل یکی از صوفیه، به‌نام «سیدی مولا» که به‌شرکت در توطئه‌ای برای قتل سلطان جلال‌الدین خلجی متهم بوده، دخالت داشته است.

سال وفات او نیز چون سال ولادتش بر ما معلوم نیست. آرامگاه وی در کنار شهر دهلی، مشرف بر رودخانهٔ جمنا و ظاهراً در همانجایی است که سابقاً خانقاه او بوده است.

مآخذ: ابن بطوطه، محمدبن عبدالله، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ جمالی، حامد بن فضل الله، *سیرالعارفین*، دهلی، ۱۳۱۱ ق؛ سجزی، امیرحسن، *فوائد الفؤاد*، لکهنو، ۱۳۰۲ ق؛ محدث دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، دهلی، ۱۲۸۰ ق؛ میرخرد، محمدبن مبارک، *سیرالاولیاء*، لاهور، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:
Rizvi, S. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.

غلامعلی آریا

اَبوبَکْرِ طِهْرانی، دیوانی و مورخ دربار ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو در سدهٔ ۹ ق/۱۵ م. به رغم شهرت او، از تاریخ تولد، آغاز زندگی و به‌ویژه دانش‌اندوزی وی چیزی نمی‌دانیم. آنچه از شرح احوالش به‌دست می‌آید، برگرفته از جای جای کتاب *دیار بکریهٔ* اوست و عجالتاً مأخذ دیگری در دست نداریم تا بتوانیم کتاب *دیار بکریه* را با آن بسنجیم و نکات تاریک زندگانی او را روشن سازیم. او در آغاز کتاب (۴/۱) خود را «ابوبکر الطهرانی الاصفهانی» نامیده است، از این‌رو وی بایستی در طهران یکی از روستاهای اصفهان به دنیا آمده باشد. این روستا بنا بر روایت یاقوت (۵۶۵/۳) خاستگاه گروهی از محدثان بوده است.

ابوبکر نخستین‌بار هنگام‌مرگ شاهرخ تیموری (۲۵ذیحجهٔ ۸۵۰ ق/ ۱۳ مارس ۱۴۴۷ م) از خود سخن می‌گوید. وی در آن زمان در اردوی شاهرخ در ری به سر می‌برده است (ابوبکر، ۲۹۰/۲، ۲۹۲). در ۸۵۵ ق /۱۴۵۱ م که سلطان محمد بن بایسنقر به دستور برادرش بابر میرزا در خراسان کشته شد، ابوبکر طهرانی در اصفهان بوده است (همو، ۳۲۴/۲ ـ ۳۲۵؛ قس: سومر، I/9). هنگامی که اصفهان به دست جهانشاه قراقویونلو (ه م) افتاد و فرزندش محمدی میرزا را به حکومت آنجا برگماشت (ابوبکر، ۳۲۸/۲)، ابوبکر به وی پیوست و در دیوان او به کار پرداخت (سومر، همانجا). ابوبکر در سالهای ۸۶۱ و ۸۶۲ ق/۱۴۵۷ و ۱۴۵۸ م که محمدی میرزا و جهانشاه (مق ۸۷۲ ق /۱۴۶۷ م) عازم فتح دامغان (ابوبکر، ۳۴۳/۲ ـ ۳۴۶) و خراسان (همو، ۳۴۷/۲ به بعد) بودند، در این لشکرکشیها همراه آنان بود و عهدنامهٔ صلحی که بین جهانشاه و سلطان ابوسعید در اواخر همان سال به امضا رسید، به‌وسیلهٔ او نوشته شد (همو، ۳۵۵/۲)؛ اما معلوم نیست که در ۸۷۱ ق در جنگ جهانشاه و اوزون حسن (ه م) که به پیروزی اوزون حسن انجامید (همو، ۴۰۷/۲ به بعد)، ابوبکر همراه جهانشاه بوده است یا نه؟ تنها می‌دانیم که وی در ۸۷۳ ق، به هنگام نبرد اوزون حسن با ابوسعید تیموری، در قزوین اقامت داشته است، اما علت ماندگاری او در آنجا روشن نیست (سومر، I/13).

ابوبکر هنگامی که در قزوین بود، با مولانا شمس‌الدین یکی از سفیران سیدی علی بیگ، حاکم شیراز که برای ابراز فرمانبرداری از سلطان ابوسعید عازم اردبیل بود، ملاقات کرد و چون بر آن بود که سپاهیان ابوسعید از سلطان آق‌قویونلو شکست خواهند خورد، وی را از ادامهٔ سفر بازداشت. چندی نگذشت که خبر کشته شدن ابوسعید و پراکندگی سپاه او شنیده شد (نک: ابوبکر، ۵۱۶/۲ ـ ۵۱۸). اوزون حسن پس از شکست ابوسعید به اردبیل آمد و ابوبکر را از قزوین به دربار خویش فراخواند و او نیز در شوال ۸۷۳/ آوریل ۱۴۶۹ به اردوگاه اوزون حسن در اردبیل پیوست و از مقربان او گشت (سومر، همانجا). این دعوت نشان می‌دهد که فرمانروای آق‌قویونلو چهره‌های برجسته را ارج می‌نهاده است. در حقیقت ابوبکر از نخستین شخصیتهایی بود که مورد اعتماد اوزون حسن قرار گرفت (همو، I/13-14). در *تاریخ ایلچی* آمده است: «مولانا ابوبکر طهرانی و قاضی مسیح‌الدین عیسی [مصلح الدین علی] ساوجی و امیر ظهیرالدین ابراهیم شاه از جملهٔ مقربان درگاه بودند و مهمات رعایا و برایا و حوایج ایشان را همواره عرض می‌نمودند» (خورشاه، برگ ۹، سطرهای ۲۸ ـ ۲۹).

شغل اصلی ابوبکر در دربارهای ترکمانان منشیگری بوده است، هرچند روملو از او با عنوان قاضی یاد کرده (برای نمونه، نک: ۲۶۲، ۲۶۷، ۳۶۰، ۳۹۴، جم)، اما صحت این مطلب بعید می‌نماید، زیرا در کتاب *دیار بکریه* و منابع تاریخی دیگر به این نکته اشاره نشده است. ابوبکر چندی در مدرسهٔ غیاثیهٔ هرات (ابوبکر، ۳۵۲/۲ ـ ۳۵۳) و مدارس دیگر درس می‌گفته، امّا چنانکه خود در آغاز کتاب می‌گوید برای نوشتن تاریخش «مشاغل مذاکرات مدارس» را ترک کرده است (۸/۱).

در منابع به برخی از نوشته‌های ابوبکر اشاره شده است: در *جامع الانشاءِ* حسین هروی، منشوری از اوزون حسن آمده که به موجب آن حکومت خراسان به یادگار محمد میرزا سپرده شده و این منشور به قلم ابوبکر است (سومر، I/14، حاشیهٔ 9)، اما او خود به این نکته اشاره‌ای ندارد (سومر، همانجا). همچنین نامه‌ای به عربی از طرف اوزون حسن به قایتْبای سلطان مصر و نامهٔ دیگری به فارسی به پیراحمد قرامانی فرستاده شده که هر دو را او نوشته است (همو، I/15، حاشیهٔ 12). منشیگری او حتی در هندوستان نیز شهرت یافته بود و صدر جهان (ص ۱۷۵ ـ ۱۷۶) او را به دکن دعوت کرد، ولی ابوبکر نپذیرفت.

تاریخ درگذشت او همچون تولّدش دانسته نیست، اما می‌دانیم که در ۸۸۲ ق/۱۴۷۷ م، یعنی زمان مرگ اوزون حسن، زنده بوده است. در طوماری که بعدها توسط شیخ بهائی و شخصیتهای دیگر معاصر او امضا شده است، مهر ابوبکر طهرانی و جلال‌الدین دوانی (د ۹۰۸ ق /۱۵۰۲ م) و تاریخ ۸۸۶ دیده می‌شود (اوبن، 135، حاشیهٔ 3؛ برای متن کامل این نسخه که به گونه‌ای ناخوانا چاپ شده است، نک: بلاغی، ۱۸۰ ـ ۱۸۱). از این‌رو می‌توان احتمال داد که ابوبکر پس از این تاریخ درگذشته است.

از ابوبکر طهرانی اثری با عنوان کتاب *دیار بکریه* در دست است. این کتاب تنها تاریخی است که مستقلاً دربارهٔ ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو نوشته شده و به همین سبب از دیرباز شهرتی تمام داشته است. ابوبکر دربارهٔ نام کتاب گوید: «چون در سال هشتصد و هفتادوپنج هجری معظم امور مرتّبه درین کتاب محرّر و منقّح گشت و لفظ بکر هم در لقب محرر جزء ثانی و هم در اسم مملکتی که مولد و منشأ و محل ایالت حضرت صاحب قرانی [اوزون حسن] است، جزء ثانی واقع شده بود، موسوم شد به کتاب *دیار بکریه* که جمع آن از روی حساب [ابجد] هشتصدوهفتادوپنج است» (۸/۱).

ابوبکر قبل از فرمانروایی اوزون حسن بر آن بود که کتابی عامه‌پسند بنویسد که رویدادهای زمانه را دربرگیرد. وی اگرچه بدین کار موفق نشد (همو، ۵/۱ ـ ۶)، اما چندی بعد به فرمان اوزون حسن مأمور نوشتن تاریخ زندگی او شد (نک: همو، ۱۰/۱). از آنجا که کتاب *دیار بکریه* تنها تاریخ اختصاصی دربارهٔ آق قویونلوست، از ارزش بسزایی برخوردار است. مؤلف پس از مقدمهٔ کتاب، نسب اوزون حسن را با ۶۸ پشت به آدم (ع) می‌رساند (۱۱/۱ ـ ۳۰) و دربارهٔ هریک از آنان دانسته‌هایی به دست می‌دهد. این اطلاعات در مواردی به ویژه دربارهٔ پهلوان بیگ، ازدی بیگ و ادریس بیگ افسانه گونه است (نک: ۱۵/۱؛ قس: سومر، I/17). وی سپس به شرح زندگانی قراعثمان (د ۸۳۹ ق /۱۴۳۵ م) بنیادگذار دولت آق‌قویونلو می‌پردازد (۳۱/۱ ـ ۱۱۷). در واقع تاریخ این سلسله با شرح حال او آغاز می‌شود، اما مؤلف در نگارش این زندگی‌نامه، برخی از رویدادهایی را که موجب سرافکندگی این خاندان می‌شده، از آن جمله شکست قراعثمان از قرا یوسفِ قراقویونلو (د ۸۲۳ ق/۱۴۲۰ م) و پناهنده شدن او به نایب مملوکها در حلب و نیز حادثهٔ محاصرهٔ قراعثمان توسط بَرسبای، سلطان مملوک، درآمِد (۸۳۶ ق) و مجبور شدن او به صلح را نیاورده است. ابوبکر پس از آن رویدادهای بعد از مرگ قراعثمان و اخبار مربوط به فرزندان و نواده‌های او یعنی دورهٔ حمزه بیگ (د ۸۴۸ ق/۱۴۴۴ م) و جهانگیر بیگ (د ۸۷۴ ق/۱۴۶۹ م) را به شرح نوشته است (۱۱۸/۱ به بعد). بنابراین جزءِ اول کتاب با شرح شکست رستم ترخان فرمانده سپاه جهانشاه ـــ قدرتمندترین فرمانروای قراقویونلو ـــ به دست اوزون حسن در ۸۶۱ ق/۱۴۵۷ م به پایان می‌رسد (۲۶۳/۱ ـ ۲۸۱). جزءِ دوم این کتاب با بحثهای مهمی دربارهٔ حکمرانان جغتای و قراقویونلو آغاز می‌شود. ابوبکر در این جزء پس از ذکر مرگ شاهرخ، رویدادهای عراق، فارس، خراسان و ماوراءالنهر را به تفصیل بیان می‌کند. دربارهٔ جهانشاه، پس از بحث از فتح عراق و فارس و کرمان به دست او، از حملهٔ وی به خراسان و فرستادن پسرش پیربوداق به فارس و بغداد به گفت و گو می‌پردازد (۲۸۵/۲ ـ ۳۶۶). تاریخ حکومت اوزون حسن را با لشکرکشی او به گرجستان (۳۷۶/۲ به بعد) آغاز می‌کند و رویدادهای دوران فرمانروایی وی را تا ۸۷۶ ق/۱۴۷۱ م به شرح می‌آورد (نک: ۵۵۸/۲).

فاروق سومر در مقدمهٔ جلد اوّل کتاب *دیار بکریه* گمان برده است که کتاب ناقص است و آن را باید بر پایهٔ نوشته‌های حسن بیگ روملو منجم باشی تکمیل کرد (همانجا)، ولی همو پس از بررسی این مسأله در مقدمهٔ جلد دوم، احتمال ناقص بودن کتاب را با دلیلهایی رد کرده است (نک: II/9). می‌توان حدس زد که این کتاب بعد از ۸۷۵ق نوشته شده است، زیرا مؤلف از تولد یکی از پسران اوزون حسن به نام محمد بیگ یاد می‌کند که او را به سبب میمنت ولادتش اغورلو لقب داده‌اند (۱۶۳/۱) و هنگامی که وی با پدر به مخالفت برخاست، ملقب به اغورسیز (بدشگون) شد. از آنجا که قیام محمدبیگ برضد اوزون حسن در ۸۷۸ق بوده (روملو، ۵۴۵)، می‌توان چنین احتمال داد که کتاب *دیار بکریه* در همین سال نوشته شده باشد. ابوبکر با اینکه تا دورهٔ یعقوب بیگ (حک ۸۸۳ ـ ۸۹۶ق) فرزند اوزون حسن زنده بوده، اما تاریخ رویدادهای زندگی اوزون حسن را به پایان نرسانیده است. سبب این کار شاید این بوده باشد که وی نخواسته شکست هولناک مخدوم خود را از سلطان عثمانی ذکر کند (نوایی، ۲۵). مؤلف چون در سرزمین آق‌قویونلوها یعنی آناتولی شرقی زندگی نکرده بوده، مطالب پایانی کتاب خود را از روایاتی که اینجا و آنجا شنیده، گردآورده است (سومر، I/20). همراه با گزارشهای ارزشمند که در جای جای کتاب یاد شده، رویدادهایی که چندان ارزش تاریخی ندارد، نیز به تفصیل آمده است، مانند ذکر نام نوکران امیرانی که در جنگها شرکت داشتند، کارهایی که آنان می‌کردند و گفت‌وگو از نبرد اسبهای آنان (نک: ۲۱۶/۱ به بعد، نیز ۲۷۴/۱ـ۲۷۷، جم؛ قس: سومر، همانجا). بدون شک ذکر این مطالب ناشی از پیروی مؤلف از راوی آن اخبار است.

کتاب *دیار بکریه* کاملاً بی‌طرفانه نوشته نشده است، زیرا مؤلف رویدادهای مهمی را که امکان فراموش شدن آنها نبوده است (نک: سومر، همانجا)، گویا برای آنکه خدشه‌ای به شهرت آق‌قویونلو وارد نیاید، ذکر نکرده است. یکی دیگر از نقصهای این کتاب نیاوردن تاریخ رویدادهاست. مؤلف می‌توانست با اندک دقتی تاریخ رویدادها را معلوم کند، او حتی تاریخ وقایعی را که خود شاهد و ناظر آن بوده، نیاورده است. با اینهمه، کتاب حاوی مطالبی دربارهٔ دولتهای قراقویونلوها و جغتاییهاست که مؤلف بیشتر آنها را بر پایهٔ مشاهدات خویش نوشته‌است. و افزون بردانسته‌های باارزش دربارهٔ آق‌قویونلوها، اطلاعات دقیقی دربارهٔ قراقویونلوها، به ویژه اسکندر (د ۸۴۱ق /

۱۴۳۷م)، جهانشاه و حسنعلی به دست می‌دهد (سومر، I/21). در این کتاب همچنین دربارهٔ تشکیلات نظامی، سیاسی و اداری دولتهای قراقویونلو و آق‌قویونلو و نیز وضع قومی مردم آناتولی شرقی و جنوبی در سدهٔ ۹ق آگاهیهای سودمند و مهمی آمده است (همانجا). کتاب *دیار بکریه* به رغم شهرت مؤلف آن در میان مورخان بعدی، چندان شناخته نیست. خواندمیر (د ۹۴۲ق / ۱۵۳۵م) از وجود این کتاب اطلاع داشته، اما در بخش مربوط به ترکمانانِ کتاب خود از آن سود نجسته است. وی می‌نویسد: «از اهل تصنیف و تألیف مولانا ابوبکر طهرانی معاصر امیرحسن بیگ بود و در ایام دولتش تاریخ وقایع و احوال او را انشا نمود و چون آن کتاب به نظر مؤلف این مختصر نرسید، تفصیل اخبار آن پادشاه عدالت‌پناه را در سلک تحریر نتوانست کشید» (۴۳۰/۴).

فضل‌بن روزبهان خُنجی نویسندهٔ نام‌آور دورهٔ یعقوب بیگ آق‌قویونلو با کتاب *دیار بکریه* آشنایی داشته، ولی از ذکر نام مؤلف در آن کتاب خودداری کرده است. وی در *تاریخ عالم آرای امینی* گوید: «چون در کتاب *دیار بکریه* که در احوال و واقعات عالیحضرت صاحب‌قران ماضی، انارالله برهانه، مسطور است، تفاصیل اسماء اجداد آن حضرت با مجمل احوال ایشان مذکور گشته، به‌تکرار احتیاج ندید...» (گ ۱۳ الف و ب؛ قس: مینورسکی، 20). از این کتاب مؤلفان دیگر نیز، چون قاضی احمد غفاری، اسکندر بیگ منشی (۱۹/۱) و حسن بیگ روملو (جم) سود برده‌اند. غفاری (د ۹۷۵ق / ۱۵۶۷م) هر چند در ضمن مآخذ خویش در مقدمهٔ *تاریخ نگارستان* (ص ۵)، از کتاب *دیار بکریه* نامی نبرده، اما در نگارش کتاب خود، از آن سود جسته است (مثلاً قس: همان، ۴۲۵ - ۴۲۹؛ ابوبکر، ۵۹/۱-۶۵). همچنین او در کتاب دیگر خود *تاریخ جهان آرا* (ص ۲۵۱ به بعد) در بحث از آق‌قویونلوها مطالب مربوط به ارتباط قراعثمان و اوزون حسن را از کتاب *دیار بکریه* نقل کرده است (قس: سومر، I/20). از این کتاب بیش از همه حسن بیگ روملو بهره‌برده است. وی در *احسن التواریخ* نوشته‌های مربوط به تاریخ ترکمانان را از ابوبکر گرفته است و آنها را گاه بی‌کم و کاست و گاه به اختصار آورده است. منجم باشی (د ۱۱۱۳ق / ۱۷۰۱م) در *جامع الدول* (گ ۲ الف) از این کتاب که نتوانسته نام آن را مشخص سازد و از آن بـه نام *تاریخ بایندریه* یاد کرده، بهره گرفته است (قس: IA, VIII/803).

چاپ انتقادی کتاب *دیار بکریه* از روی تنها نسخهٔ به دست آمده، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر با مقدمه و حواشی ارزشمند در آنکارا (۱۹۶۲ - ۱۹۶۴م) در ۲ جلد به چاپ رسیده است. این چاپ در یک مجلد بار دیگر در تهران (۱۳۵۶ ش) منتشر شده است.

مآخذ: ابوبکر طهرانی، کتاب دیار بکریه، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۴م؛ اسکندربیگ منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بلاغی، عبدالحجه، *انساب خاندانهای مردم نائین*، تهران، ۱۳۶۹ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین بن‌همام‌الدین، *تاریخ حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ خورشاه‌بن قباد حسینی، *تاریخ ایلچی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۴۳۲۳؛ روملو، حسن‌بیگ، *احسن‌التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ صدر جهان، عمادالدین محمود، *ریاض‌الانشاء*، به کوشش غلام‌یزدانی، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸م؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ همو، *تاریخ نگارستان*، بمبئی، ۱۲۷۵ق؛ فضل‌الله‌بن روزبهان خنجی، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ فاتح استانبول، شم ۴۴۳۱؛ منجم‌باشی، احمدبن لطف‌الله، *جامع‌الدول*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیه استانبول، شم ۵۰۱۹؛ نوایی، مقدمه بر *احسن‌التواریخ* (نک‌: هم‌ روملو)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Aubin, Jean,"Note sur quelques documents Āqqoyunlu", *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1956; IA; Minorsky, V., *Persia in A.D. 1478 - 1490, An Abridged Translation of Faḍlullāh b.Rūzbihān Khunjī's Tārīkh-i 'Ālam - Ārā - yi Amīnī*, London, 1957; Sümer, F., introd. *Kitab-i Diyārbakriyya* (Vide: PB, Abū Bakr-e Tehrānī).

رضا رضازادهٔ لنگرودی

اَبوبَکْرِ عَنْدی، ابوالعتیق فخرالدین ابوبکر بن احمد بن محمد عندی (عیدی) یمنی (د ح ۵۸۰ ق / ۱۱۸۴ م)، ادیب و صاحب دیوان انشای زُرَیعیان یمن. در نام و نسبت وی آشفتگی بسیار است. برخی نام او را احمد و کنیه‌اش را ابوبکر گمان کرده‌اند و نیز نسبت او را عبدی، عیدی، عیذی و عندی گفته‌اند. در این باب، بررسیهای معلمی در حاشیهٔ *الاکمال* (۳۲۳/۶ - ۳۳۱؛ قس: جَنَدی، ۱۹۶/۲؛ شامی، ۲۴؛ زرکلی، ۲۱۶/۱) در خور ذکر است.

کهن‌ترین و معتبرترین منبع در شرح حال ابوبکر، *تاریخ المُفید فی اخبار صَنْعاء و زَبید* نوشتهٔ عُمارهٔ یمنی (۵۱۵ - ۵۶۹ ق) است که از شاگردان و ملازمان ابوبکر بوده است. نوشته‌های منابع بعدی همگی برگرفته از گفته‌های اوست و مطلب قابل توجهی بدان نیفزوده‌اند (برای مثال، نک‌: عمادالدین، ۱۴۷/۳ - ۲۰۱؛ جندی، ۱۹۶/۲ - ۲۰۰؛ فاسی، ۱۰/۸؛ قس: شامی، ۲۴/۲ - ۶۹). از زندگی ابوبکر پیش از ورود به شغل دیوانی آگاهی دقیقی نداریم. تاریخ ولادت او نیز به درستی معلوم نیست. خزرجی تولد او را ۵۰۷ ق دانسته (فاسی، همانجا)، اما شامی با استناد به قراینی، حدود ۴۹۰ ق را حدس زده است (۲۶/۲). ابوبکر در اَبْیَن (۱۸ کیلومتری شمال شرقی عدن) زاده شد. پدر او از بزرگان و نیکان شهر بود. دوران کودکی و نوجوانی را همانجا به حفظ قرآن وتحصیل مقدمات گذراند، آنگاه به عدن سفر کرد و نزد علمایی که به آن شهر وارد می‌شدند، به آموختن فقه، ادب و حساب پرداخت و در این علوم مهارت یافت (عمادالدین، ۱۴۸/۳ - ۱۴۹؛ جندی، ۱۹۶/۲؛ شامی، ۲۵/۲). گویا ورود او به عدن بسیار پیش از ۵۳۱ ق بوده که خزرجی از آن یاد کرده است (نک‌: فاسی، همانجا؛ قس: شامی، ۳۵/۲). در ۵۴۶ ق بلال بن جریر وزیر عدن، ابوبکر را در دستگاه خود به کار کتابت منصوب کرد. دیری نپایید که منزلت او نزد بلال فزونی یافت، چندانکه وزیر زمام همهٔ امور را به دست او سپرد (عمادالدین، ۱۴۹/۳ - ۱۵۱؛ جندی، ۱۹۶/۲ - ۱۹۷).

در باب فضائل و نیک رفتاریهای ابوبکر گفته‌اند که او به پیشواز کاروانها می‌رفت، اهل علم و فضل را محترم می‌داشت، گاه برای مساعدت تازه‌واردان، به نام ایشان اشعاری می‌سرود و از حاکم و وزیر صله می‌ستاند. عماره خود یکی از کسانی بود که مورد لطف و احسان ابوبکر قرار گرفت و به تشویق او به شعر و ادب روی‌آورد (عمادالدین،

۱۵۲/۳ ـ ۱۵۳؛ شامی، ۲۸/۲ ـ ۳۲). عماره (نک: عمادالدین، ۱۴۷/۳) و به تقلید از او یاقوت (۱۰۸/۱) لقب «وزیر» به ابوبکر داده است و داعی محمد بن سبا (د ۵۴۸ یا ۵۵۰ ق) فرمانروای زریعی نیز پیوسته مایل بود که وی را به مصاحبت و وزارت خود برگزیند (نک: فیصل، ۱۵۳/۳، ۱۵۶ ـ ۱۵۷، به نقل از عماره). با اینهمه ابوبکر هیچ‌گاه رسماً وزارت حاکمان زریعی را عهده‌دار نبود و عنوان وزیر در حق او گویا دلالت بر بزرگی‌شأن او دارد، نه بر سمتی رسمی. مقام و منزلت ابوبکر در روزگار داعی عمران بن محمد (حک ۵۴۸ ـ ۵۶۰ ق) نیز همچنان پایدار ماند. مدح و ثنای آل زریع صله‌های فراوانی نصیب او کرد تا آنجا که گفته‌اند یک بار داعی عمران فرزند خود ابوالسعود را پیشکش او کرد و سپس از وی بازخرید! (ابن دیبع، ۲۲؛ شامی، ۴۵/۲).

در اواخر حکومت عمران (احتمالاً ۵۵۸ ق، نک: شامی، ۳۳/۲)، ابوبکر نابینا شد؛ از این رو بعید نیست که شغل کتابت را فرو گذاشته، به مدیحه‌سرایی بسنده کرده باشد. داعی عمران نیز برای دلجویی از او فرمان داد: «هر کس به خانهٔ شیخ در آید، ایمن است» (عمادالدین، ۱۵۷/۳ ـ ۱۵۸؛ جندی، ۱۹۹/۲؛ قس: شامی، ۳۳/۲ ـ ۳۴). گویند بعد از مرگ عمران بن محمد جنازهٔ او توسط ابوبکر به مکه حمل و در آنجا به خاک سپرده شد (ابن سمره، ۱۶۹؛ جندی، ۱۹۹/۲ ـ ۲۰۰).

در محرم ۵۷۰، شمس‌الدوله توران شاه برادر صلاح‌الدین ایوبی به یمن حمله برد و حکومتهای محلی از جمله زریعیان را برانداخت. در این حمله اموال و دفاتر ابوبکر به غارت رفت، اما او خود جان سالم به در برد (عمادالدین، ۱۴۷/۳). گویا قصیده‌ای که به مناسبت ورود توران شاه به عدن سرود، در این امر بی‌تأثیر نبوده است. با اینهمه وی اندوه خود را از این حادثه در لابه‌لای قصیده‌ای که در مدح توران شاه سرود، آشکار کرده است (ابومخرمه، ۳۷/۲؛ ابن دیبع، ۳۲ ـ ۳۳؛ شامی، ۲۶/۲ ـ ۲۷). بعید است که وی از جانب ایوبیان تصدی دیوان انشا را پذیرفته باشد (نک: همو، ۷۰/۲).

شرح حال‌نویسان اشاره‌ای به گرایشهای مذهبی ابوبکر نکرده‌اند، هرچندمی‌دانیم که‌زریعیان در سیاست و مذهب پیرو فاطمیان مصربودند و ابوبکر زمان درازی متصدی دیوان رسائل آنان بوده است، اما این دلیل قاطعی بر اسماعیلی بودن او نیست، چرا که شاعران و ادیبان سنی مذهب در دربار فاطمیان مصر و یمن فراوان بوده‌اند. شامی احتمال می‌دهد که وی شافعی مذهب بوده است (نک: ۴۷/۲ ـ ۴۸)، اما آنچه این احتمال را تضعیف می‌کند وجود نشانه‌های تفکر اسماعیلی در برخی از اشعار و نامه‌های اوست، مثلاً در قصیدهٔ معروف خود علاوه بر استفاده از اصطلاحات معمول اسماعیلی و ستایشهای اغراق‌آمیز از داعی عمران و فرزندان خردسالش، از همسر وی با عبارت «مولاتنا و ولیّة الزمن» تعبیر می‌کند (عمادالدین، ۱۷۲/۳ـ۱۷۵). البته شایدانگیزه‌های سیاسی اینگونه اشعار که در تثبیت و استمرار حکومت زریعیان تأثیر شایانی داشت، بیشتر از هر چیز مورد توجه بوده است (نک: شامی، ۴۸/۲ ـ ۵۲).

از رسائل فراوانی که ابوبکر نوشته، تاکنون چیزی به دست نیامده و تنها گزارشهایی دربارهٔ ستایش نامه‌های او در منابع دیده می‌شود. وی برخلاف کاتب پیشین بلال بن جریر، بالبدیهه و با زیباترین عبارتها پاسخ نامه‌ها را می‌داد (عمادالدین، ۱۵۰/۳ ـ ۱۵۱). از نظر منشیان فائز خلیفهٔ فاطمی هیچ یک از نامه‌های رسیده از شام و عراق به دربار فاطمی به پایهٔ بلاغت و شیوایی رسائل ابوبکر نمی‌رسید (جندی، ۱۹۸/۲).

آنچه از اشعار ابوبکر در دست است، بیشتر توسط عماره و آن نیز به نقل شفاهی از مسافرانی که از یمن به مصر سفر می‌کردند، ثبت شده است. همهٔ این اشعار مربوط به اواخر عمر ابوبکر و دوران آزمودگی است و از سروده‌های نیمهٔ نخست زندگی وی چیزی سراغ نداریم و چه بسا دفاتر به غارت رفتهٔ او در حملهٔ ایوبیان، همان اشعار و رسائلش بوده باشد. قصاید ابوبکر غالباً در مدح و ستایش حاکمان زریعی و وصف‌زندگی آنان‌از نبردها گرفته تا مجالس خوشگذرانی است. برخی دیگر از سروده‌های وی اشعار عاطفی است که شاعر همچون عاشقان دلسوخته و دور از وطن از حجاز و اعتاب‌مقدس مکّه و مدینه‌یادمی‌کند و گویا مربوط به اواخر عمر شاعر و از دست دادن حامیان و دوستان است (نک: شامی، ۶۵/۲ ـ ۶۹). اشعار ابوبکر روان، شیوا و دلنشین است. قصاید وی ازچارچوب اسلوبهای کهن فراتر نرفته است‌ومدیحهٔ او با وصف و نسیب آغاز می‌شود (برای مثال، نک: همو، ۳۶/۲ ـ ۳۸، ۴۰ ـ ۴۱، ۵۵، ۵۷ ـ ۶۰). وی گاه به معارضه با بهترین سروده‌های شاعران برخاسته است (نک: همو، ۴۱/۲ ـ ۴۳). انتخاب بحور و قوافی دشوار و گزینش برخی کلمات نامأنوس و هنرنمایی در عرصهٔ صنایع بدیع‌ازخصوصیات سبک‌او درقصیده‌سرایی است(همو، ۵۵/۲ ـ ۵۸).

دربارهٔ تاریخ مرگ او اندکی اختلاف است. جندی مرگ او را حدود ۵۸۰ ق در عدن نوشته است (۲۰۰/۲) و خزرجی وفات او را در مکه در ۵۷۴ ق دانسته است (فاسی، همانجا).

از جملهٔ یادگارهایی که از او بر جای مانده، مسجدی به نام او در عدن است (جندی، همانجا؛ معلمی، ۳۲۶/۶ ـ ۳۳۱).

مآخذ: ابن دیبع، عبدالرحمن بن علی، *قرة العیون فی اخبار الیمن المیمون*، نسخهٔ خطی چستربیتی، شم ۳۲۲۱؛ ابن سمره، عمر بن علی، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابومخرمه، عبدالله بن عبدالله، *تاریخ ثغر عدن*، به کوشش اسکار لوفگرن، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ جندی، محمد بن یوسف، *السلوک فی طبقات العلماء والملوک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ زرکلی، *اعلام*؛ شامی، احمد بن محمد، *تاریخ الیمن الفکری*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر و جریدة العصر* (قسم شعراء الشام)، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ فاسی، محمد بن احمد، *العقد الثمین*، به کوشش محمود محمد طناحی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ فیصل، شکری، تعلیقات بر *خریدة القصر* (نک: هم عمادالدین کاتب)؛ معلمی، عبدالرحمن بن یحیی، تعلیقات بر *الاکمال* ابن ماکولا، حیدرآباددکن، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۷ م؛ یاقوت، *بلدان*.

احمد بادکوبهٔ هزاوه

اَبوبَکرِ فَرّاء، محمدبن‌احمدبن‌حمدون فرّاء (د ۳۷۰ ق/ ۹۸۰ م)، عارف و صوفی. وی از بزرگان مشایخ نیشابور بود و در آن شهر به

پوستین‌دوزی و پوستین‌فروشی اشتغال داشت و به همین جهت به فراء (از فَرْو: پوستین) شهرت یافته بود (انصاری، ۴۵۳؛ جامی، ۱۹۱). او صحبت بزرگانی چون ابوبکر شبلی، ابومحمد مرتعش، ابوعلی ثقفی، عبدالله مُنازل و ابوبکربن طاهر ابهری را درک کرده بود (سلمی، ۵۳۹؛ انصاری، همانجا؛ جامی، ۱۹۰). شیخ عمو (یا عمر؟) از بزرگان عرفای هرات، با وی معاصر بوده و صحبت او را دریافته بود. همو گفته است که اگر ابوبکر فراء را ندیده بودم، صوفی نبودم (انصاری، جامی، همانجاها). شیخ عمو چون به عزم حج به نیشابور رسید، به زیارت ابوبکر فراء رفت، فراء از او پرسید که آیا پدر داری؟ پاسخ داد آری. پس به او گفت که به هرات بازگرد و پدر را خدمت کن. گرچه یاران شیخ سعی داشتند او را از این عزم منصرف کنند، اما گفتار ابوبکر فراء چنان در او اثر کرده بود که ناگزیر همسفران را وداع کرده، به هرات نزد پدر بازگشت (انصاری، ۴۵۳ ـ ۴۵۴؛ جامی، ۱۹۱).

بعضی از افکار و اقوال ابوبکر فراء ظاهراً رنگ و بوی «ملامتی» دارد، چنانکه وی پوشانیدن حسنات را بهتر از پوشانیدن سیئات می‌داند و نجات را در این می‌بیند، زیرا در اظهار حسنات امکان و احتمال سُمعه و ریا بسیار است (شعرانی، ۱/۱۲۵؛ جامی، همانجا؛ *نامهٔ دانشوران*، ۲۵۹).

وی سرانجام در نیشابور درگذشت و در مقبرهٔ جنیدالله مدفون شد (حاکم، ۹۹).

مآخذ: انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیة*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *تاریخ نیشابور*، تلخیص خلیفهٔ نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، ۱۳۳۸ ش.
غلامعلی آریا

اَبوبَکرِ کَلاباذی، نک: کلاباذی.
اَبوبَکْرْ مُحَمَّدِ بْنِ ثابِتِ خُجَندی، نک: آل خجند.
اَبوبَکْرْ مُحَمَّدِ بْنِ مُظَفَّرْ، نک: آل محتاج.
اَبوبَکْرْ مُحَمَّدِ کَرَجی، نک: کرجی.
اَبوبَکْرِ نَجّاد، نک: نجاد.
اَبوبَکْرِ واسِطی، نک: واسطی.

اَبوبَکْرِ وَرّاق، محمد بن عمر حکیم تِرْمِذی بلخی، عارف بزرگ ایرانی سدهٔ ۳ ق. زادگاهش ترمذ بود، اما در بلخ زندگی می‌کرد (سلمی، ۲۱۶؛ انصاری، ۲۶۱ ـ ۲۶۲؛ عطار، ۸۷/۲) و ابوعیسی محمد ابن‌عیسی ترمذی (د ۲۷۹ ق)، صاحب مسند از صحاح ستّه، خواهرزادهٔ او بوده است (انصاری، ۲۶۲؛ جامی، ۱۲۳).

ابوبکر وراق با احمد خِضرویه مجالست داشته و صحبت او و پیران دیگری چون محمدبن سعد بن ابراهیم زاهد و محمد بن عمر بن خَشنام [خوشنام] بلخی را درک کرده است (سلمی، همانجا؛ انصاری، ۲۶۷؛ عطار، همانجا). هجویری از او به عنوان «مؤدب الاولیاء» یاد کرده و او را از مریدان محمد بن علی ترمذی، مؤسس طریقهٔ حکیمیه، دانسته و حکایتهای خارق‌العاده‌ای دربارهٔ ارتباط او با محمد بن علی ترمذی بیان کرده است (ص ۱۷۸ ـ ۱۷۹، ۲۸۹ ـ ۲۹۰، ۳۰۲؛ نیز نک: عطار، ۷۸/۲ ـ ۷۹، ۸۷).

از تاریخ درگذشت وی ــ همچون زمان تولد او ــ اطلاع دقیقی نداریم. از اشاراتی که در منابع به معاصران و شاگردان او شده، چنین برمی‌آید که در اواخر سدهٔ ۳ ق درگذشته است. بعضی از مآخذ جدید بدون ذکر سند وفات وی را ۲۸۰ ق/۸۹۳ م گفته‌اند (نک: کحاله، ۷۸/۱۱؛ سزگین، ۱(۴)/۱۲۸؛ *ایرانیکا*، I/265). درحالی که نورالدین شربیه سال مرگ او را ۲۴۰ ق ذکر کرده (ص ۳۷۴، حاشیهٔ ۱) که بی‌شک اشتباه است. انصاری (ص ۲۶۱ ـ ۲۶۲) و جامی (همانجا) تربت وی را در ترمذ دانسته‌اند، اما مآخذ جدید مدفن او را در بلخ، در جنب مرقد استادش احمد خضرویه گفته‌اند (*نامهٔ دانشوران*، ۱۹۴/۵؛ *دائرة المعارف آریانا*).

ابوبکر وراق در شریعت شافعی مذهب بوده (سبکی، ۳۰۸/۳؛ کحاله، همانجا) و در طریقت روش وی به اصول فتوت و جوانمردی نزدیک بوده است (آملی، ۱۲۷/۲). او جوانمرد کسی را می‌داند: «که او را خصمی نباشد بر کسی» (قشیری، ۲۲۶؛ *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، ۳۵۶). دربارهٔ جوانمردی خود او هم گفته‌اند که اگر مگسی بر وی می‌نشست، آن را از خود نمی‌راند، مبادا بر دیگری نشیند و او را آزار دهد (انصاری، ۵۲۳). برای اینکه مروت و اخلاص را از یاد نبرد، بر یک طرف ردای خویش حرف «خ» را به نشانهٔ اخلاص و در سوی دیگر حرف «م» را به نشانهٔ مروّت نوشته بود (همو، ۲۶۴؛ جامی، ۱۲۵). ورّاق علم کلام بدون زهد، و شریعت بدون ورع را کافی نمی‌دانست و در سیر و سلوک ترکیبی از این ۳ اصل ــ کلام، فقه و زهد ــ را واجب می‌شمرد (سلمی، ۲۱۸ ـ ۲۱۹؛ ابونعیم، ۲۳۶/۱۰؛ هجویری، ۱۹). وی ۳ حرف «زهد» را نشانهٔ ۳ ترک می‌دانست: «ز» ترک زینت، «ه» ترک هویٰ و «د» ترک دنیا (عبادی، ۴۴؛ عطار، ۹۰/۲). وی معتقد بود که برای تهذیب باید نفس را شناخت، زیرا «نفس در جمیع احوال مرائی است و در اکثر اوقات منافق و درمواردی مشرک» (باخرزی، ۱۰۳/۲؛ نیز نک: سهروردی، ۹۸؛ کاشانی، ۸۶). ابوبکر در علم حدیث نیز دست داشت و احادیثی از قول او نقل شده و نامش در شمار راویان حدیث آمده است (ابن کثیر، ۱۸۴/۵).

ارادت مریدان نسبت به او چنان بود که یکی از آنان به نام ابوالقاسم حکیم اسحاق بن محمد اسماعیل سمرقندی گفته است که «اگر پس از مصطفی (ص) پیغمبری روا بودی، در ایام ما آن ابوبکر وراق بودی» (انصاری، ۲۶۳؛ جامی، ۱۲۴). شاگرد دیگری به نام ابوبکر سغدی درباره‌اش گفته است که «ابوبکر وراق مردی کریم بود، خدای را به مزد کار نکردی که به تعظیم کردی» (انصاری، همانجا؛ جامی، ۱۲۵). شاگردان دیگر ابوبکر وراق که نامشان به ما رسیده،

اینانند: صالح بن مکتوم بلخی که سخنان وی را به خاطر می‌سپرد و پیوسته به نقل آنها می‌پرداخت (همانجا)، دیگر هاشمی (هاشم) سغدی که تا روز مرگ با وی بود (انصاری، ۲۶۴؛ جامی، همانجا) و سدیگر خواجه محمد حامد واشگردی بود که او هم مانند استادش مگس را از خود نمی‌راند (انصاری، ۳۰۰، ۵۲۳).

آثار: ابوبکر ورّاق تألیفات مشهوری در ریاضات و معاملات و آداب زاهدانه داشته است (سلمی، ۲۱۶؛ انصاری، ۲۶۲؛ ابونعیم، ۲۳۵/۱۰؛ قشیری، ۴۴۰؛ هجویری، ۱۷۹، ۴۳۹؛ عطار، ۸۷/۲؛ شعرانی، ۹۱/۱). از این میان تنها کتاب *العالم والمتعلم* اکنون در دست است و در ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م در قاهره طبع و نشر شده است. به گفتهٔ انصاری (همانجا)، اگر کسی بخواهد که ابوبکر وراق را بشناسد، باید به کتاب *العالم والمتعلم* او بنگرد، تا ببیند که او *تورات* و *انجیل* و *زبور* و دیگر کتب آسمانی را خوانده است (نیز نک: جامی، ۱۲۳). وی دارای دیوان شعری به عربی نیز بوده (همانجا) که دو بیت آن را انصاری نقل کرده است (ص ۲۶۲، ۲۶۸). ابن ندیم کتابی با عنوان *غریب المصاحف*، در *غریب قرآن* به ابوبکر بن وراق نسبت می‌دهد که ظاهراً با این ابوبکر وراق ارتباطی ندارد (ص ۳۷).

مآخذ: آملی، محمدبن‌محمود، *نفائس الفنون*، به‌کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۹ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء وطبقات الاصفیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیة*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ باخرزی، یحیی، *اوراد الاحباب وفصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۲۸ ش؛ سُبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله، *آداب المریدین*، ترجمهٔ عمربن محمد بن احمد شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شریبه، نورالدین، مقدمه و حاشیه بر *طبقات الاولیاء* ابن ملقن، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ عبادی، ابومنصور مظفربن اردشیر، *مناقب الصوفیة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ عطار نیشابوری، محمد ابن ابی‌بکر، *تذکرة الاولیاء*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ کاشانی، محمود بن علی، *مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ کحالة، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، ۱۳۳۸ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۹۷۹ م؛ نیز: *Iranica.*

غلامعلی آریا

اَبوبَکْرِه، نُفَیع بن مسروح (د ۵۲ ق / ۶۷۲م)، صحابی و یکی از موالی پیامبر (ص). مادر نفیع سمیه نام داشت که به روایت ابن قتیبه (ص ۲۸۸) اهل زَندوَرْد (نزدیک واسط) بود. کسریٰ پادشاه ایران او را به ابوالخیر ملک یمن بخشید. چون ملک بیمار شد و حارث بن کَلَدهٔ ثقفی، طبیب عرب، او را درمان کرد، سمیه را به حارث بخشید، اما مأخذی دیگر که مؤید این مطلب باشد، یا کسریٰ و ابوالخیر را به ما بشناساند، در دست نیست. نیز آورده‌اند که سمیه را در زندورد، اَمَتْج می‌نامیدند. او را ابوعبدالله بن کوّاء یَشکُری ربود و سمیه نامید و مدتی با او بود تا حارث بن کلده بیماری او را درمان کرد و وی سمیه را به حارث بخشید. براساس روایتی دیگر سمیه پیش از رسیدن به حارث کنیز یکی از دهاقین اُبُلّه بوده است (بلاذری، ۴۸۹/۱).

دربارهٔ نسب نفیع نوشته‌اند که سمیه در خانهٔ حارث، در طائف، نخست نافع و سپس نفیع را به دنیا آورد. نفیع چون سیاه بود، حارث گفت: این فرزند من نیست، زیرا در میان پدران من کسی سیاه نبوده است؛ پس نفیع به مسروح، غلام حارث، منسوب گردید (همانجا). از خود ابوبکره نیز نقل کرده‌اند که گفت: من نفیع مولای رسول‌الله (ص) هستم و اگر ابا دارند از آنکه مرا جز با نسب بخوانند، من نفیع بن مسروح هستم (ابن عبدالبر، ۱۶۱۴/۴ ـ ۱۶۱۵)، و نیز آورده‌اند که چون کاتب در وصیت‌نامهٔ ابوبکره او را صاحب رسول‌الله نوشت، ابوبکره گفت: آن را بزدای و بنویس: نفیع حبشی مولای رسول‌الله (ص) (ذهبی، *تذهیب*، ۱۹۵/۴) و به دخترش هنگام مرگ وصیت کرد که در عزای او به نام ابن مسروح حبشی ندبه کند (ابن سعد، ۱۶/۷). سخن ابن قتیبه که حاکی از عقیم بودن حارث بن کلده است (همانجا)، نیز این روایات را تأیید می‌کند.

در ۸ ق / ۶۲۹ م که مسلمانان طائف را محاصره کردند، پیامبر فرمود: هر بنده‌ای که از دژ به سوی ما فرود آید، آزاد است. نفیع در شمار کسانی بود که از دژ فرود آمدند و چون وی به وسیلهٔ بَکْرِه یا بَکَره (قرقره، چرخ) از دیوار دژ فرود آمد، به ابوبکره شهرت یافت (واقدی، ۹۳۱/۲؛ ابن سعد، ۱۵۸/۲ ـ ۱۵۹؛ ابن عبدالبر، ۱۶۱۵/۴؛ ابن خلکان، ۳۶۳/۶). اما از *انساب* بلاذری (۴۹۰/۱) برمی‌آید که او در طائف هم به ابوبکره شهرت داشته و این به سبب علاقهٔ او به بکره (شتر بچه) بوده است. هنگامی که بنی ثقیف اسلام آوردند و خواستار باز گرفتن بندگان خویش شدند، پیامبر فرمود: اینان آزاد شدگان خدا و آزاد شدگان رسول خدایند (ابن سعد، ۱۵/۷). ابوبکره ۱۸ سال داشت که اسلام آورد (ابن حبان، ۳۸) و پیامبر هزینهٔ معاش او را به عهدهٔ عمرو بن سعید بن عاص گذاشت (واقدی، ۹۳۲/۲).

ابوبکره و برادرانش در فتح بصره شرکت داشتند (ابن فقیه، ۱۸۷؛ یاقوت، ۶۳۸/۱) و نیز وی در ۱۴ ق / ۶۳۶م در فتح ابله حضور داشت (طبری، ۵۹۵/۳؛ یاقوت، ۶۳۹/۱). وی پس از فتح بصره مقیم آنجا شد و گفته‌اند که او نخستین کس بود که در بصره درخت خرما کاشت و فرزندش عبدالرحمن نیز نخستین مولود در آن شهر بود (ابن فقیه، ۱۸۸؛ یاقوت، ۶۴۰/۱ ـ ۶۴۱). از حسن بصری نقل کرده‌اند که از میان صحابه، افضل از عمران بن حصین و ابوبکره کسی در بصره اقامت نکرده است (ابن عبدالبر، همانجا). ابوبکره در ۲۰ ق / ۶۴۱م از جانب خلیفهٔ دوم عامل بحرین و یمامه شد (ابن اثیر، ۵۶۹/۲) و فرزندش عبدالله در بحرین به دنیا آمد (ابن سعد، ۳۶۲/۴). وی از کسانی بود که در جنگ جمل و صفین شرکت نکرد (خزرجی، ۹۹/۳)

و هنگامی که علی (ع) پس از جنگ جمل وارد بصره شد و عبدالرحمن بن ابی‌بکره همراهِ امان یافتگان برای بیعت نزد وی آمد، علی (ع) از وضع و حال پدر او پرسید. عبدالرحمن سوگند یاد کرد که پدرش بیمار است و از علاقهٔ پدر نسبت به آن حضرت یاد کرد. علی (ع) به دیدار ابوبکره رفت و فرمود: نشستی و منتظر نتیجه ماندی؟ ابوبکره دست برسینه نهاد و گفت: دردی آشکار دارم. علی (ع) عذر او را پذیرفت و ولایت بصره را به او پیشنهاد کرد. ابوبکره عذرخواست، ولی پذیرفت مشاور حاکمی باشد که حضرت تعیین می‌کند. علی (ع) ابن عباس را بربصره گماشت و فرمان داد که با ابوبکره مشورت کند و سخن او را بشنود و خراج و بیت‌المال را نیز به زیاد بن عبید، برادر مادری ابوبکره، سپرد (ابن اثیر، ۲۵۶/۳). از ۱۳۲ حدیثی که از ابوبکره روایت شده، ۵ حدیث منفرد در صحیح بخاری و یک حدیث منفرد در صحیح مسلم آمده است (مقدسی، ۱۶۹/۱).

ابوبکره در امر به معروف و نهی از منکر با خلفا و امرا رفتاری صریح و حتی خشن داشته است. فرزندش از او روایت کرده است که گفت: از روزگاری بیم دارم که نتوانم امر به معروف و نهی از منکر کنم (ابن عساکر، ۸۷/۱۲). پای بندی او به مسائل شرعی و صراحت و صداقت او باعث شد که دست کم دوبار مورد ضرب و شتم قرار گیرد. بیان برخوردهای او با رجال عهد خویش تصویری گویا از اخلاق و رفتار او به دست می‌دهد و در واقع آنچه از ابوبکره در مآخذ تاریخی به جا مانده، مربوط به همین برخوردهاست:

بار اول در ۱۷ق/ ۶۳۵ م به فرمان خلیفهٔ دوم تازیانه خورد. سببش آن بود که مغیرة بن شعبه، والی بصره با زنی به نام ام جمیل پیوند نامشروع داشت. ابوبکره از رفت و آمد مغیره به خانهٔ ام جمیل با خبر شد و هنگامی که مغیره در آنجا بود، نافع، زیاد و شبل را به آنجا رهنمون گشت، و آنان مغیره و ام جمیل را در وضعی قبیح دیدند. چون خبر فسق مغیره به خلیفه رسید، شاهدان را فرا خواند. سه شاهد به تمام و کمال برزنای مغیره گواهی دادند. شاهد چهارم، زیاد بن عبید، هر چند برقبایح عمل او شهادت داد، اما شهادتش چندان صریح و بی‌پرده نبود که خلیفه را قانع کند. از این رو شهادت ناقص تلقی شد و خلیفه فرمان داد که سه شاهد را به جرم قذف تازیانه زدند و از آنان خواست تا از شهادت خویش توبه کنند. شبل و نافع توبه کردند، ولی ابوبکره توبه نکرد و بار دیگر برزناکاری مغیره شهادت داد. خلیفه خواست تا ابوبکره را دوباره تازیانه زند، اما علی (ع) فرمود که اگر ابوبکره را به سبب این شهادت تازیانه زنند، چهار شهادت کامل خواهد شد و در آن صورت مغیره باید سنگسار شود. پس خلیفه از او درگذشت (بلاذری، ۴۹۰/۱ ـ ۴۹۲). بیشتر منابعی که از ابوبکره یاد کرده‌اند، این ماجرا را با ذکر دقایق آن شرح داده‌اند و گفته‌اند: بدن ابوبکره براثر ۸۰ تازیانه چنان آزرده شد که گوسفندی را کشتند و پوستش را برتن او پوشاندند تا جراحات او التیام یابد (ابن عساکر، ۸۸/۱۲؛ ذهبی، سیر، ۸/۳؛ ابن خلکان، ۳۶۴/۶ ـ ۳۶۶).

بار دیگر هنگامی بود که بُسر بن ابی اَرطاة از جانب معاویه والی بصره شده بود و بربالای منبر برعلی (ع) ناسزا می‌گفت. ابوبکره که در آنجا حاضر بود، سخنان بسر را تکذیب کرد و او را دروغزن خواند. پس بسر فرمان داد چندان ابوبکره را زدند که بی‌هوش شد (بلاذری، ۴۹۲/۱) و به قولی فرمان داد تا خفه‌اش کنند، ولی ابولؤلؤهٔ ضَبّی خویشتن را در میان افکند و مانع شد (ابن اثیر، ۴۱۴/۳). چون فرزندانش در این کار بر او خرده گرفتند، گفت: تکذیب بسر نه به قصد حمایت علی (ع)، بلکه برای آن بود که سخنانی به ناحق می‌گفت که هیچ یک موافق‌شأن علی (ع) نبود (بلاذری، همانجا).

ابوبکره همچنین با فرمان خلیفهٔ دوم در مورد مشاطرهٔ اموال عمال (ستاندن نیمی از آن برای بیت‌المال) مخالفت کرد و خلیفه را گفت که اگر این اموال از آن خداست، پس چرا همه را نمی‌ستانی و اگر از آن ماست ترا حقی در آن نیست، اما عمر پاسخ سختی به او داد (یعقوبی، ۱۵۷/۲). نیز گفته‌اند که در روزگار سَمُرة بن جُندَب (یکی از شرطه‌های زیاد) مردی خراسانی به بصره آمد و زکات خویش بداد و سند گرفت و وارد مسجد شد و به نماز پرداخت، اما او را به دستور سمره و به اتهام خارجی بودن در مسجد گردن زدند. ابوبکره که آن حالت بدید خطاب به والی گفت: قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّیٰ وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّیٰ (طبری، ۲۹۲/۵؛ ابن ابی الحدید، ۷۷/۴).

ابوبکره از برادر مادری خویش، زیاد بن عبید، سخت آزرده خاطر بود و هنگامی که شهادت زیاد باعث نجات مغیره و تازیانه خوردن ابوبکره گردید، سوگند یاد کرد که تا زنده است بازیاد سخن نگوید و چنان کرد (ابن سعد، ۱۶/۷)، اما بیشتر رنجش او از آن بود که زیاد خود را به معاویه و ابوسفیان بسته بود. ابوبکره این ادعا را نمی‌پذیرفت و می‌گفت که زیاد فرزند عبید (بندهٔ رومی صفیّه، دختر عبید بن اسید ثقفی) است و ابوسفیان سمیه را هرگز، چه شب و چه روز، ندیده بوده است (بلاذری، ۴۹۳/۱).

هنگامی که زیاد آهنگ حج داشت، ابوبکره فرزند زیاد را مخاطب ساخت و چنانکه پدرش می‌شنید، گفت: پدر کودن تو در اسلام سه کار زشت مرتکب شد: نخست شهادت در باب مغیره، در حالی‌که خدا می‌داند که آنچه را ما دیدیم، او هم دید؛ دوم، نفی فرزندی عبید و انتساب به ابوسفیان و سوم اینکه اکنون ارادهٔ حج دارد و ام‌حبیبه، دختر ابوسفیان و همسر پیامبر (ص) درآنجاست. اگر چون برادری که به دیدار خواهرش می‌رود، به دیدار ام‌حبیبه رود و او اجازهٔ دیدار دهد، این دیدار مصیبتی بزرگ برای رسول الله (ص) خواهد بود و اگر خویشتن را از او بپوشاند، خود حجتی بزرگ بر ضد او خواهد بود. چون ابوبکره سخن خویش تمام کرد، زیاد گفت: تو در هر حال نصیحت خویش دریغ نداشتی. پس آن سال به حج نرفت (همو، ۴۹۳/۱ ـ ۴۹۴).

ابوبکره در بستر بیماری بود که انس‌بن مالک برای آشتی دادن او با زیاد به بالین او آمد و درضمن گفت و گو با او یادآور شد که چگونه

زیاد فرزندان ابوبکره را جاه و مقام بخشیده است! ابوبکره گفت: مگرجز آنکه آنان را به آتش دراندازد، کاری دیگر نیز کرده است؟ و چون انس در جواب گفت که زیاد مجتهد است، ابوبکره گفت: خوارج حَروراء هم خود را مجتهد می‌دانستند (ذهبی، همان، ۹/۳)، حتی وصیت کرد که زیاد نباید بر جنازهٔ او نماز بگزارد (ابن‌عبدربه، ۹/۵). با اینهمه هنگامی که بسربن ابی ارطاة در ۴۱ق/۶۶۱م والی بصره شد و فرزندان زیاد را به حبس افکند و آهنگ قتل آنان کرد، ابوبکره چنان شتابان برای رهاندن آنان از مرگ به دیدار معاویه تاخت که دو ستور در زیر پای او در راه بمردند (طبری، ۱۶۷/۵).

هنگامی که حکم‌بن ابی العاص ثقفی خبر وفات امام حسن (ع) را به مردم بصره اعلام کرد، مردم به شیون پرداختند. ابوبکره بر بستر بیماری صدای شیون را شنید و پرسید: چیست؟ همسرش میسهٔ ثقفیه گفت: حسن‌بن علی درگذشت و خوب شد که مردم از او آسوده شدند. ابوبکره گفت: وای بر تو! او از دست مردم آسوده شد، مردم با رفتن او نیکیهای بسیاری از کف دادند (ابن ابی الحدید، ۱۱/۱۶).

ابوبکره در بصره درگذشت. برادر خوانده‌اش، ابوبَرزهٔ اَسلمی، بر او نماز گزارد (خلیفةبن خیاط، ۱۲۵/۱). تاریخ وفات او را ۵۱ (ابن‌عبدالبر، ۱۶۱۵/۴)، ۵۳ و ۵۹ق هم نوشته‌اند (ابن‌حبان، ۳۸). وصیت نامهٔ مختصر او در *تهذیب الکمال* مزّی (۱۸۰/۱۹) و برخی منابع دیگر آمده است. کسانی چون ابراهیم‌بن عبدالرحمن‌بن عوف، احنف‌بن قیس، اشعث بن ثُرملهٔ بصری، حسن‌بن ابی الحسن بصری، ربعی بن‌حراش غطفانی، عبدالرحمن‌بن ابی بکره و ام‌عبدالرحمن همسر ابوبکره از ابوبکره حدیث روایت کرده‌اند (ابن عساکر، ۸۲/۱۲؛ مزی، *تحفة الاشراف*، ۳۵ ـ ۵۸).

از ابوبکره ۴۰ فرزند ماند که از آن جمله هفت پسر دارای اعقاب و اولاد شدند: عبدالله، عبیدالله، عبدالرحمن، عبدالعزیز، مسلم، روّاد و عتبه (ابن‌قتیبه، ۲۸۸). فرزندان ابوبکره را عم آنان زیاد برکشید و امارت و ولایت بخشید و آنان نسب خویش را از ولاء رسول الله (ص) گسستند و به حارث‌بن کلدهٔ ثقفی پیوستند تا آنکه بار دیگر مهدی، خلیفه عباسی، آل ابی بکره را در زمرهٔ موالی پیامبر درآورد (ابن‌اثیر، ۴۷/۶).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمیدبن هبة الله، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ـ۱۳۸۳ق/۱۹۵۹ ـ ۱۹۶۴م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهمر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فقیه، احمدبن محمد، *مختصر کتاب‌البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ خزرجی، احمدبن عبدالله، *خلاصة تذهیب تهذیب الکمال*، به کوشش محمود عبدالوهاب فاید، قاهره، مکتبة القاهرة؛ خلیفةبن خیاط، *کتاب الطبقات*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذهیب التهذیب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش محمد نعیم عرقسوسی و مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ مزی، یوسف‌بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، به کوشش عبدالصمد شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ همو، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مقدسی، عبدالغنی بن عبدالواحد، *الکمال فی معرفة الرجال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م.

محمد آصف فکرت

آبوبِلال، نک: مرداس بن ادیه (حدیر).

آبوالْبَیان، نَبَأ بن‌محمدبن‌محفوظ قرشی دمشقی شافعی، معروف به ابن حورانی (د ۵۵۱ ق/ ۱۱۵۶ م)، صوفی، ادیب، شاعر، فقیه و محدث. طریقهٔ بیانیه در دمشق منسوب به اوست. از سرگذشت و چگونگی سیر و سلوک و نیز استادان و شاگردان وی آگاهی چندانی دردست نیست. گفته‌اند که وی از کسانی چون ابن موازینی و ابن قبیس مالکی حدیث شنیده (یاقوت، ۲۱۴/۱۹؛ ذهبی، *العبر*، ۱۵/۳؛ سبکی، ۳۱۸/۴) و برخی چون ابن وفای سُلَمی و قاضی اسعد بن منجا از او حدیث شنیده‌اند (یاقوت، سبکی، همانجاها؛ ذهبی، سیر، ۳۲۶/۲۰). وی از میان صوفیه با ارسلان دمشقی مصاحبت داشته (یاقوت، سبکی، همانجاها؛ یافعی، ۲۹۸/۳) و ابن ملقن سلسلهٔ خرقهٔ خود را به او رسانده است (ص ۵۰۴ ـ ۵۰۵). به ابوالبیان کراماتی نیز نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد عامهٔ مردم به اوست (سبکی، همانجا؛ ابن حورانی، ۶۲؛ نبهانی، ۶۱۱/۱؛ *تاج العروس*، ذیل «تبن» و «نبأ»). وی در دمشق درگذشت و در باب الصغیر در جوار صحابه به خاک سپرده شد (ابن قلانسی، ۵۱۲؛ یاقوت، همانجا؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۲۲۷؛ ابن کثیر ۲۵۳/۱۱). پس از مرگ او مریدانش بر آن شدند که بر مزار وی رَباطی بسازند. این رباط به همّت ملک نورالدین محمود زنگی از اتابکان شام بنا گردید (سبکی، ذهبی، سیر، همانجاها) و به محلی برای برگذاری مجالس ذکر مریدان شیخ تبدیل شد.

ابوالبیان ادعیه و اذکاری مسجّع داشته است (ذهبی، *العبر*، همانجا؛ ابن شاکر، ۴۹۳/۱۲؛ سبکی، یافعی، همانجاها) و به گفتهٔ سبکی (همانجا) یکی از اذکار او تا زمان وی متداول بوده است. ابن کثیر کتابی مشتمل بر منظومه‌هایی از وی، به خط خود او، دیده بود که مریدانش آنها را، تا زمان ابن کثیر (د ۷۷۴ ق)، با لهجه‌ای غریب می‌خوانده‌اند (ابن کثیر، همانجا). به نظر می‌رسد که این منظومه‌ها همان اذکار خاص ابوالبیان بوده که وی از بیم آشکار شدن اسرار و اعتقادات طریقهٔ بیانیه آنها را با زبانی رمزی سروده بوده است. افزون بر اینها آثار و اشعار دیگری نیز به وی نسبت داده‌اند، از جمله: منظومهٔ *فی الصاد و الضاد* (یاقوت، سبکی، همانجاها)؛ قصیده‌ای در شرح دو بیت از اشعار حریری (یاقوت، سبکی، همانجاها)؛ ردّیه‌ای بر متکلمان (ذهبی، همانجا؛ ابن عماد، ۱۶۰/۴؛ نعیمی، ۱۹۲/۲). وی مجموعه‌هایی نیز داشته است (یاقوت، ذهبی، ابن شاکر، ابن عماد، همانجاها).

مآخذ: ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛

ابن حورانی، عثمان بن احمد، *الاشارات الی اماکن الزیارات یا زیارات الشام*، به کوشش بسّام عبدالوهاب جابی، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قلانسی، حمزة بن اسد، *تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ *تاج العروس*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، *ادبا*.

مینا حفیظی

آبوالْبَیْداءِ ریاحی، اسعدبن عصمه، شاعر سدهٔ ۲ ق/۸م. وی در بادیه پرورش یافته بود (ابن جراح، ۶۹؛ قس: EI²,S) و گویا به همین سبب به ابوالبیداء (= پدر صحرا) مشهور شده است. در بصره اقامت گزید و تعلیم کودکان را پیشه ساخت و تا آخر عمر در آنجا به سر برد (ابن‌جراح، همانجا؛ ابن‌ندیم، ۴۹؛ یاقوت، ۸۹/۶).

ابوالبیداء در شعر و لغت مهارت بسیار داشت و از فصحای معروف عرب به‌شمار می‌رفت. برخی از بزرگان علم و ادب آن روزگار، از جمله ابن‌سلام جُمَحی و اصمعی (هم‌م) در زمرهٔ شاگردان او بوده‌اند (ابن‌سلام، ۸۷، ۱۲۷؛ بستانی، ۲۲۴/۴). وی راوی اشعار ابونواس بود و ابونواس در رثای او ابیاتی سروده است (ص ۵۷۲). ابومالک عمروبن کرکره پسرخوانده و راوی اشعار ابوالبیداء بود. از دیگر راویان شعر او ابوعدنان عبدالرحمن‌بن عبدالاعلی را می‌توان نام برد (ابن‌ندیم، ۴۹، ۵۱؛ قس: پلا، 137). ابن‌ندیم (ص ۱۸۸) مجموع اشعار وی را ۳۰ برگ دانسته است، اما همهٔ ابیاتی که در آثار جاحظ (۷۰/۱)، ابن‌جراح (ص ۶۹ ـ ۷۰)، ابوحیان توحیدی (۳۳۶/۳) و علی‌خان مدنی (۳۷۰/۴) از او بر جای مانده، از حدود ۷ بیت تجاوز نمی‌کند.

مآخذ: ابن جراح، محمدبن داوود، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌سلام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۶م؛ ابونواس، حسن‌بن هانی، *دیوان*، به کوشش احمد عبدالمجید الغزالی، بیروت، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۳م؛ بستانی؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ علی‌خان مدنی، *انوارالربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۹ ق /۱۹۶۹م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI², S; Pellat, Charles, *Le Milieu basrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris, 1953.

عنایت الله فاتحی‌نژاد

آبوبَیْهَس، هَیصم بن جابر (مق ۹۴ ق/ ۷۱۳ م) که از او به عنوان بنیادگذار فرقهٔ خارجی «بیهسیّه» نام برده می‌شود. آگاهی ما دربارهٔ ابوبیهس بسیار اندک است و بی‌تردید بخش مهمی از زندگی و فعالیتهای او پوشیده مانده است. غالب منابع اطلاع چندان دقیقی از او به دست نمی‌دهند، اما نوشته‌اند که از تیرهٔ بنی سعد بن ضُبَیعة بن قیس بود (بلاذری، خطی، ۵۸۴/۲ آ؛ ابن قتیبه، ۶۲۲) که خود از قبیلهٔ عدنانی بکربن وائل به شمار می‌رفت (کلبی، ۵۳۴ ـ ۵۳۵) و بیشتر افراد آن دربصره سکنی داشتند (سمعانی، ۳۷۶/۸). نام او و پدرش را در برخی منابع به‌چندگونه‌ذکر کرده‌اند که‌احتمالاً همگی‌حاصل تصحیف است (نک: بغدادی، ۶۴؛ اسفراینی، ۶۰؛ قس: ابن مرتضی، ۲۸؛ مقریزی، ۳۵۵/۲).

بر اساس روایتی که مبرّد (۱۲۰۳/۳، ۱۲۲۰) نقل کرده، آغاز فعالیتهای ابوبیهس به زمانی باز می‌گردد که او در مخالفت با نافع بن ازرق، رهبر فرقهٔ خارجی ازارقه (هـ م)، همراه با چند تن دیگر از خوارج، چون عبدالله بن اباض، از او جدا شدند. اما در خبری که طبری (۵۶۵/۵ ـ ۵۶۶) از قول ابومخنف آورده، سخنی از جدایی ابوبیهس به میان نیامده است. در حقیقت در برخی از این گزارشها، اختلافاتی که بعدها میان هر یک از سران فرقه‌های خوارج و در پی آنها پیروانشان پدید آمد، همه کنار هم نهاده شده است (نک: وِلْهاوْزِن، ۶۶) و بنابراین نمی‌توان اطمینان داشت که ابوبیهس حقیقتاً فعالیتهای خود را از حدود سال ۶۴ ق ــ که سال‌جدایی‌رهبران‌خوارج، به‌دنبال کناره‌گیری ایشان از ابن زبیر، بود ــ آغاز کرده باشد، خاصه که تنها گزارش دقیقی که از احوال ابوبیهس در دست است، از آنِ ابوالحسن مدائنی است. به نقل بلاذری (همانجا)، زمان آن رویداد، دست کم به ۹۴ ق باز می‌گردد.

اگر روایت مبرّد پذیرفته شود، باید در کمال شگفتی گفت که از زندگی و فعالیتهای ابوبیهس، در این دورهٔ نه چندان کوتاه هیچ گونه اطلاعی در دست نیست و از این رو بعید به نظر نمی‌رسد که سابقهٔ تشکیل این فرقهٔ خارجی طولانی‌تر شده باشد.

از گزارشی که بلاذری نقل کرده (همانجا)، چنین برمی‌آید که ابوبیهس، در خلافت ولید بن عبدالملک (حک ۸۶ ـ ۹۶ ق/۷۰۵ ـ ۷۱۵م) و اندکی پیش از مرگ حجاج (۹۵ ق/ ۷۱۴ م) در بصره به سر می‌برده و از خوارج شمرده می‌شده است. حجاج در صدد دستگیری او برآمد، اما او به مدینه گریخت و به نیرنگ توانست مدتی خویش را از چشم عوامل حکومتی دور نگه دارد. در همین حال به ولید بن عبدالملک خبر رسید که وی در مدینه است. پس ولید نامه‌ای به عثمان ابن حیّان مُرّی عامل مدینه (نک: ابن اثیر، ۵۸۲/۴) نوشت و عثمان توانست سرانجام او را دستگیر کند. بر مبنای این گزارش او با ابوبیهس مدارا کرد، ولی با رسیدن نامهٔ ولید بن عبدالملک مبنی بر کشتن او، وی را به طرز فجیعی به قتل رسانید (نیز نک: ابن قتیبه، همانجا؛ *العیون و الحدائق*، ۱۵ ـ ۱۶). این خبر که طبری (۴۸۵/۶) نیز در حوادث سال ۹۴ ق آورده و ابوالفرج اصفهانی (۲۷۸/۱۲) هم آن را به گونهٔ دیگری روایت کرده، نشان دهندهٔ کوششهایی است که با انتصاب والی سخت‌گیر و خشنی چون عثمان بن حیّان مرّی به جای حکمران نرمخویی مانند عمر بن عبدالعزیز (نک: ابن اثیر، ۵۷۷/۴)

آغاز شد و هدف آن، پیگیری و تعقیب فتنه‌انگیزانی با هر گونه گرایش سیاسی ــ و غالباً «خارجی» ــ بود که از بیم سطوت و خشونت حجّاج، از عراق به مدینه گریخته بودند و در آنجا احتمالاً هنوز به فعالیتهای خودادامه می‌دادند ویکی دو تن ازآنان مانند ابوبیهس و منحورخارجی (نک: طبری، ۴۸۷/۶؛ قس: بلاذری، ۱۰۹/۵: مشجور بن غیلان؛ ابوالفرج، همانجا: مثغور) شناخته شده بودند.

در منابع ــ و خاصّه منابع فرقه‌شناسی ــ عقایدی به ابوبیهس نسبت داده شده است که بعدها از معتقدات فرقه‌ای از خوارج به نام «بیهسیّه» شد. معلوم نیست شخص ابوبیهس در شکل‌گیری این عقاید تا چه اندازه مؤثر بوده است، اما ادعاهای فرقهٔ بیهسیه از شخص بنیادگذار آن جدایی‌ناپذیر به نظر می‌رسند. بنابر آنچه مبرّد آورده (۱۲۲۰/۳)، عقاید ابوبیهس، حدّ میانه‌ای بوده است بین تندروی نافع بن ازرق ــ سردستهٔ ازارقه ــ و میانه‌روی عبدالله بن اباض ــ سردستهٔ اباضیان ــ وی می‌گفت: دشمنان ما چون دشمنان پیامبرند و چنانکه پیامبر (ص) و مسلمانان نخستین، میان مشرکان به سر می‌بردند، بر ما نیز چنین رواست که در میان آنان باشیم و ازدواج کردن و میراث بردن از آنان جایز است (نیز نک: ابن عبدربّه، ۲۲۳/۱). او همچنین دو تن دیگر از سران خوارج به نامهای میمون و ابراهیم را تکفیر کرد. در زمینهٔ شناخت خدا و برائت از دشمنان خدا و پرهیز از محرّمات نیز به او عقایدی نسبت داده شده است (نک: اشعری، ۱۷۷/۱ ـ ۱۷۸؛ قس: بغدادی، اسفراینی، همانجاها).

«بیهسیّه» خود ۳ شاخه داشت: فرقهٔ عوفیه که خود به دو فرقهٔ دیگر تقسیم شد؛ فرقهٔ دیگری که سردستهٔ آنان شبیب خارجی بود و به آنان «اصحاب سؤال» می‌گفتند؛ فرقهٔ سوم به «اصحاب تفسیر» معروف شدند و گفته‌اند مردی از کوفه به نام حکم بن مروان سردستهٔ آنان بوده است. همهٔ این فرقه‌ها در مسائلی مانند ایمان، کفر، امامت و خلافت با یکدیگر اختلاف جزیی داشته‌اند (نک: اشعری، ۱۷۹/۱ ـ ۱۸۲؛ بغدادی، ۶۵).

در برخی روایتهای تاریخی، به اختلافات میان دسته‌های گوناگون خوارج در نواحی مختلف ــ که گاه به جنگ با یکدیگر و از جمله با بیهسیّه منجر می‌شده ــ اشاره شده است (نک: همو، ۵۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *الملل والنحل*، به کوشش محمد جواد مشکور، تبریز، ۱۹۵۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریة؛ اسفراینی، شهفور بن طاهر، *التبصیر فی‌الدّین*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیّین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ عاشر افندی استانبول، شم ۵۹۸؛ همو، همان، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الأنساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ طبری، تاریخ؛ *العیون والحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹ م؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مبرّد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق / ۱۸۵۳ م؛ ولهاوزن، یولیوس، *الخوارج والشیعة*، ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸ م.

بخش تاریخ

آبوتاشُفین (اول و دوم)، نک: بنی عبدالواد.

آبوتُراب اِصفَهانی، متخلص به تُرابا (ح ۹۸۹ ـ ۱۰۷۲ ق/ ۱۵۸۱ ـ ۱۶۶۲ م)، خوشنویس قلم نستعلیق و شاعر. وی در یک خانوادهٔ بزرگ و توانگر اصفهانی زاده شد (ایرانی، ۱۲۳). در منابع از تاریخ تولد او سخنی نرفته، اما از آنجا که به نوشتهٔ میرزای سنگلاخ (ج ۲، احوال میرزا ابوتراب) به هنگام مرگ ۸۳ ساله بوده، می‌بایست در ۹۸۹ ق به دنیا آمده باشد. در جوانی «مدتی به مقتضای سن به هرزه گردی» مشغول بود و سپس به تزکیهٔ نفس پرداخت و در این راه کوشش بسیار کرد. استاد او در خوشنویسی نخست ملاعلی فایضی (د ۱۰۳۶ ق) بود (نصرآبادی، ۲۰۸)؛ بعد از او از میرعماد سیفی قزوینی تعلیم خط گرفت. او خود چگونگی پیوستنش به میرعماد را چنین نقل می‌کند: «روزی در قهوه‌خانه نشسته بودم که مرحوم میرعماد به اتفاق رشید همشیره‌زاده‌اش، از در قهوه‌خانه گذشت. به خاطر فقیر رسید که اگر میرصفای باطن دارد، به قهوه‌خانه می‌آید. با اینکه چند قدم رفته بود، برگشته به قهوه‌خانه آمد، قهوه خورد و برخاسته گفت که در خانهٔ ما هم اینها می‌باشد. فقیر متنبه شده، روز دیگر به منزل ایشان رفته و در بالاخانه‌ای که بر سر در بود مکان ساخته، دوازده سال حرکت نکردم، چنانکه گلیمی که در زیر من بود، جای پای من سوراخ شد» (همانجا).

ابوتراب از محضر میر بهرهٔ بسیار برد و شیوهٔ خط او را به‌خوبی آموخت و از استادان کتابت قلم نستعلیق و برجسته‌ترین شاگرد میر شد. نصرآبادی (همانجا) می‌نویسد: «خط جوانیهای او هیچ کم از مشاهیر نیست». وی تا پایان زندگی میر در خدمت وی به سر برد و خلیفهٔ مکتب او بود و میر او را «فرزندی» خطاب می‌کرد (میرزای سنگلاخ، ج ۱، احوال میرعماد، ج ۲، احوال میرزا ابوتراب). پس از کشته شدن میرعماد (۱۰۲۴ ق) که کسان او از بیم متواری شدند، ابوتراب تنها کسی بود که جرأت کرد به کفن و دفن جسد بر خاک ماندهٔ استادش اقدام کند، اما سنگی که او برای آرامگاه میر تدارک دیده بود، همچنان برجای ماند تا بر گور خود او نهادند (همو، ج ۱، احوال میرعماد).

با قتل میر، ابوتراب جانشین او شد. نوشته‌اند «دست مبارکی داشت، هر کس از او تعلیم گرفت، خوشنویس شد» (نصرآبادی، همانجا) و این به سبب توانایی او در خوشنویسی و آگاهی بر آداب و روش تعلیم و نیک سرشتی وحسن رفتار او بوده است (بیانی، *احوال و آثار*، ۲۵/۱). وجود فرزندانی چون نورالدین و محمدصالح اصفهانی و شاگردی چون محمدمحسن امامی (همان، ۷۶۷/۳، ۸۳۱، ۹۴۸)، نوشتهٔ نصرآبادی و سخن مؤلف *ریاض الشعرا* را که می‌گوید: «شاگردانش از

مشاهیر خوشنویسان شدند» (نکـ: واله داغستانی، ذیل «ترابا»)، تأیید می‌کند. ابوتراب در اصفهان درگذشت و در مسجد لنبان به خاک سپرده شد (میرزای سنگلاخ، ج ۲، احوال میرزا ابوتراب).

وی به شیوهٔ متقدمان شعر می‌سرود، شعر را خوب می‌فهمید و ترابا تخلص می‌کرد. از اشعار او یک دو بیتی در *تذکرهٔ* نصرآبادی (همانجا) و دوبیتی دیگری در *مرآة العالم* (بختاورخان، ۴۴۸/۲) نقل شده، اما میرزای سنگلاخ (ج ۲، احوال میرزا ابوتراب، ج ۱، احوال میرعماد) قصیده‌ای در سوک میرعماد با مطلع زیر:

دهر پرفتنه و پرمشغله و پرغوغاست
شرح‌این‌ماتم و این‌سوک کراخودیاراست

و قطعات و غزلیات دیگری نیز به او نسبت می‌دهد.



نمونهٔ خط ابوتراب اصفهانی، موزهٔ رضا عباسی، تهران

آثار شناخته شدهٔ او عبارتند از: قطعه‌ای به قلم چهار دانگ و دو دانگ عالی با رقم «ذرهٔ بی‌مقدار ترابا...» در کتابخانهٔ سلطنتی پیشین ایران (بیانی، *فهرست نمونهٔ خطوط*، ۱۴۸، ۲۴۷)؛ قطعه‌ای به قلم دودانگ خوش با رقم و تاریخ (ابوتراب ۱۰۵۲) از مجموعهٔ پیشین دکتر مهدی بیانی در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران (همو، *احوال و آثار*، ۲۶/۱؛ مرقع رنگین، «الواح»)؛ همچنین قطعه‌ای به قلم دو دانگ خوش با رقم و تاریخ «ابوتراب ۱۰۵۱» در موزهٔ رضا عباسی تهران و نیز یک نسخهٔ *سبحة الابرار* جامی به قلم کتابت خوش نیز در کتابخانهٔ پیشین سلطنتی نگاهداری می‌شود که در پایان نسخه، کتابت آن به ابوتراب نسبت داده شده و به شیوهٔ خط او نیز هست «و مستبعد نیست که به خط ابوتراب اصفهانی» باشد (بیانی، *فهرست ناتمام*، ۳۱۹، ۳۲۰).

میرزای سنگلاخ به روش همیشگی خود به او نیز چون دیگر خوشنویسان لقب بخشیده و وی را «رئیس الخطاطین» خوانده و کتابت دیوانهای شماری از شعرای نامدار و گمنام و مرقعات نفیس متعدد موجود در «ایران و روم» و قطعات خط بسیار به او نسبت داده (ج ۲، احوال میرزا ابوتراب) که هیچ یک از این آثار تاکنون دیده نشده است.

مآخذ: ایرانی، عبدالمحمد، *پیدایش خط و خطاطان*، قاهره، ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲۷ م؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم؛ تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹ م؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان* تهران، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۸ ش؛ همو، *فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ همو، *فهرست نمونهٔ خطوط خوش کتابخانهٔ شاهنشاهی ایران*، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ *مرقع رنگین*، انجمن خوشنویسان ایران، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة الخطاطین*، تبریز، ۱۲۹۵ق؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ واله داغستانی، علی قلی خان، *ریاض الشعرا*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۴۳۰۱.

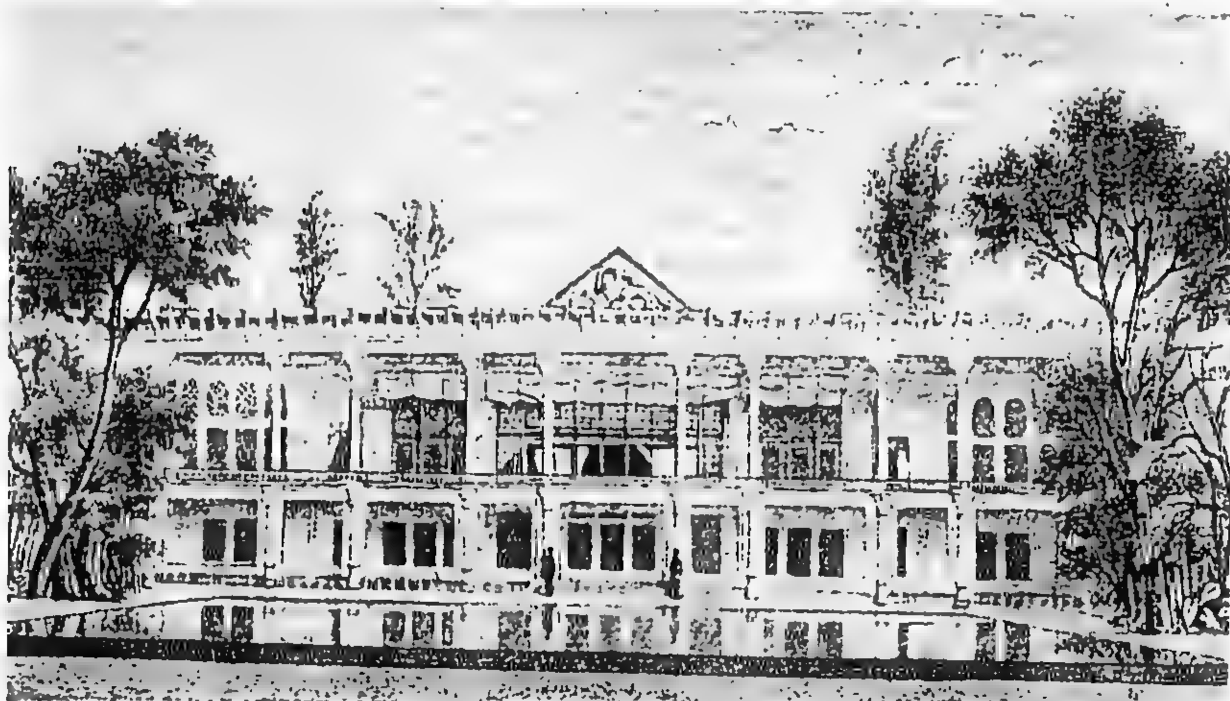
محمدحسن سمسار

اَبوتُرابِ غَفّاری، میرزا ابوتراب خان غفاری کاشانی (د رجب ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۹۰ م)، نگارگر و «گرافیست» ایرانی. وی فرزند میرزا بزرگ و برادر مهتر میرزا محمد خان غفاری کمال الملک است و مانند آن دو از جوانی به نگارگری رو آورد.

ابوتراب تا ۱۲۹۳ ق در کاشان می‌زیست و در همین سال برای تحصیل در دارالفنون به تهران آمد. در این مدرسه به فرا گرفتن نقاشی و زبان فرانسه پرداخت و با سابقهٔ ذوق خانوادگی و استعدادی که در نقاشی داشت، به زودی در این رشته پیشرفت فراوان کرد و به دریافت مدالهای مس و نقره و طلا نایل آمد و از این مدرسه فارغ‌التحصیل شد (*شرف*، شم ۷۵). در ۱۲۹۴ ق، ۹ قطعه و در سال بعد ۸ قطعه از نگاشته‌های او در کتاب *مرآت البلدان* اعتمادالسلطنه به چاپ رسید (۲۳۰/۲، ۲۳۱، ۲۳۸، ج ۳، پشت صفحات ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۳۹ و بین صفحات ۱۹۶ ـ ۱۹۷).

در محرم ۱۳۰۰ که روزنامهٔ *شرف* برای درج شرح حال و تصویر رجال و مشاهیر عهد ناصری زیر نظر اعتماد السلطنه بنیاد نهاده شد، اعتمادالسلطنه با سابقهٔ آشنایی که از چهره‌پردازی و نسخه‌برداری ابوتراب داشت، او را به همکاری دعوت کرد و نگارش صورتها و امور لیتوگرافی روزنامهٔ مزبور را به عهدهٔ او گذاشت (*شرف*، همانجا). میرزا ابوتراب از نخستین شمارهٔ این روزنامه هر ماه دو پرترهٔ سیاه قلم‌پرداز یا دورنما و منظره برای چاپ آماده می‌کرد (همان، شم ۱ ـ ۳). تابلو رنگ روغنی زن ماندولین نواز موجود در موزهٔ کاخ گلستان را وی در همین سال (۱۳۰۰ ق) ساخته و تابلوهای رنگ روغن نیم تنه‌ای

حاج علی خان مقدم مراغه‌ای با جبّه و کج کلاه بلند و تابلو سیاه قلم نیم تنه‌ای محمد حسن خان صنیع الدوله (اعتمادالسلطنه) که هر دو در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران نگاهداری می‌شود، نیز باید از پرداخته‌های او در این سال باشد (یادداشتهای مؤلف). در همین سال وی تصویر سیاه قلم محمد ابراهیم متخلص به مشتری طوسی را پرداخته که در آغاز کتاب *شمس المناقب* چاپ سنگی شده است (سروش، لوحهٔ آغاز کتاب). در ۱۳۰۱ ق علاوه بر نقاشی میل رادکان و بقعهٔ هارونیهٔ شهر طوس که در *مطلع الشمس* اعتمادالسلطنه چاپ شده (ج ۱، بین صفحات ۱۷۳ ـ ۱۷۴ و ۱۸۱ ـ ۱۸۲)، تصویر سیاه قلم‌پرداز ابونصر فتح‌الله شیبانی را نقاشی کرده که در کتاب *دُرج الدرر* وی چاپ سنگی شده است (شیبانی، لوحهٔ آغاز کتاب). ابوتراب در همین سال به سمت



نمای جنوبی عمارت باغ لاله‌زار، کار ابوتراب غفاری، روزنامهٔ دولت علیهٔ ایران

فراش خلوت همایونی منصوب شد و به دریافت نشان درجهٔ چهارم شیر و خورشید نایل آمد و نقاش‌باشی وزارت انطباعات شد (اعتمادالسلطنه، همان، ۴۶/۱، ۵۹).

باز در همین سال ۱۳۰۱ ق، ۲۲ قطعه و در ۱۳۰۲ ق، ۲۷ تصویر سیاه قلم‌پرداز از رجال و شخصیتهای ایرانی و بیگانه و مناظر تهران آن روزگار را در روزنامهٔ شرف به چاپ رساند (شرف، شم ۱۳ ـ ۳۴). تصویر مدادی هنرمندانه‌ای از یک باغ و ساختمان از ناحیهٔ شمال ایران نیز از آثار همین سال اوست (کریم‌زاده، ۲۰/۱).

ابوتراب در تذکرهٔ مجدیه تألیف میرزا ابراهیم منشی مدایح‌نگار که به نام میرزا تقی‌خان مجدالملک پرداخته شده، تصویر ۱۰ تن از کسانی که اشعارشان در این تذکره آمده، از جمله ناصرالدین شاه و خود مؤلف را کشیده که در صفر ۱۳۰۳ به چاپ رسیده است (مدایح‌نگار، تذکرهٔ مجدیه، ۴۹۵، نیز ۵۹۱، جه). در همین سال (۱۳۰۳ ق)، ۲۶ اثر و در سالهای ۱۳۰۴، ۱۳۰۵ و ۱۳۰۶ ق به ترتیب ۱۵، ۱۶ و ۱۸ تصویر سیاه قلم‌پرداز دیگر از او چاپ شده است (شرف، شم ۳۵ ـ ۷۰).

ابوتراب در طی خدمت خود در وزارت انطباعات بارها مورد عنایت و توجه خاص ناصرالدین شاه قرار گرفت و به دریافت حمایل و نشان درجهٔ سرهنگی و نشان درجهٔ سوم شیر و خورشید و دو بار خلعت به صورت شال ترمهٔ درجهٔ اول ایرانی و عنوان نقاش‌باشی دارالطباعهٔ دولتی و مدیریت چرخ حروف نایل گردید (اعتمادالسلطنه، همان، ۴۵/۳؛ شرف، شم ۳۰، ۵۴، ۷۵). ۲۵ تصویر سیاه قلم‌پرداز نیز از روی عکسهای مناظر و شهرهای بین راه و بناهای آستان قدس رضوی به دست او کپی شده که در *سفرنامهٔ خراسان* ناصرالدین شاه در ۱۳۰۶ ق چاپ شده است (ناصرالدین شاه، *سفرنامه*). در ۱۳۰۷ ق، واپسین سال زندگانی هنرمند، ۷ قطعه از آثار او در روزنامهٔ شرف به چاپ رسید (شرف، شم ۷۱ ـ ۷۳).

چنین می‌نماید که مدایح‌نگار برای مصور ساختن اثر دیگر خود به نام تذکرهٔ *انجمن ناصری* از ابوتراب خواسته بوده که صورت کسانی را که او در تألیف خود معرفی کرده و اشعارشان را آورده است، نقاشی کند و برای چاپ در کتاب آماده سازد. هنرمند تنها ۱۸ قطعه از ۲۳ قطعه از این تصاویر را در ۱۳۰۷ ق مهیا کرده بود که در ۱۳۱۰ ق، سه

سال پس از مرگش، در کتاب مذکور چاپ شده است. ۱۵ قطعهٔ دیگر نه تنها رقم نگارگر را ندارد، بلکه تفاوت دست و قلم و کیفیت‌پرداز و آرایش دور تصویرها نیز نشان می‌دهد که از هنرمند دیگری است (مدایح نگار، تذکرهٔ *انجمن ناصری*).

گذشته از تصاویر و نقاشیهایی که از میرزا ابوتراب برشمردیم، چندین اثر بی‌تاریخ دیگر نیز از او در مجموعه‌های خصوصی و یا در کتابهای چاپ سنگی موجود است که از جملهٔ آنهاست: پرترهٔ آبرنگ نیم تنهٔ بیضی شکل نظر آقا، سفیر ارمنی ایران در فرانسه، به اندازهٔ تقریبی ۲۰×۳۰ سانتی‌متر، تصویر سیاه قلم ناصرالدین شاه در کادر بیضی، چاپ دارالطباعهٔ دولتی و چند تصویر آبرنگ و سیاه قلم از ناصرالدین شاه قاجار و جز آن (یادداشتهای مؤلف؛ کریم‌زاده، همانجا). کمال‌الملک برادر نقاش در تقریرات خود یادآوری کرده که: «از میرزا ابوتراب جز [نگارهای] روزنامه چندان کار دیگر نمانده است» (غنی، ۳۳/۸).

اعتمادالسلطنه دربارهٔ مرگ زودرس نقاش جوان در خاطرهٔ روز سه‌شنبه ۱۹ رجب ۱۳۰۷ می‌نویسد: «... صبح که از اندرون بیرون رفتم، هنوز دست و رو نشسته، کاغذی از میرزا علی محمد خان رسید که نوشته بود میرزا ابوتراب خان، نقاش دارالطباعه، خود را به تریاک مسموم نموده و مرده است...» (برای تفصیل، نک: *روزنامهٔ خاطرات*، ۶۸۶).

در شرح حالی که پس از مرگ ابوتراب، محمد علی خان دایی وی نوشته، او را به هنگام مرگ ۲۸ ساله دانسته است، در حالی که تصویری که به قلم موسی به همراه این شرح حال در روزنامهٔ شرف (شم ۷۵) به چاپ رسیده، او را مسن‌تر نشان می‌دهد و بنابراین مرگ او در ۲۸ سالگی نباید صحیح باشد (غنی، ۶۷۴/۶).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *مرآت البلدان ناصری*، تهران، ۱۲۹۴-۱۲۹۵ ق؛ همو، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سروش اصفهانی، محمدعلی، *شمس المناقب*، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ *شرف* (روزنامه)، تهران، ۱۳۰۰-۱۳۰۷ ق؛ شیبانی، فتح‌الله، *درج الدرر*، تهران، ۱۳۱۰ ق؛ غنی، قاسم، *یادداشتهای دکتر قاسم غنی*، به کوشش سیروس غنی، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۷ ش؛ کریم‌زادهٔ تبریزی، محمد علی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ مدایح نگار تفرشی، میرزا ابراهیم خان، *تذکرهٔ انجمن ناصری*، تهران، ۱۳۱۰ ق؛ همو، *تذکرهٔ مجدیه*، تهران، ۱۳۰۳ ق؛ ناصرالدین شاه، *سفرنامهٔ خراسان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ یادداشتهای مؤلف.

یحیی ذکاء

اَبوتُرابِ نَخْشَبی، عسکربن حُصَین (یا عسکربن محمد بن حصین)، از بزرگان مشایخ صوفیهٔ خراسان در سدهٔ ۳ ق (د ۲۴۵ ق / ۸۵۹ م) و از مردم نخشب (نسف). وی به علم، فتوت، توکل، زهد و ورع مشهور بود و گفته‌اند که از جمله مشایخی بود که با توکل بی‌زاد و راحله قطع بادیه می‌کرد. ابن جلّاء می‌گوید: ۶۰۰ شیخ را ملاقات کردم که هیچ کدام مانند ۴ تن نبودند که اول آنها ابوتراب نخشبی بود (سلمی، ۱۳۶ - ۱۳۷؛ قشیری، ۴۳۶؛ انصاری، ۷۶). او از مصاحبت شقیق بلخی، حاتم اصمّ وابوحاتم عطّار بهره جسته و پس از وفات حاتم اصم به شام رفته و در آنجا کتابهایی در حدیث نوشته است (قشیری، همانجا؛ سبکی، ۳۰۷/۲؛ ابن‌عماد، ۱۰۸/۲ - ۱۰۹).

برخی علی رازی مذبوح را از استادان او دانسته‌اند (ابونعیم، ۴۵/۱۰؛ ابن‌ملقن، ۳۵۵). او همچنین معاصر بایزید بسطامی بوده و با او ملاقات داشته و به او ارادت می‌ورزیده است (غزالی، ۳۵۶/۴؛ عطار، ۱۶۹). بسیاری از مشایخ تصوف همچون ابوعبدالله‌ابن‌جلّاء، یوسف‌بن حسین رازی، ابوعبید بسری، محمدبن علی ترمذی، شاه‌بن شجاع کرمانی، علی‌بن سهل اصفهانی، احمدبن خضرویه و حمدون قصّار از مصاحبت او بهره‌مند شده و ابوحمزهٔ بغدادی و ابوحمزهٔ خراسانی نیز در برخی از سفرها او را همراهی کرده‌اند (سلمی، ۹۳، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۸۳، ۲۲۹، ۲۹۴، ۳۲۸؛ قشیری، ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۲۶، ۴۲۸).

نخشبی با ریاضتهای سخت به تزکیهٔ نفس می‌پرداخته و سیاحتهای فراوان داشته است. گفته‌اند که در بعضی غزوات نیز حاضر بوده است (کاشانی، ۳۹۸). در عین حال همواره براین مطلب تأکید می‌ورزیده که هیچ‌چیز برای مرید زیانبارتر از سفرهایی نیست که به تبعیّت از هوای نفس انجام دهد (ابونعیم، ۴۵/۱۰، ۴۸). او از عبدالله‌بن محمدبن زکریا و محمدبن عبدالله‌بن مصعب و نعیم‌بن حماد ومحمدبن عبدالله‌بن نمیر واحمدبن نصر نیشابوری حدیث نقل کرده است و کسانی همچون فتح‌بن شَخْرَف، ابوبکربن ابی‌عاصم، عبدالله‌بن احمدبن حنبل، یوسف‌بن‌حسین رازی و ابوعبدالله‌ابن‌جلاء از او حدیث نقل کرده‌اند (همو، ۴۵/۱۰؛ ابن‌اثیر، ۳۰۳/۳؛ ذهبی، ۵۴۵/۱۱؛ سبکی، همانجا). او همچنین احمدبن حنبل را در بغداد ملاقات کرده است (خطیب، ۳۱۵/۱۲؛ ابن ابی یعلی، ۲۴۸/۱ - ۲۴۹). به گفتهٔ سبکی وی در فروع از شافعی پیروی می‌کرده است (همانجا).

ابونصر سراج به کتابی از آثار او اشاره و عبارتی از آن نقل کرده است (ص ۲۰۵)، ولی نام این کتاب معلوم نیست و امروز چیزی از نوشته‌های او در دست نداریم. آنچه از او باقی مانده است، سخنانی است در تصوّف که به طور پراکنده در آثار پیشینیان آمده و نیز حکایاتی از کرامات اوست. علاوه بر آن، چند بیت شعر نیز در بیان نشانه‌های محبت از او نقل کرده‌اند (غزالی، ۳۳۹/۴).

بنابر یکی از طرق سلسلهٔ طیفوریّه، نسبت معنوی ابوتراب نخشبی از طریق بایزید بسطامی و شقیق بلخی به امیرالمؤمنین علی (ع) و براساس سلسله‌های دیگر نسبت او از طریق شقیق بلخی به امام موسی‌بن جعفر (ع) و یا از طریق ابراهیم ادهم به امام محمد باقر (ع) منتهی می‌گردد (معصومعلیشاه، ۱۵۱/۲، ۱۷۳؛ نوشاهی، ۱۵۴/۱؛ نیز نک: محمودبن عثمان، ۲۴، ۴۸۹).

از ابوعمران اصطخری نقل شده است که گفت: ابوتراب نخشبی را در بادیه ایستاده و مرده یافتم در حالی که هیچ چیز او را نگاه نداشته بود (کلاباذی، ۱۵۸؛ ابونعیم، ۴۹/۱۰؛ سراج، ۲۱۱)، ولی غالباً مرگ او را به سبب صدمهٔ درندگان در بادیه میان مدینه و مکه دانسته‌اند (سلمی، ۱۳۷؛ انصاری، ۷۷).

مآخذ: ابن‌ابی‌یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن‌ملقن، سراج‌الدین، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة‌الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی و حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح السمر، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، ۱۳۸۳ق؛ سراج طوسی، عبدالله‌بن علی، *اللمع‌فی‌التصوف*، به‌کوشش ر.ا. نیکلسون،لیدن، ۱۹۱۴م؛سلمی،ابوعبدالرحمن، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوحنا پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ عطار، فریدالدین، *تذکرةالاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالندوة الجدیدة؛ قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح‌الهدایة ومفتاح‌الکفایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ کلاباذی، محمدبن ابراهیم، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه‌عبدالباقی سرور، بیروت، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۰م؛ محمودبن عثمان، *فردوس المرشدیة فی اسرار الصمدیة*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ معصومعلی شاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران؛ نوشاهی، سیدشریف احمد، *شریف‌التواریخ*، گجرات، ۱۳۹۹ق.
حسین لانی

آبوتُرابِ وَلی، میر (شاه) ابوتراب ولی گجراتی (د ۱۰۰۳ ق/ ۱۵۹۵ م)، مورخ و دولتمرد دربارِ اکبرشاه، از پادشاهان گورکانی هند. نیای او میرغیاث‌الدین معروف به سیدشاه میر، دانشمندی مشهور و از خاندان سادات سلامی شیراز بود (شاه نوازخان، ۲۸۰/۳ ـ ۲۸۱؛ راس[1]، مقدمه). سید شاه‌میر در ۸۹۸ ق دوبار از ایران به گجرات رفت و بار دوم در پایتخت آنجا اقامت گزید و فرزندان او، کمال الدین و قطب الدین شکرالله نفوذ و اعتباری خاص نزد سلاطین و امرای گجرات به دست آوردند (شاه نوازخان، ۲۸۱/۳؛ علامی، ۲۱۷/۳). خاندان سیدشاه میر همه «به سلسلهٔ صوفیهٔ مغربیه» گرایش داشتند (شاه نوازخان، همانجا؛ بلوخمان، 1/570). برخی از مورخان، ابوتراب را فرزند کمال الدین دانسته‌اند (شاه نوازخان، علامی، همانجاها)، اما خود او در *تاریخ گجرات* (ص ۱۶ ـ ۱۷) تصریح کرده که فرزند قطب‌الدین شکرالله است.

از تاریخ تولد و اوایل زندگی ابوتراب اطلاع چندانی در دست نیست، اما می‌دانیم که به سبب شهرت خانوادگی و لیاقت و کاردانی خود به زودی اعتبار زیادی در گجرات به دست آورد. در ۹۸۱ ق / ۱۵۷۳ م هنگامی که اکبرشاه به گجرات آمد، ابوتراب به همراه اعتمادخان برای تسلیم شهر به حضور امپراتور رسید (ابوتراب، ۵۴؛ نیز نک: میرزا محمدحسن، ۱۱۶/۱؛ بداونی، ۱۴۱/۲؛ نهاوندی، ۷۷۸/۱). در همین زمان بود که ابوتراب ضمانت اعتمادخان و دیگر بزرگان گجرات را نزد اکبرشاه برعهده گرفت (ابوتراب، ۶۱؛ میرزا محمدحسن، ۱۱۷/۱). به همین سبب ابوتراب در اوضاع آشفتهٔ گجرات اعتمادخان را از همدستی با مخالفان اکبرشاه بازداشت و با این کار بیشتر مورد عنایت امپراتور گورکانی قرار گرفت (شاه نوازخان، ۲۸۳/۳). در ۹۸۵ ق اکبرشاه منصب امارت حج را به او واگذارد و مبلغ هنگفتی در اختیارش نهاد تا میان مستمندان حجاز تقسیم کند. در این سفر اعتماد خان نیز همراه او بود (ابوتراب، ۹۵ ـ ۹۶؛ بداونی، ۲۵۱/۲). ابوتراب پس از ۱۳ ماه از حج بازگشت و سنگی که ظاهراً اثر پای پیامبر بر آن بود، با خود آورد که مورد استقبال اکبر شاه قرار گرفت و به فرمان او بنایی برای نگهداری آن سنگ در گجرات ساخته شد (ابوتراب، ۹۵ ـ ۹۸). ابوتراب همچنان مورد اعتماد اکبرشاه بود و در ۹۹۲ ق که اعتمادخان صوبه‌دار (والی) گجرات شد، ابوتراب منصب امین صوبه گرفت (علامی، ۴۰۳/۳؛ شاه نوازخان، ۲۸۵/۳؛ راس، همانجا).

از ابوتراب ولی اثری با عنوان *تاریخ گجرات* برجای مانده است. این کتاب بدون مقدمه است و می‌توان آن را به دو بخش تقسیم کرد، بخش اول شامل وقایع حکومت بهادرشاه و شرح کشمکشهای او با همایون گورکانی است ودربخش دوم شرح‌جنگهای اکبرشاه، خصوصاً فتح‌گجرات به‌دست او، آمده‌است. این کتاب نثری ساده و روان داردو گاه اشعار و امثال فارسی نیز در آن به کار رفته است. اگرچه نویسنده در شرح وقایع تاریخی به اختصار گراییده است، با اینهمه برای آشنایی به روابط پادشاهان آگره (همایون و اکبر) و سلاطین گجرات (بهادرشاه و اخلافش) سند معتبری است. از آنجا که وی با هر دو خاندان متخاصم ارتباط داشت، از این‌رو بدون آنکه از هیچ‌یک از طرفین درگیر جانبداری کند، به شرح حوادث پرداخته است. از طرف دیگر، چون خود شاهد رویدادها بوده و در برخی از آن رویدادها نیز شرکت داشته، *تاریخ* او در این زمینه از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار است (آفتاب اصغر، ۱۳۸). این کتاب در ۱۹۰۹ م به کوشش دنیسن راس در کلکته به چاپ رسیده است.

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ ش؛ ابوتراب ولی، *تاریخ گجرات*، به کوشش دنیسن راس، کلکته، ۱۹۰۹ م؛ بداونی، عبدالقادر بن ملوک شاه، *منتخب التواریخ*، به کوشش ویلیام ناسولیس و منشی احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۹ م؛ شاه نوازخان، صمصام الدوله، *مآثر الامراء*، به کوشش مولوی عبدالرحیم و مولوی میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۸۹۰ م؛ علامی، ابوالفضل، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶ م؛ میرزا محمدحسن، علی محمدخان، *مرآت احمدی*، به کوشش قاضی عبدالکریم و قاضی رحمت الله‌بن قاضی فتح محمد صاحب، بمبئی، ۱۳۰۷ ق؛ نهاوندی، ملاعبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۴ م؛ نیز:
Blochmann, H., Notes on *The Ā'in -i Akbarī*, by Abū'l-Fazl, 'Allāmī, Calcutta, 1977; Ross, E.Denison, introd. *A History of Gujarat* (vide: P.B, abū torāb-e valī).
هدی سیدحسین‌زاده

آبوتَغْلِبْ غَضَنْفَر، نک: آل حمدان.

آبوتَمّام، حبیب بن اوس طائی (۱۸۸-۲۳۱ ق/ ۸۰۴-۸۴۶م)، شاعر بزرگ عرب. در زندگی و شعر ابوتمام کمتر موضوعی می‌توان یافت که موجب گفت و گو و مشاجره میان محققان نشده باشد. خاندان

1. Ross

مسیحی او، نام تغییر یافتهٔ پدر او، تبارنامهٔ طائی او که نزد برخی مورد تردید است، سفرهای بی‌شمار او از قاهره تا خراسان، تجددگرایی او در شعر، ابداع صنایع، تمایل به الفاظ غریب و کهن و در عین حال موفقیت در ساختن اشعاری دل‌انگیز، شهرت فراگیر، کسب ثروتهای کلان و حسادت دیگر شاعران... همه موجب شد که نظراتی سخت ضد و نقیض دربارهٔ این شاعر ابراز گردد، سپس تعصباتی که به طرفداری یا برضد او پدیدار شد، خود بسیاری را به تدوین کتاب و رساله دربارهٔ او واداشت. شاید یکی از عواملی که به آتش این منازعات دامن می‌زد، برآمدن شاعری همچون بحتری بود که هنر شاعری را نزد خود او آموخته بود: بحتری بسیاری را بر آن می‌داشت که با ابوتمام مقایسه‌اش کنند. بر اثر این مقایسه، اشعار این دو تن از جنبه‌های لغت، صنعت، مضمون و فصاحت با دقتی شگفت مورد بررسی دانشمندان شعرشناس قرار گرفت.

مأخذشناسی: شرح حال یا نقد آثار ابوتمام را در تمام منابع کهن می‌توان یافت و نیز انبوهی کتاب می‌شناسیم که دربارهٔ او و یا اختصاصاً دربارهٔ شعرش تدوین شده است. خوشبختانه امروز شماری از این کتابها بر جای مانده‌اند. از معاصران او چیزی در دست نداریم. کتاب ابن ابی طاهر طیفور (د ۲۸۰ ق) با عنوان *سرقات البحتری من ابی تمام* (نک‍: یاقوت، *ادبا*، ۹۱/۳)، دیگر موجود نیست. نخستین منبعی که بیشتر با یک واسطه، چند خبر از احوال او نقل کرده، ابن معتز (د۲۹۷ ق) است که شعر او را اصولاً می‌ستاید (ص ۲۸۲-۲۸۴). ابوحیان توحیدی (۶۹۸/۲) رساله‌ای از ابن معتز در دست داشته که وی در آن به «مساوی و محاسن» شعر ابوتمام اشاره کرده بوده است، اما امروز از آن رساله اثری در دست نیست.

ابن‌جراح، تنها دوبار به نام او در *الورقة* اشاره می‌کند (ص ۱۰۱، ۱۱۴). طبری (د ۳۱۰ ق) فقط تاریخ مرگش را می‌دهد (۱۲۴/۹). مسعودی (د ۳۴۶ ق) به عکس در اثنای شرح احوال واثق، به تفصیلی که با کتاب تاریخ او تناسب ندارد، از ابوتمام یاد می‌کند و نظرات خردمندانه‌ای در حق او ابراز می‌دارد (۱۵۱/۷ به بعد). ابوالفرج اصفهانی گزارشی به او اختصاص داده که به قیاس شاعران دست دوم و دست سوم مذکور در *الاغانی*، بسیار اندک می‌نماید (۳۸۳/۱۶-۳۹۹)، آن مقدار را هم گویی به خصوص از *اخبار* صولی گرفته است. او خود البته به این منبع اشاره کرده، اما آنچه از منابع دیگر نقل کرده، نیز با روایات صولی مشابه است. مرزبانی (د ۳۰۶ ق) نیز همهٔ روایات را از صولی گرفته، مگر آنجا که خود اظهار نظر کرده است (*الموشح*، ۲۷۴-۲۹۶). ابن ندیم (د ۳۸۵ ق) کتابهای او را ذکر کرده (ص ۱۹۰) و جرجانی در *الوساطة* (جم) شاید در بیش از ۱۰۰ مورد به نقل از او پرداخته است.

منابع سدهٔ ۵ ق، با ابوحیان توحیدی آغاز می‌شود که به ذکر دو سه روایت از او بسنده کرده است، اما منابع در این قرن متعددند: ابن‌رشیق، خطیب بغدادی، سمعانی، ابن عساکر، ابن‌خیر اشبیلی، ابوالبرکات، ابن انباری و... هیچ کدام سخن تازه‌ای ندارند. تنها نکتهٔ تازه، ظهور نام او در *رجال* نجاشی (د ۴۵۰ ق) است (۳۳۵/۱). از این زمان است که ابوتمام در صف «رجال شیعه» می‌نشیند. در سدهٔ ۶ ق ابن‌شهرآشوب سخن نجاشی را تأیید کرده، قصیده‌ای حاکی از تشیع او از وی نقل می‌کند (۳۱۲/۱-۳۱۳). در سدهٔ ۷ ق، یاقوت با آنکه بارها از او نام برده و حتی از او دفاع کرده (در شرح حال آمدی و ذکر *الموازنة* او، نک‍: *ادبا*، ۸۴/۸-۸۵)، باز نخواسته است مقاله‌ای به او اختصاص دهد. در همان قرن، ابن خلکان شرح حال وی را آورده است (۱۱/۲-۲۶). این زندگی‌نامه از چند منبع مهم تدارک دیده شده است که *الموازنة* آمدی و *اخبار* صولی از آن جمله است. نکتهٔ جالب توجه در این کتاب آن است که برخی از روایات منقول از *الموازنة* و *اخبار ابی تمام*، در اصل آن دو کتاب، موجود نیست. از این زمان به بعد، در انبوه گزارشهایی که دربارهٔ زندگی او آورده‌اند، چیزی جز تکرار روایات کهن نمی‌توان یافت، حتی در نظرات انتقادی نویسندگان هم سخن تازه‌ای نیامده است.

در کنار این مقالات، از همان آغاز، کتابهایی نیز مستقلاً به ابوتمام یا شعر او اختصاص یافته که بیشتر به نام «اخبار ابی‌تمام» شهرت داشته است. از مجموعهٔ این کتابها تنها دو اثر بر جای مانده که یکی از آنها خوشبختانه کهن‌ترین آنها نیز هست. این اثر کهن از آن صولی (د ۳۳۵ ق) است که تقریباً ۱۰۰ سال پس از ابوتمام روایت شده است و *اخبار ابی‌تمام* نام دارد. این کتاب، علاوه بر رساله‌ای که او دربارهٔ تألیف *اخبار ابی‌تمام* به مزاحم بن فاتک نوشته، شامل این مضامین است: ۱. در باب برتری ابوتمام؛ ۲. اخبار ابوتمام با بزرگان (که بخش اعظم کتاب را تشکیل می‌دهد)؛ ۳. معایب شعر ابوتمام؛ ۴. آنچه ابوتمام روایت کرده؛ ۵. وصف ظاهری ابوتمام؛ ۶. اخبار پراکندهٔ ابوتمام؛ ۷. وفات و مدت زندگی او و اشعاری که در رثای او سروده شده است. اثر دیگر *القول الفائق... و ذکری حبیب* از ضیاءالدین محمدابن‌اثیر (د ۶۳۷ ق) است که نسخه‌ای از آن در دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (GAS, II/553). کتابهای دیگر عبارتند از: *اخبار ابی‌تمام و المختار من شعره* از ابوالحسن علی شمشاطی (د ح ۳۷۷ ق)؛ *اخبار ابی‌تمام* از محمد مرزبانی (د ۳۸۴ ق)؛ *کتاب فی اخبار ابی‌تمام و محاسن شعره* از ابوعثمان سعید خالدی (د ح ۴۰۰ ق).

در سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۷م، دو کتاب دیگر بر مجموعهٔ بالا افزوده شد، یکی *هبة‌الایام* یوسف بدیعی (د ۱۰۷۳ ق) است که بسیار مورد استفادهٔ محققان بوده و هست، دیگری *اخبار ابی‌تمام*، از محمد علی بن ابی‌طالب (د ۱۰۸۴ ق) است (دربارهٔ این کتابها، نک‍: عزام، ۱۷ به بعد؛ GAS, II/552-554). اما آنچه سخت شگفت می‌نماید، شمار آثاری است که دربارهٔ شعر ابوتمام و یا نقد آن نوشته شده است. از زمان خود شاعر تا اوایل سدهٔ ۵ ق، ۱۲ کتاب سراغ داریم که نشان دهندهٔ کشمکش شدید میان طرفداران و دشمنان اوست: ابن ابی‌طاهر طیفور (هم) که با او آشنایی داشته، دو کتاب نوشته، یکی *سرقات ابی‌تمام* (نک‍: آمدی،

الموازنة، ۱۰۳) که احتمالاً جزئی از کتاب *سرقات الشعرای* او بوده است و دیگری کتاب *سرقات البحتری من ابی تمام* (نک: یاقوت، همان، ۹۱/۳). مرزبانی (همان، ۲۷۷) و ابوحیان (۶۹۸/۲-۶۹۹) اشاره می‌کنند که ابن معتز نیز رساله‌ای در باب مساوی و محاسن شعر ابوتمام داشته است. چنانکه اشاره شد، ابن معتز با یک واسطه اخبار او را نقل کرده است. نویسندگان دیگر نیز یا به دفاع از او پرداخته‌اند یا به انتقاد از او: بشر بن یحیی سرقات بحتری از ابوتمام را باز یافته (GAS, II/562)، ابن عمار (ح ۳۱۹ ق) دربارهٔ خطاهای شعر ابوتمام کتابی نوشته و آمدی که خود به این کتاب اشاره کرده (همان، ۱۲۵-۱۲۶)، ردی بر آن نوشته است (نک: ابن ندیم، ۱۷۲). آمدی، علاوه بر این کتاب، دو اثر دیگر به ابوتمام اختصاص داده بوده است: *معانی شعر ابی‌تمام* و *الابیات المفردة*. این آثار نشان از توجه خاص او به شعر ابوتمام دارد، اما ملاحظه می‌کنیم که در کتاب دیگرش *الموازنة* از میان شعر ابوتمام و بحتری که اینک مورد استفادهٔ ماست، بحتری را ترجیح می‌داده و بیشتر معایب شعر ابوتمام را نقل می‌کرده است.

باز در دهه‌های آخر سدهٔ ۴ ق دو کتاب دیگر بر ضد ابوتمام تألیف شد: *تفضیل ابی نوّاس علی ابی‌تمام* اثر شمشاطی و *مجلس* اثر ابوعلی محمدبن حسن حاتمی (د ۳۸۸ ق) که بحتری را بر او ترجیح داد. چند سال بعد مرزوقی (د ۴۲۱ ق) به دفاع از ابوتمام برخاست و کتاب *الانتصار من ظَلَمة ابی‌تمام* را تدوین کرد. از سدهٔ ۴ ق به بعد نزاع بر سر ابوتمام تقریباً به کلی متوقف شد. حدود ۶ قرن بعد بود که بدیعی و محمدعلی بن ابی‌طالب به جمع‌آوری مجدد اخبار او پرداختند. در این فاصله آنچه پدیدار می‌شد، همانا شروحی بود که بر اشعار او می‌نوشتند: مرزوقی در آغاز سدهٔ ۵ ق، خطیب تبریزی در آغاز سدهٔ ۶ ق، ابوالبرکات ابن مستوفی در سدهٔ ۷ ق و محمد الاسود در *البدر التمام فی شرح دیوان ابی‌تمام* (GAS, II/556-557)، به شرح اشعارش پرداختند (دربارهٔ این آثار، علاوه بر منابع کهن، خاصه ابن ندیم، نک: عزام، ۱۷ به بعد؛ GAS, II/552-554).

چون به عصر حاضر می‌رسیم، ناگهان انبوهی کتاب و مقاله دربارهٔ ابوتمام پدید می‌آید، اما این آثار هیچ‌یک بر اطلاعاتی که از قبل دربارهٔ زندگی ابوتمام داشتیم، چیزی نمی‌افزاید. مسیر برخی از سفرهای متعدد و بسیاری از حوادث زندگی و نیز تاریخ بسیاری از مدایح او همچنان مبهم مانده است و به قول ریتر (EI²) هنوز لازم است که اشعار او از این نظر نیز بررسی شود. اما ازنظر تحلیل هنری و فنی آثار ابوتمام، محققان معاصر کوشش بسیار کرده‌اند و گاه به نتایج جالب توجهی نیز دست یافته‌اند، هرچند که خواننده از تکرار مکررات در آنها گاه دل‌زده می‌شود. در برخی از این آثار، گویی آن کشاکش کهن بر سر ابوتمام به نحوی زنده شده است. خوب است از باب مثال به دو کتاب اشاره کنیم:

عمر فروخ در ۱۹۳۵ م کتاب *ابوتمام* خود را که از استحکام چندانی برخوردار نیست، تألیف کرد. وی ظاهراً تحت تأثیر سخنرانی طه حسین دربارهٔ ابوتمام قرار داشت (طائی، ۵) و ناچار در تحلیل شخصیت وی به همان راهی رفت که طه حسین رفته بود، بدین سان که ابوتمام بی‌گمان از خاندانی مسیحی بود، پدرش تدوس نام داشت و پیوند او به قبیلهٔ طی، پیوند ولاء بود، او خود از فرهنگ رومی - یونانی اثر پذیرفته بود و... این شیوهٔ گفتار، محقق عراقی، خضر الطائی را سخت شورانده است، چنانکه کتاب *ابوتمام الطائی* خود را سراسر به رد نظرات فروخ و گاه طه حسین اختصاص داده است و به نظر او، ابوتمام نژاد عربی پاکی داشته، پدرش برخلاف نظر دیگران خمار نبوده، قبایل طی و ایاد مسیحی نبوده‌اند (ص ۹ - ۲۶)، ابوتمام خود سخت پای‌بند فرایض دین بوده و... (همو، ۴۶). اما آراء تعصب آمیز خضرالطائی خود موجب شده است که کتابش از ارزش علمی بی‌بهره باشد. در کنار این کتابها، مقالات بسیاری نیز تألیف شده است. محققان معروف عرب، چون انیس مقدسی، پطرس بستانی، شیخو، خفاجی، شوقی ضیف، احسان عباس و... یا شرح حالی از او داده‌اند یا به نقد آثارش پرداخته‌اند. نیز بدیهی است که هیچ‌یک از کتابهای تاریخ ادبیات عرب از شرح حال ابوتمام تهی نیست.

دربارهٔ ابوتمام به زبانهای اروپایی کار عمده‌ای صورت نگرفته است، حتی مقالات دربارهٔ او بسیار اندک است: مقالهٔ عبدالحق در «فرهنگ اسلامی[1]» شیوهٔ خوبی دارد، اما وی *اخبار ابی تمام* صولی را ندیده است؛ مقالهٔ ریتر (نک: EI²) عالمانه و استوار است. در اثنای مقاله، به برخی مقالات اروپایی یا شرقی دیگر اشاره خواهد شد.

شرح احوال: چون گاه در نسبت طائی او تردید می‌کردند، صولی (*اخبار ابی تمام*، ۵۹)، ابوالفرج (۳۸۳/۱۶)، سمعانی (۲۳/۹) و دیگران بر نژاد خالص او تأکید می‌کنند (نک: به خصوص ابن خلکان، ۱۱/۲)، اما این امر به خودی خود نمی‌تواند نصرانیت خاندان او را منتفی سازد، زیرا بعید نیست که از یکی دو سدهٔ پیش از اسلام، جماعاتی از طائیان که به شمال جزیرة العرب کوچیده بودند، مانند بیشتر اعراب آن نواحی به آیین مسیحیت درآمده باشند.

موضوع مسیحیت خاندان ابوتمام از یکی از روایات صولی (همان، ۲۴۶) برمی‌آید که گوید: نام او حبیب بن تدوس بود. پدرش نصرانی بود و چون اسلام آورد، نامش به‌اَوس تغییر یافت و سپس تبارنامه‌ای هم در طی برای او تدارک دیده شد (قس: ابن خلکان، همانجا). تدوس را (که به شکلهای گوناگون آمده) مارگلیوث، معرب تئودوس دانسته است (EI¹)، اما نجار (۷۲/۲) اشاره می‌کند که تدوس تحریف نشده و به‌همین شکل میان سریانیان مسیحی رواج داشته است. این نام و این روایت گویا طه حسین را برآن داشته که باز به شیوهٔ معمول خود، از طریق آن راهی به تمدن یونانی برد و به نحوی، شاعر را یونانی الاصل بداند (حسین، ۳۳۹/۲). امروز، بیشتر محققان ـــ گاه با اندکی تردید ـــ نصرانیت او را پذیرفته‌اند (ازجمله عبدالحق، 16؛ ضیف، ۲۶۸؛ فروخ،

---

1. *Islamic Culture.*

۲۳)، اما گروهی نیز به کلی از غیرطائی بودن، یا نصرانی بودن او برآشفته‌اند. از آن جمله است خضر الطائی که به همین سبب سخت به عمر فروخ تاخته است. با اینهمه خوب است اشاره کنیم که او در قصایدی که در آنها طائیان را ستوده، هیچ ذکری از مسیحیت آنان نکرده است (عبدالحق، همانجا).

ابوتمام در دهکدهٔ جاسم، در نزدیکی دمشق، زاده شد. مسعودی، جاسم را از اعمال دمشق، میان اردن و دمشق، در جایی به نام جولان دانسته (۱۴۷/۷)، ابوالفرج آن را قریه‌ای از مَنبج ذکر کرده (همانجا) و یاقوت می‌نویسد این قریه در ۸ فرسخی دمشق، بر سر راه طبریه واقع است (*بلدان*، ۸/۲).

در تاریخ تولد او اختلاف است. از ۱۷۲ تا ۱۹۲ ق که در منابع مذکور است (نک: ابن خلکان، ۱۷/۲)، ۲۰ سال فاصله است و این امر کار محقق را برای تعیین دوران کودکی و آغاز جوانی شاعر که در مصر گذشته، سخت دشوار می‌سازد. خود او گفته است که در ۱۹۰ ق زاده شده (صولی، همان، ۲۷۲)؛ فرزندش تمّام روایت کرده که تولد پدرش در ۱۸۸ ق بوده است (همان، ۲۷۳؛ قس: ابن انباری، ۱۰۸؛ ابن عساکر، ۱۸/۴؛ خطیب بغدادی، ۲۵۲/۸؛ ابن خلکان، همانجا). از آثار خود او هم سند استواری به دست نمی‌آید تا بتوانیم براساس آن، تاریخ ولادتش را تعیین کنیم. یک بار در شعری اشاره می‌کند که مدت ۵ سال در مصر بوده است [اخمسة احوال مضت لمغیبه] (نک: چ محمد سعید، ۲۴۱، چ خیاط، ۴۲۱، این شعر در همهٔ چاپهای *دیوان* نیست). در شعر دیگری که در مدح حسن بن سهل، در عراق گفته، اشاره کرده که در آن تاریخ ۲۶ ساله بوده است (چ عزام، ۱۱۵/۱). پس با توجه به تاریخهایی که درمورد تولد او گفته شده، این شعر را باید یا در ۱۹۸ ق، یا در ۲۱۴ ق سروده باشد (سال ۱۹۲ ق آن قدر بعید است که با حوادث تاریخی تعارض آشکار می‌یابد). تردید نیست که ابوتمام در ۲۱۴ ق به راستی در عراق بوده است. همان سال بود که محمد بن حمید طوسی به دست بابک خرم دین کشته شد و ابوتمام یکی از زیباترین قصاید خود را در رثای او سرود. ممکن است بتوانیم ثابت کنیم که ابوتمام در ۱۹۸ ق هم در عراق بوده و در آغاز کار حسن بن سهل به وی پیوسته و مدحش گفته است. بهبیتی، با کوشش بسیار به این امر پرداخته و به چندین نکتهٔ تاریخی اشاره کرده که ممکن است بر حضور ابوتمام در عراق، در ۱۹۸ ق دلالت داشته باشد (ص ۵۱ ـ ۶۰)، اما او خود نیز بر عدم قاطعیت این دلایل آگاه است. با اینهمه ترجیح می‌دهد که تاریخ ولادت او را ۱۷۲ ق قرار دهد.

درست نمی‌دانیم پدر نصرانی او به چه کار مشغول بوده: عطار بوده (ابن خلکان، ۱۱/۲)، یا در دمشق خمار (ابن عساکر، ۱۹/۴)، یا پیشهٔ دیگری داشته؟ پیداست که پیشهٔ خماری یا حتی عطاری برای پدر یکی از بزرگ‌ترین شاعران عرب، برخی از هواداران او یا متعصبان عرب را خوش نمی‌آید و در صحت اینگونه روایات تردید می‌کنند (مثلاً نک: طائی، ۱۹ ـ ۲۰؛ بهبیتی، ۶۲ به بعد).

دربارهٔ کودکی او نیز دو سه روایت موجود است: آیا در کودکی شاگرد بافنده بوده است (ابن خلکان، ۱۷/۲) یا شاگرد ابریشم‌فروش (ابن عساکر، همانجا). درهرحال، چنانکه پیداست، او و خانواده‌اش چندان در رفاه نبوده‌اند و کودک ناچار بوده تا برای امرار معاش به کاری بپردازد. حال اگر قول معروف را بپذیریم و بگوییم که خاندان او مسیحی بوده‌اند، ناچار این سؤال پیش می‌آید که او خود کی اسلام آورد؟ هنگامی که به مصر رفت، بیشتر در مساجد روزگار می‌گذاشت و بدین سان، در اینکه آن هنگام دیگر مسلمان شده بود، تردید نمی‌توان کرد. از این رو باید تشرف او را به دین اسلام، در دمشق و در نوجوانی دانست.

از دیگر احوال او در دمشق خبری نداریم و اینکه گفته‌اند «مانند همهٔ کودکان فقیر به مکتب‌خانه رفت و *قرآن* آموخت» (بهبیتی، همانجا)، از خیال‌پردازی به دور نیست. با اینهمه شاید بتوان روایت عباس‌بن خالد برمکی را در *الموشح* مرزبانی (ص ۲۹۲) به احوال او در دمشق افزود: هنگامی که ابوتمام رشدی یافته بود، نزد من در دمشق آمد تا محمدبن جهم را مدح گوید. چون مدیحهٔ خود را خواند، ابن‌جهم چند درهم بدو بخشید و سپس گفت: «اگر این جوان بماند، شاعر خوبی خواهد شد...»، اما رخ دادن این ماجرا در زمان ولایت محمد بر دمشق که به شهادت ابن عساکر (۱۹۲/۱۵) و صفدی (*امراء دمشق*، ۹۶) در ۲۲۵ ق بوده، دشوار می‌نماید. زیرا در این سال ابوتمام در اوج شهرت و ثروت بود و به چند درهم امیری گمنام قانع نمی‌شد. بنابراین یا روایت جعلی است، یا حدود ۲۰ سال پیش از آن، محمدبن جهم مقام کوچک‌تری داشته و ابوتمام نزد او رفته بوده است.

پس از آن، منابع ما به حضور او در مصر اشاره کرده‌اند، اما فروخ (ص ۲۵) می‌پندارد که او از دمشق به حمص رفت و به مدح خاندان ابن‌ابی‌عبدالکریم طائی که خود شاعر بودو نیز به هجای عتبة‌بن ابی‌عاصم پرداخت (مرزبانی، معجم، ۱۰۶؛ نک: امین، ۴۹۶/۴) و به شاعر معروف و شیعی مذهبی که به دیک‌الجن (د ۲۳۵ ق) شهرت داشت، پیوست و احتمالاً نزد او هنر شعرپردازی را آموخت و از او تأثیر بسیار پذیرفت (قس: فاخوری، ۳۵۷). بعید نیست که گرایش او به تشیع نیز از همین‌جا سرچشمه گرفته باشد. علاوه بر این، فروخ که قاطعانه او را غیرطائی می‌شمارد (همانجا)، گمان برده است که او در همین شهر و به سبب نزدیکی با خاندان طائی بنی عبدالکریم، از طریق ولاء، نسبت طائی یافت (قبلاً به پاسخهای تند خضرالطائی اشاره کرده‌ایم). مارگلیوث نیز بر آن است که رفتن او نزد بنی عبدالکریم پیش از سفر به مصر بوده است (EI[1])، اما این امر با روایت ابن‌خلکان (۲۱/۲) مغایر است که از قول علی‌بن محمدبن عبدالکریم می‌گوید: «هنگامی که ابوتمام از مصر بازگشت و نزد ما آمد، این قصیده را سرود». بهبیتی (ص ۹۹ ـ ۱۰۰) نیز کوشیده است تا عدم امکان این امر را ثابت کند، به خصوص که شاعر در یکی از هجاهای عتبه از تأثیر شام و حجاز و مشرق در اشعار خود سخن می‌گوید (چ یونس، ۲۸۹،

بیت ۱۱)، یعنی وی پیش از آن به همهٔ این مناطق سفر کرده و شهرت فراوانی کسب کرده بوده است. جز اینکه این عقیده نیز با این اشکال مواجه است که چگونه ابوتمام ثروتمند مغرور ـــ که دیگر جز با بزرگان درنمی‌آمیخت و از مهاجات با شاعران دون پایه سرباز می‌تافت ـــ حاضر شده است امیری گمنام و شاعری گمنام‌تر را مدح و هجا گوید.

ابوتمام از دمشق یا حمص به مصر رفت. بهبیتی (ص ۶۱) تاریخ سفر او را، حدود سال ۱۹۵ ق و فروخ ۲۰۸ یا ۲۰۹ ق پنداشته است (ص ۲۶). بیشتر بر این اتفاق دارند که او در مسجد جامع (= مسجد عمروبن عاص در فسطاط، نک: همو، ۲۷) به سقایی مشغول شد (نک: مثلاً ابن‌خلکان، ۱۷/۲؛ ابن‌عساکر، همانجا). صولی (همان، ۱۲۱) از قول خود او نقل می‌کند که نخستین شعر خود را در مصر و در مدح عیاش‌بن لَهیعه سروده است و عیاش ۵٬۰۰۰ درهم به او صله داده است. عیاش تنها یک‌بار در ۲۰۱ ق از جانب سلیمان بن غالب بر شرطهٔ مصر گمارده شد (نک: بهبیتی، ۵۸). باز معلوم نیست که وی این عیاش را چه زمان مدح گفته است، زیرا اگر در زمان عهده‌داری شرطهٔ مصر باشد، باید سن ابوتمام را در آن هنگام، ۱۳ سال فرض کرد (مشروط بر آنکه تولد او را در ۱۷۲ق نادرست پنداریم). گذشته از این روایتی که از قول ابوتمام نقل شده، باز شگفت می‌نماید، چگونه ممکن است جوانی، نخستین‌بار شعری به این استواری بسراید و ۵٬۰۰۰ درهم صله بگیرد؟ پس از چندی ابوتمام از عیاش که گویا پاداشی به او نمی‌داد، دلگیر شد و به عتاب (چ خیاط، ۳۹۵ـ۳۹۶) و سپس به هجو او (همان، ۴۸۸) پرداخت. گویی کینهٔ عیاش چنان در دل شاعر استوار شده بود که حتی پس از مرگ عیاش هم وی را رها نکرد و باز به الفاظی تند هجایش گفت (همان، ۴۹۵ـ۴۹۶).

در مصر وی شاعر دیگری به نام یوسف سراج را نیز هجو کرده است (همان، ۴۸۹؛ جرجانی، *الوساطة*، ۲۰)، اما هیچ خبری از این شاعر نداریم تا بتوانیم به کمک آن، زمان حضور ابوتمام را در آن دیار روشن سازیم. گویا در همین دیار بود که با عبدالله‌بن طاهر آشنا شد. عبدالله در ۲۱۱ ق ولایت مصر یافت و تا رجب ۲۱۲ که موفق به فرو نشاندن آشوبها شد، در آنجا بود و پس از آنکه امیرانی را از جانب خود بر مصر گمارد، آنجا را ترک گفت. کندی که این اخبار را نقل کرده (ص ۱۸۰ ـ ۱۸۴)، نخست به پیروزی عبدالله بر عبیدالله بن السری اشاره می‌کند و سپس قطعه‌ای از ابوتمام می‌آورد که در اثنای آن به این حوادث اشاره کرده است (همو، ۱۸۱؛ این قصیده در همهٔ دیوانها نیست). این ماجرا، در محرم ۲۱۱ رخ داد. در جمادی‌الاول همان سال عبیدالله به کلی تسلیم شد و روبه‌بغداد نهاد. این نکته را نیز ابوتمام در دو بیت ذکر کرده است (همو، ۱۸۳)، اما چنین به نظر می‌آید که این دو بیت، جزو همان قصیدهٔ نخست باشد و بنابراین باید پنداشت که وی ماجراهای نخست را نیز ۵، ۶ ماه بعد به شعر درآورده است.

باز در همین کتاب، به شعری اشاره شده که ابوتمام در رثای عُمَیربن ولید، از رجال خراسان سروده است. ابن‌عمیر، در ربیع‌الآخر ۲۱۴ در مصر به قتل رسید (همو، ۱۸۶)، در همین ایام عیسی‌بن یزید جلودی از نبردی گریخته، به فسطاط بازگشت و گرد آن را خندق زد. ابوتمام به همین سبب او را هجا گفته است (همو، ۱۸۷ـ۱۸۸).

اینک از یک‌سو می‌دانیم که ابوتمام ۵ سال در مصر بوده؛ عیاش را که گویا در ۲۰۱ق صاحب شرطهٔ قاهره بوده، مدح و هجو گفته است؛ دیگر ممدوح او مطلب‌بن عبدالله خزاعی بوده که آخرین‌بار، در ۱۹۸ق والی مصر شد. از سوی دیگر اخبار او با عبدالله بن طاهر نیز به سالهای ۲۱۱ ـ ۲۱۴ق مربوط است. از این‌رو برخی پنداشته‌اند که او دوبار به مصر رفته، یکبار در کودکی و بار دیگر در ایام جوانی؛ هرچند که منابع ما به سفر دوم او اشاره نکرده‌اند (این نظر، ظاهراً از بهبیتی، ۶۲ ـ ۶۷، ۱۰۲ ـ ۱۰۳، سرچشمه گرفته است). وی پس از ۵ سال اقامت در مصر و احتمالاً دیدار از برخی شهرها، خاصه اسکندریه از آن دیار سخت دلگیر شد، در شعرش از احوال مصر نالید و بر خانواده، خاصه مادر که چشم به راه او بود، دل سوزانید (چ خیاط، ۴۷۲ـ۴۷۳) و با آنکه برخلاف انتظار، هنوز موفقیتی کسب نکرده بود، بر آن شد که به سرزمین خویش باز گردد (قس: عبدالحق، 17؛ فروخ، ۲۹).

در هر حال، ابوتمام به شام رفت و در آنجا به مدح بزرگان پرداخت. از آن میان، ابوالمغیث موسی‌بن ابراهیم رافقی، مشهور است. چنانکه گذشت تعیین تاریخ ورود او به شام دشوار است. گاه آن را حدود سال ۲۱۵ ق نهاده‌اند (عبدالحق، همانجا؛ فروخ، ۳۰) و گاه در نخستین سالهای سدهٔ ۳ ق. بهبیتی که بر این امر اصرار دارد، ناچار شده است که برخی از مدایح او را دربارهٔ ابوالمغیث قبل از ولایت او بر دمشق (بعد از ۲۱۸ق) نهد و برخی را و نیز هجاهای او را، حدود ۱۵ سال بعد (ص ۹۰ ـ ۹۵). ابوتمام در پایان یکی از قصایدی که به وی تقدیم کرده، شعر خویش را می‌ستاید و به ممدوح می‌گوید که به زودی خواهد دید چگونه اشعار او در بغداد جلوه خواهد کرد (چ عزام، ۱۳۱/۲)، گویی سر آن داشته که هرچه زودتر به خدمت ممدوحان ارجمندتر برسد.

هیچ وسیله‌ای نیست که بتوانیم مسیر او را دنبال کنیم. فروخ (همانجا) می‌پندارد که او در شام بود تا مأمون به آنجا رفت. بهبیتی (ص ۹۵) او را روانهٔ رقه می‌کند. در هر حال وی گویا تا آن زمان هنوز به بغداد نرفته بوده و آرزوی رسیدن به آن دیار را در سر می‌پرورانده است، زیرا در یکی از قصایدی که در مدح محمدبن حسان ضبی سروده، می‌گوید اهلش در شامند، یارانش در فسطاط و آرزویش در بغداد است و او خود در رقه (چ عزام، ۳۰۸/۳ ـ ۳۱۱). پس از این، بهبیتی نمی‌داند چه گذشته است و ابوتمام تا ۲۱۱ ق در کجا بوده است. از این‌رو، دوره‌ای مبهم فرض کرده که در خلال آن، شاعر در جست‌وجوی نام و مال، میان عراق و خراسان و شام در تردد بوده و احتمالاً کتابهای خود را نیز در همین ایام تألیف کرده است، بنی عبدالکریم را در همین زمان مدح گفته و... باز به گمان او، وی دوباره، در ۲۱۰ ق به مصر بازگشته است (ص ۹۸ ـ ۱۰۲). وی در این باب، به روایاتی که ما دربارهٔ عبدالله‌بن‌طاهر نقل کردیم، استناد کرده است.

اینک تقریباً به قطع می‌توان گفت که ابوتمام در ۲۱۴ ق به عراق وارد شده است. آیا سفر او همراه محمدبن حسان ضبی از شام به بغداد، نخستین سفر وی به عراق بود؟ در این سفر که قسمتی از آن با کشتی انجام شد، ابن حسان نقل می‌کند که شاعر چگونه منجم همراه وی را آزار می‌داد و به استهزا می‌گرفت (نک: ابن معتز، ۲۸۳).

در بغداد، مردم شعر او را می‌شنیدند و از توانایی او درشگفت می‌شدند، اما کمتر خود او را می‌شناختند. روزی به عُمارة‌بن عقیل گفتند که در بغداد شاعری پیدا شده که شعرش را برخی بهترین شعر و برخی دیگر بدترین می‌انگارند. عماره چون شعر او را شنید، گفت «او برترین شاعر است» (صولی، همان، ۵۹-۶۱؛ ابوالفرج، ۳۸۵/۱۶). این عماره، یک بار دیگر در خدمت عبیدالله، نوادهٔ طاهر، نیز شعر ابوتمام را می‌ستاید (همو، ۳۸۷/۱۶). نظر عماره از آن جهت اهمیت دارد که او خود از فصحای عرب و شاعری زبردست بود (برای شرح حال او، نک: همو، ۲۴۵/۲۴- ۲۵۹).

دربارهٔ ظهور او در عراق، داستان دیگری هم از قول علی‌بن جهم، شاعر بزرگ عباسی روایت کرده‌اند. وی گوید که روزهای آدینه، در «قبة الشعراء» (در مسجد جامع شهر) با گروهی شاعر، از جمله دعبل، ابوالشیص و ابن ابی فنن انجمن می‌کردند. در مجلس، جوانی در جامهٔ اعرابیان نشسته بود که در پایان خواست او نیز شعرهایی را که در مدح مأمون و معتصم و محمدبن حسان سروده بود، بخواند؛ شعر او چنان شگفتی برانگیخت که بی‌درنگ در جمع شاعران پذیرفته شد (خطیب بغدادی، ۲۴۹/۸ - ۲۵۰؛ ابن عساکر، ۱۹/۴ - ۲۰). اما این روایت از چند جهت دارای اشکال است: نخست آنکه اگر او بعد از ۲۱۸ ق (آغاز خلافت معتصم) خلیفه را مدح گفته، دیگر می‌بایست مردی تقریباً ۳۰ ساله باشد نه جوانی که تازه از راه رسیده است؛ از سوی دیگر همانگونه که بهبیتی اشاره می‌کند (ص ۵۷)، ابوالشیص که در شمار حضار مجلس بود، در ۱۹۶ ق در گذشته و در آن هنگام ابوتمام احتمالاً بیش از ۸ سال نداشته و گذشته از آن وی چگونه می‌توانسته شعری را که پس از ۲۱۸ ق سروده، قبل از ۱۹۶ ق برای مردم بخواند؟ به هر حال وی در ۲۱۴ ق در بغداد بود و یکی از زیباترین قصاید خود را همانجا سرود. در آن حال محمدبن حُمَید طوسی با بابک خرم دین که در ۲۰۱ ق در آذربایجان قیام کرده بود، می‌جنگید، اما سپاهش شکست خورد و پایداری دلاورانهٔ خود او نیز نه تنها سودی نداشت که به قتلش انجامید (ابن اثیر، ۴۱۲/۶ - ۴۱۳). قصیده‌ای که ابوتمام در رثای او سروده، سخت مشهور است و شاید بتوان به جهاتی آن را زیباترین شعر او به شمار آورد. این شعر آنچنان دل‌انگیز است که ابودلف عجلی (ه م) به شاعر می‌گفت ای کاش این مرثیه برای او سروده شده بود (صولی، همان ۱۲۴ - ۱۲۵؛ ابوالفرج، ۳۹۰/۱۶؛ ابن خلکان، ۱۴/۲). آنگاه شاعر به یکی از سرداران سپاه محمد بن حمید به نام ابوسعید ثغری که مانند او و ابوتمام، طائی بود پیوست. وی از رجال مرو بود و بنابر روایاتی که صولی (همان، ۲۲۷ - ۲۲۹) آورده، با شاعر دوستی نزدیک و دیرپایی داشت و بیش از هر ممدوح دیگری با وی بخشندگی می‌کرد.

ابوسعید تا ۲۲۳ ق در ماجرای بابک درگیر بود. نمی‌دانیم که آیا شاعر در آذربایجان هم خدمت او بوده، یا بیشتر در عراق او را ملاقات می‌کرده است. بهبیتی که در مورد سفر ابوتمام به آذربایجان تردیدی ندارد، پنداشته است که او از همانجا نزد خالدبن یزید در ارمنستان شتافته است (ص ۱۰۸)، اما یکی از روایات صولی (همان، ۱۶۳ - ۱۶۴) ممکن است این نظر را منتفی سازد، زیرا خالد در مجلسی از او می‌خواهد شعری را که دربارهٔ افشین و معتصم سروده، بخواند، سپس در ازای آن صلهٔ کلانی به وی می‌بخشد، هرچند ممکن است این ماجرا، سالها بعد در جای دیگری رخ داده باشد.

در کتاب صولی، به دو مجلس دیگر با امیر ارمنستان اشاره شده است. در روایت نخست، از رسیدن شاعر نزد امیر و مدح او و گرفتن صله و هزینهٔ بازگشت سخن می‌رود، اما چند روز بعد، خالد وی را در بیابان همراه با غلامی طنبور نواز و کوزه‌ای شراب در زیر درختی باز می‌یابد (همان، ۱۵۸). به رغم این روایت، چه درست و چه نادرست، پیداست که شاعر چندی نزد خالد مانده، او را ستوده و از بخششهای وی بهره‌مند شده است.

در ۲۱۵ ق مأمون عازم روم شد و با «منویل» (امانوئل) جنگید. نام این مرد در شعری که ابوتمام در مدح ابوسعید ثغری سروده (چ عزام، ۱۷۱/۲)، آمده است. سال بعد که مأمون باز به روم لشکر کشید، می‌بینیم ابوتمام در قصیده‌ای که به خالدبن یزید تقدیم داشته، اشاراتی به توفیل، بلاد روم، دین نصارا و... (همان، ۱۸۴/۱ به بعد) کرده که بعید نیست مربوط به همان جنگ باشد (بهبیتی، ۱۰۹). در ۲۱۷ ق مأمون به مصر رفت و پس از آرام کردن شورشها، به دمشق بازگشت و از آنجا دوباره به جنگ شتافت. در این هنگام ابوتمام قصیده‌ای را که به قول بهبیتی (ص ۱۱۰) نخستین قصیدهٔ او در مدح یکی از خلفاست، سرود (نک: چ عزام، ۴۳/۲ - ۵۸). این قصیده سخت متکلف و آکنده از صنایع گوناگون لفظی است. یکی از ابیات آن به سبب گنگی سخت مورد انتقاد جرجانی قرار گرفته و وی به طعنه آن را نیازمند تفاسیر ارسطویی و بقراطی دانسته است (*الوساطة*، همانجا). دربارهٔ بیتی دیگر، آمدی گوید: استعاره‌ای است سخت نازیبا و معنایی است پست (*الموازنة*، ۲۰۵). در همین قصیده است که ابوتمام خود را «دوستدار آل محمد» می‌خواند (بیت ۴۲) و سپس می‌افزاید که گویند روح سیدحمیری، شاعر شیعی مذهب در وی حلول کرده است (بیت ۴۴). قصایدی که وی از آن پس در مدح مأمون گفت، شاید از ۳ قصیده درنگذرد. شمار آنها را نمی‌توان به قطع تعیین کرد، زیرا در نسخ مختلف *دیوان*، برخی را در مدح معتصم ذکر کرده‌اند، از جملهٔ آنهاست قصیده‌ای که در بالا ذکر کردیم. در *دیوان* او مرثیه‌ای برای مأمون نیامده است. این امر شاید از آنجا برخاسته باشد که مأمون چندان به او توجه نکرده بود.

یکی دیگر از ممدوحان ابوتمام و شیفتگان شعر او، اسحاق بن ابراهیم مصعبی (د ۲۳۵ ق) بود (صولی، همان، ۲۲۱) که از جانب مأمون ولایت شهر بغداد را برعهده داشت. در مجلس هموست که ابوتمام با اسحاق بن ابراهیم موصلی، موسیقی‌دان بزرگ آشنا شد. اسحاق مصعبی یک بار به فرمان معتصم، به جنگ سرخ‌جامگان در ناحیهٔ جبال رفت. در یکی از مدایح ابوتمام، به دلاوریهای اسحاق در جبل و سفر شاعر به سوی او، اشاره رفته است (چ عزام، ۲۶۱/۳ - ۲۶۸).

از این رو شاید بتوان گفت که وی از شام به عراق و از آنجا به جبال رفته است (قس: بهبیتی، ۱۱۶ - ۱۱۸). شاید در همین سالها بود که وی رو به سوی خراسان نهاد تا امیر نیرومند و بخشندهٔ آن، عبدالله‌بن طاهر را مدح گوید. درست از مسیر او تا نیشابور آگاه نیستیم، اما مسلم است که وی چندی در قومس مانده است، زیرا در دومین قصیده‌ای که برای عبدالله سروده (چ عزام، ۱۳۲/۲)، آورده است که در قومس یاران از او پرسیدند آیا آهنگ مطلع الشمس (= ترجمهٔ لفظ به لفظ خراسان) داری؟ (صولی، همان، ۲۱۲). پیش از این اشاره کردیم که در سالهای ۲۱۰ - ۲۱۱ ق عبدالله در مصر بود و ابوتمام در اشعاری، پیروزیهای او را در نبرد برضد شورشیان ستوده بود. اینک شگفت نمی‌نماید که شاعر ــ که هنوز در عراق حامیان نیرومندی نیافته و به ثروت قابل ذکری نرسیده ــ قصد دیار پرنعمت خراسان کند و به حاکم شعر دوست آن بپیوندد.

عبدالله از ۲۱۳ ق حاکم خراسان شد و به قول ابن خلکان (۸۴/۳)، در ۲۱۵ ق به نیشابور درآمد. احتمالاً، همانطور که بهبیتی گمان برده (ص ۱۱۹)، ابوتمام در ۲۱۹ ق به خراسان رفت. در خراسان شعرا به گرمی تمام از او استقبال کردند. صولی (همان، ۱۱۵) در این باب، از قول عبیدالله پسرعبدالله‌بن‌طاهر روایت می‌کند که چون ابوتمام به خراسان رسید، شعرا گرد او جمع شدند تا شعر «این عراقی» را بشنوند، اما او خواهش آنان را اجابت نکرد و ایشان را گفت که در مجلس امیر، شعر او را خواهند شنید (نیز قس: ابوالفرج، ۳۸۹/۱۶). سپس چون به خدمت امیر درآمد، قصیدهٔ بائیهٔ شیوایی در مدح او خواند (نک: چ عزام، ۲۲۳/۱ - ۲۳۹). در اثنای قصیده، شعرای نیشابور سخت به نشاط آمدند و بانگ برآوردند که کسی جز امیر شایستهٔ این شعر نیست، حتی برخی صلهٔ خویش را به او بخشیدند. عبدالله نیز ۱٬۰۰۰ دینار پیش پای او ریخت، اما ابوتمام آن دینارها را برای غلامان باقی گذاشت و امیر را خشمگین ساخت (صولی، همان، ۱۱۷؛ ابوالفرج، ۳۹۵/۱۶). با اینهمه، صولی (همان، ۲۱۱) می‌نویسد که وی چندی بر در بارگاه عبدالله انتظار کشید و اجازهٔ دیدار نیافت. سپس شعری سروده، نزد عبدالله فرستاد که در آن برخی از کلمات *قرآن* کریم اقتباس‌شده بود (مَسَّنا... الضُّرُّ... بِضاعَةٍ مُزْجاةٍ...؛ اشعار را صولی نقل کرده و در *دیوان* او موجود نیست). عبدالله را این شیوه خوش نیامد و بر او خشمگین شد. اینک ملاحظه می‌شود که صولی و نیز ابوالفرج خشم عبدالله را یک بار پس از دیدار با او قرار داده‌اند و یک بار پیش از آن. صولی (همان، ۲۱۳) سبب دیگری هم نقل می‌کند که نمی‌دانیم در چه زمان باید نهاد. از این قرار که گوید ابوتمام در أبَرشهر (نام قدیم نیشابور) عاشق زنی آوازه‌خوان فارسی شد و هر بار عبدالله سراغ وی را می‌گرفت، می‌گفتند نزد آن خواننده است.

این روایات چنان است که البته خواننده را قانع نمی‌کند، به خصوص که در بیشتر آنها تردید است. مثلاً داستان تضمین الفاظ *قرآن* کریم را دیگران به ابودلف هم نسبت داده‌اند (نک: خطیب بغدادی، ۴۲۱/۱۲)، یا گویند که ابوالعَمَیْثَل و ابوسعید ضریر که پیشاپیش اشعار شاعران درگاه عبدالله را می‌خواندند، قصیدهٔ بائیهٔ او را نپسندیدند و در آن عیبها یافتند و عاقبت هم به پایمردی ابوالعمیثل جایزه‌ای به او عرضه شد (آمدی، همان، ۲۱ - ۲۳؛ امین، ۴۶۷/۴ - ۴۶۸؛ کعبی، 265 به بعد)، اما مرزبانی (*الموشح*، ۲۹۳) می‌افزاید که ابوسعید ضمن انتقاد از این شعر، وی را گفت چرا چیزی که دیگران بفهمند، نمی‌گویی؟ و او پاسخ داد: چرا چیزی را که دیگران می‌گویند، نمی‌فهمی (نیز قس: بدیعی، ۱۳۴؛ کعبی، امین، همانجاها)؛ باز صولی شعری را که شاعر به عبدالله نوشته است، نقل می‌کند (همان، ۲۲۱ - ۲۲۲)، اما می‌افزاید که بنا به روایات دیگر، این شعر را برای ابودلف یا ابن ابی دؤاد یا اسحاق مصعبی نوشته است.

ملاحظه می‌شود که روایات چه سان متعدد، بی نظام و گاه متناقضند. از این رو بهبیتی برای خشم عبدالله سبب دیگری یافته که از هوشمندی تهی نیست: ابوتمام، ضمن گشت و گذار در اطراف و اکناف خراسان به یکی از بزرگان عرب به نام حفص بن عمر ازدی رسید و او را به قصیدتی مدح گفت. در این قصیدهٔ دالیه (نک: چ عزام، ۱۱۸/۲ - ۱۲۵) وی به اختلافات میان فارس و عرب اشاره کرده، اعراب پاک‌نژاد اصیل را ارج نهاده و فارسیانی را که با همهٔ بی‌خردی زمانی صاحب عزت شده‌اند، خوار گردانیده است. از سوی دیگر می‌دانیم که طاهریان از نژاد ایرانی بوده‌اند. از این رو بعید نیست که قصیدهٔ عرب گرایانه و ایرانی ستیز او که در ستایش مردی ازدی سروده شده، موجب دل آزردگی عبدالله‌بن‌طاهر شده باشد (بهبیتی، ۱۲۲ - ۱۲۳).

کعبی (ص 281-280) علت خشم عبدالله را در خود قصیدهٔ بائیه می‌بیند. قصیده از نظر مدح ضعیف است، نام عبدالله تنها یک بار در آن آمده و اصلاً اشاره‌ای به خاندان طاهر نشده، بلکه از آنان با عنوان آل مصعب، یعنی در واقع عموزادگان ایشان نام برده شده است. علاوه بر آن، اندکی پیش‌تر، ابوتمام قصیده‌ای طولانی و ستایش‌آمیز به اسحاق مصعبی که یکی از فرماندهان او بود، تقدیم کرده و در آن هیچ نامی از فرمانروای خراسان نبرده بود. گذشته از همهٔ اینها کعبی به پایان خوش دیدار شاعر از خراسان اعتقادی ندارد و می‌پندارد که روایات مربوط به آن را طرفداران شاعر ساخته‌اند. به هر حال در منابع می‌خوانیم که، آن کس که میان او و عبدالله بن طاهر آشتی انداخت، شاعر بزرگ دربار طاهری، ابوالعمیثل بود. به قول صولی (همان، ۲۱۲

ـ ۲۱۳) شاعر خاص درگاه طاهری که می‌دید ابوتمام همچنان به انتظار دیدار امیر نشسته، به خدمت او شتافت و گفت که شاعر از عراق به راه افتاده، جسم و جان خویش را خسته کرده و اینک امید به امیر بسته، گذشته از آن، این اشعار زیبا را نیز در مدحش سروده است... آنگاه امیر او را فرا خواند، روزی را با او به سر برد و ۱۰۰۰ دینار همراه یک انگشتری به او صله داد (قس: ابوالفرج، ۳۹۵/۱۶ ـ ۳۹۶). ما از ذکر روایات گوناگون دیگر در این باب خودداری می‌کنیم. با اینهمه خوب است اضافه کنیم که طبق روایتی دیگر (نک: ابوتمام، چ محمد سعید، ۱۲۳، مقدمهٔ قصیدهٔ لامیه) ابوالعمیثل دو بیت شعر که عبدالله بن طاهر در مدح افشین سروده بود، به دست شاعر داد تا در آن وزن و معنی شعری بسراید (قس: امین، ۴۷۰/۴). در آن هنگام (۲۲۰ق/۸۳۵م) افشین با بابک در جنگ بود.

پیداست که ابوتمام از اقامت خود در خراسان بهره‌ای نبرد و شاید هم هرگز نتوانست دل عبدالله را به دست آورد، زیرا هنگامی که عبدالله در یک روز، دو پسر خود را از دست داد، ابوتمام نزد او شتافت و قصیده‌ای در رثای آن دو و تسلیت امیر سرود (چ خیاط، ۳۷۹ ـ ۳۸۱). عبدالله که از او سخت دل آزرده بود، نخست گفت: نیکو گفتی و لکن اندوهم بیفزودی و آرامم‌نساختی، اما سپس او را تشویق کرد و صله‌ای بخشید (صولی، همان، ۲۱۷ ـ ۲۲۰، به نقل از مبرد؛ ابوالفرج، ۳۹۸/۱۶ ـ ۳۹۹). وی گویا اشعار فراوانی دربارهٔ بدیهای خراسان داشته است که صولی (همان، ۲۲۶) قول می‌دهد همه را در مجموعهٔ اشعارش بیاورد، اما تنها قصیده‌ای که در این باب آورده (همان، ۲۲۲ ـ ۲۲۳)، شعری است که در آن از سرمای خراسان نالیده و تابستان را ستوده است.

یکی از ممدوحان او حسن بن رجا، والی فارس است (دربارهٔ حسن، نک: صفدی، *الوافی*، ۹/۱۲ ـ ۱۱) که صولی یک فصل به اخبار او با شاعر اختصاص داده (همان، ۱۶۷ به بعد) و اشاره می‌کند که مدت ۲ ماه در منزل او اقامت گزیده است (همان، ۱۷۰). شاید این اشارت دلیل بر آن باشد که شاعر در فارس به خدمت این ممدوح رسیده است. نیز بعید نیست که هنگام بازگشت از خراسان به آنجا رفته باشد. حسن سخت شیفتهٔ شعر او بود وصله‌های کلان به او بخشید. در مجلس او و در حضور ابوتمام بود که شیخی خود را به نام ابوتمام معرفی کرد و حتی قصیده‌ای هم در مدح امیر خواند و صله‌ای دریافت داشت و عاقبت چون دانست که کسی فریب او را نخورده، موجب خندهٔ اهل مجلس گردید (صولی، همان، ۱۷۰ـ۱۷۱؛ قس: ابوالفرج، ۳۹۲/۱۶). اما در مسیر بازگشت از خراسان، تنها به توقف او در همدان اشاره شده است، هر چند محمدبن قدامه یک‌بار او را در قزوین نیز دیده که غرق در کتاب بوده است (ابن معتز، ۲۸۳ ـ ۲۸۴).

از این روایت چنین برمی‌آید که وی در قزوین، اقامتی نسبتاً طولانی داشته و در منزل دانشمندی که صاحب کتابخانه‌ای معتبر بوده، می‌زیسته است. این روایت را هنگام بررسی مذهب او دوباره خواهیم دید. شاید از قزوین به همدان رفته باشد. در همدان، ابوالوفاء بن سلمه از او به گرمی تمام استقبال کرد. چون برف سنگین ابوتمام را از ادامهٔ راه بازمی‌داشت، ابوالوفاء کتابخانهٔ خود را در اختیار او گذاشت و شاعر به کمک منابع آن کتابخانه، *حماسه* را گرد آورد (خطیب تبریزی، مقدمهٔ *دیوان الحماسة*، ۴/۱؛ یافعی، ۱۰۰/۲). خطیب تبریزی اضافه می‌کند که وی چندین کتاب دیگر نیز تألیف کرد، اما اقامت او آن‌قدر دوام نیافت که بتواند علاوه بر *حماسه*، آثار دیگری هم تدوین کند (قس: کلین فرانک، III/142؛ نقشه، ۷۹ ـ ۸۰؛ کعبی، EI²; 278، ذیل حماسه؛ نیز دنبالهٔ مقاله).

یکی دیگر از ممدوحان او ابوسعید ثغری است که معتصم، در آغاز خلافت، او را به اردبیل روانه کرد تا در مقابل بابک به ساختن استحکاماتی دست زند. وی توانست یکی از دستیاران بابک به نام معاویه را نیز شکست دهد. در ۲۲۰ ق، افشین خود به آذربایجان رفت و آمادهٔ جنگ با بابک شد (طبری، ۱۱/۹ ـ ۱۲). شاعر ابوسعید را در روستای خُش مدح گفت، ولی جنگ و پیروزی بزرگی در روستای ارشق رخ داد. ابوتمام قصیده‌ای در مدح خلیفه و افشین سرود و در اثنای آن به نبرد با بابک اشاره کرد (چ عزام، ۷۹/۳ به بعد)، اما سخنی از مرگ بابک نیاورد. به نظر بهبیتی (ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷)، این قصیده ناچار در ۲۲۰ ق سروده شده و شاعر پس از آن نزد ابوسعید ثغری به آذربایجان رفته و در قصیده‌ای (چ عزام، ۲۲/۲ به بعد) از ارشق و دلاوریهای ابوسعید در جنگ با بابک سخن رانده است. با اینهمه نمی‌توان به قطع گفت که آیا وی در آذربایجان این شعر را سروده یا در جای دیگر، مثلاً بغداد. همهٔ قصایدی که ابوتمام در این احوال، دربارهٔ نبرد بابک سروده، از اطلاعات تاریخی آکنده است.

قیام بابک خرم دین که حدود ۲۰ سال طول کشید، دستگاه خلافت را سخت نگران می‌داشت، به این جهت پیروزی افشین و فرماندهان سپاهش بر بابک (در ۲۲۳ ق)، شادی بسیار برانگیخت و ابوتمام تقریباً همهٔ فرماندهان بزرگ این جنگ را به دلاوری و نیک‌اندیشی ستوده و خاطر آنان را خشنود کرده است. کسی که جنگ بر ضد بابک را عملاً رهبری کرد و به پیروزی کشانید، افشین بود. در ۲۲۳ ق، وی بابک را اسیر کرد و به سامره برد. به قول طبری (۵۵/۹) معتصم، افشین را تاج بر سر نهاد و جامه‌های زربفت پوشانید و جایزه‌های گران بخشید، در آن مجلس ابوتمام نیز حضور یافت و قصیدهٔ نونیه‌ای در مدح او سرود (چ عزام، ۳۱۶/۳ ـ ۳۳۲). این قصیده که از قصاید مشهور است، با نام بذّ (قرارگاه بابک) و جناسی زیبا آغاز می‌شود، سپس نام افشین می‌آید (۳ بیت) و آنگاه نام نیاکان او (به شکل معرب شدهٔ جَرس و جاناخرَّة، بیت ۸)، آنگاه ارشق، بابک، شهر اَبْرَشْتَویم و خلاصه اسارت بابک ذکر می‌شود. شاعر در بیت ۳۵، افشین ایرانی‌نژاد را با افریدون و بابک را با ضحاک قیاس می‌کند که نشان از آگاهی وی به اساطیر ایران دارد.

یکی دیگر از بزرگ‌ترین امیران این جنگ که بر سپاه داوطلبان

حکم می‌راند، ابودلف عجلی بود. وی که در شمار ممدوحان شاعر و بخشندگان بزرگ عرب است، ابوتمام را سخت بزرگ می‌داشت و صله‌های گران به وی می‌بخشید، اما مشهورترین روایت دربارهٔ وی آن است که از شاعر خواست مرثیه‌ای را که در مرگ محمدبن حُمَید سروده بود، بخواند. چون آن‌را شنید ــ چنانکه پیش‌از این اشاره شد ــ گفت: ای کاش این مرثیه در مرگ من گفته شده بود (صولی، همان، ۱۲۴ ـ ۱۲۵؛ ابوالفرج، ۳۹۰/۱۶؛ ابن‌خلکان، ۱۴/۲).

باز معلوم نیست ابوتمام در کجا ابودلف را مدح گفته، در جبال یا عراق. از جمله سرداران سپاه ابودلف یکی جعفر بن دینار خیاط بود که او نیز مورد ستایش شاعر قرار گرفت و نامش در قصیدهٔ شیوایی جاویدان شد (چ عزام، ۲۱۴/۲ ـ ۲۱۷؛ قس: بهبیتی، ۱۳۵)، اما خطیب تبریزی در شرح *دیوان* از قول ابن درید می‌گوید که این شعر جزو نخستین آثار اوست و در مدح جعفر خیاط هم سروده نشده است (نک: ابوتمام، همان، ۲۱۴/۲). بعید نیست که سخن ابن درید درست باشد، زیرا قصیده، برخلاف اشعار این دورهٔ ابوتمام، هیچ اشاره‌ای به جنگهای بابک ندارد.

چنانکه اشاره شد، بزرگ‌ترین مردی که ابوتمام او را مدح کرده، همانا اسحاق‌بن ابراهیم مصعبی، از خاندان طاهری بود که نزدیک به ۳۰ سال (۲۰۷ ـ ۲۳۵ ق) صاحب شرطهٔ بغداد و سامره بود. نظر به اعتبار و مقام خاصی که داشت، پیروزیهای سپاه خلیفه بر بابک بیشتر به نام او ثبت است. وی با همهٔ سختگیری و خشک‌رفتاری، مردی ادب‌دوست و ممدوح شاعران ــ خاصه بحتری ــ بود. برخی معتقدند که ابوتمام هرچه از طاهریان خراسان بد دید، در عوض نزد شاخهٔ دیگر این خاندان در بغداد، با اقبال روبه‌رو شد (نک: کعبی، 323-315).

در ۲۲۵ ق که معتصم افشین را به خیانت متهم کرد و کشت و در کنار مازیار به دار آویخت و سپس سوزانید، ابوتمام نزد معتصم شتافت و قصیده‌ای در کفر و ناسپاسی و بی‌خردی افشین سرود (چ عزام، ۱۹۸/۲ به بعد). با آنکه گفته‌اند (مثلاً: سمعانی، ۲۴/۹) معتصم آوازهٔ او را شنیده و او را به حضور خوانده بود، باز چگونگی پیوستن ابوتمام به معتصم چندان روشن نیست: در ۲۲۳ ق تئوفیل به زبطره[1] نزدیک شُمَیساط حمله برد. وی سپاهی گویا شامل ۱۰۰٬۰۰۰ نفر داشت که گروهی از پیروان بابک نیز به آن پیوسته بودند (ابن اثیر، ۴۷۹/۶؛ بهبیتی، ۱۳۹). این حمله چنان خشم مسلمانان را برانگیخت که معتصم تصمیم گرفت تا خود شخصاً عازم جنگ با تئوفیل شود. در لشکر او بزرگ‌ترین فرماندهان که کاردانی خود را در نبرد با بابک نشان داده بودند، شرکت جستند. از آن جمله بودند محمد بن اسحاق مصعبی، افشین و ابوسعید ثغری. سرانجام سپاه اسلام در عموریه پیروزی درخشانی یافت و ابوتمام مدایحی تقدیم ابوسعید ثغری کرد که در آنها از بسیاری از بزرگان و شهرها و دژهای رومی نام برده و به پیروزی مسلمانان و غنایمی که به دست آورده‌اند، اشاره کرده است (چ عزام، ۱۶۶/۲ ـ ۱۸۲، ۴۳۰ ـ ۴۴۶).

اما شاهکار اشعار ابوتمام قصیده‌ای است که در پایان همین جنگ در مدح معتصم سرود. به گفتهٔ صولی (همان، ۱۴۳ ـ ۱۴۴) وی این قصیده را در سرمن رأیٰ (سامره) بر خلیفه خواند. ابن خلکان (۲۳/۲) می‌نویسد که وی ۳ روز پی درپی شعر را بر خلیفه فروخواند تا آنکه خلیفه، وی را پرسید تا کی «عجوزهٔ» خویش را عرضه کنی و شاعر جواب داد: تا آن زمان که کابینش را بستانم و آنگاه معتصم ۱۷۰٬۰۰۰ درهم به شاعر بخشید. این روایت البته ساختگی است، خاصه که پنداری معتصم چندان شعرهای ابوتمام را نمی‌فهمیده (نک: صولی، همان، ۲۶۷) و خاطرهٔ روشنی از او در ذهن نداشته است، زیرا هنگامی که شاعر پس از فتح عموریه در سامره معتصم را مدح گفت، گویی خلیفه وی را به یاد نمی‌آورد. ابن ابی دؤاد او را به خاطر خلیفه آورد. آنگاه خلیفه پرسید: «این همان مرد ناخوش آواز نیست که در مصیصه برای ما شعر خواند». ابن ابی دؤاد، از بیم آنکه مبادا خلیفه وی را نپذیرد، شرح داد که این بار راویهٔ خوش‌آوازی همراه اوست. خلیفه پس از شنیدن مدیحهٔ او، مقداری درهم و «صکی» (حواله‌ای) به نام صاحب شرطهٔ بغداد، اسحاق مصعبی، به وی بخشید (همان، ۱۴۳ ـ ۱۴۴)، اما بهبیتی ترجیح می‌دهد زمان دو قصیده را (عموریه و قصیده‌ای که در شام خواند) جابه‌جا کند (نک: بحثهای او، ص ۱۳۷ ـ ۱۴۳).

قصیدهٔ عموریه با بیتی بسیار معروف آغاز می‌شود که به گمان ما شاه بیت قصیده نیز هست. این شعر ۷۱ بیتی به صنایع لفظی، خاصه «مطابقه» که پیوسته مورد توجه شاعر بوده و نیز برخی الفاظ دشوار و استعارات گاه بسیار بعید آکنده است و روی هم رفته شعری دشوار است و کمتر بیتی در آن یافت می‌شود که خواننده بتواند بدون استفاده از فرهنگها و یاری تفاسیر مختلف معنای آن را کاملاً دریابد. ساختمان و مضامین قصیده با قصاید کهن تفاوت فاحش دارد: نه از مقدمهٔ تغزلی (نسیب) در آن خبری است و نه از اوصاف معروف و معانی مشهور مدح. بدیهی است که مقام و مناسبت شعر نیز در دور ساختن ابوتمام که خود از نوخاستگان و نوگرایان است، از مضامین کهن، بی‌تأثیر نبوده است. در مقدمهٔ قصیده (۱۰ بیت)، ابوتمام اخترشناسان رومی را به ریشخند می‌گیرد، سپس ستایش فتح بزرگ در پی می‌آید و آنگاه، شکست انقره، وحشت مردم عموریه، آتش‌سوزی شهر، اسارت زنان رومی و مباح شدن آنان بر مسلمانان، نخرفروشی، ستایش معتصم (عربیت)، نابودی رومیان، باز مدح معتصم، تئوفیل (به صورت توفِلِس) و طلب صلح، فرار او، مرگ سپاهیان او و در آتش‌سوزی شهر، باز معتصم، باز اسارت زنان رومی و باز ستایش معتصم.

پیداست که این قصیده بارها در کتابهای تاریخ ادب مورد بررسی قرار گرفته است. از آن جمله است بررسیِ انعام جندی (۳۶۳/۱ ـ ۳۷۸) که کاری است ساده، اما مفید. بدوی در «مجلهٔ ادبیات عرب[2]» (VII/43-55) به تفصیل، صنایع لفظی شعر را بررسی کرده و سوزان

1. Zibatra 2. *Journal of...*

اشتنکویچ نیز در همان مجله (X/49-64) آن را مورد بحث قرار داده و مقداری از آن را به انگلیسی درآورده است. به زبان فارسی، نویسندگان *نامهٔ دانشوران* (۳۳۳/۱ ـ ۳۳۸) قسمتی از قصیده و داستانهای مربوط به آن را آورده و سپس بخشی از آن را به فارسی ترجمه کرده‌اند.

این قصیده در شعر فارسی کهن نیز بی‌تأثیر نبوده است. تردید نیست که عنصری، در قصیدهٔ معروف خود (چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار)، موضوع راستگوتر بودن شمشیر از اخترشناسی را از آغاز قصیدهٔ ابوتمام الهام گرفته است (نک: عنصری، ۷۸ ـ ۸۱).

در هر حال پس از فتح عموریه، ابوتمام در عراق می‌زیست و می‌کوشید روابط نیکویی با دو شخصیت بزرگ بارگاه خلافت، ابن زیّات وزیر و ابن ابی دؤاد قاضی برقرار کند. شاید وی ابن زیات را از قبل می‌شناخته، زیرا در ۲ بیت (چ عزام، ۱۲۸/۳) به سابقهٔ آشنایی اشاره می‌کند. ابن زیات شاعر را بسیار ارج می‌نهاد و حتی خود را لایق مدایح او نمی‌دانست (ابن خلکان، همانجا) و ۲ قطعه مرثیه‌ای که در سوگ او سروده، بر دوستی و عنایت خاص او نسبت به شاعر دلالت دارد (صولی، همان، ۲۷۷ ـ ۲۷۸). اما دوستی با قاضی سختگیر خلیفه، ابن ابی دؤاد آسان نبود. درست نمی‌دانیم به چه علت قاضی از شاعر رنجید.

صولی (همان،۱۴۷ ـ ۱۴۸) از قول محمود وراق نقل می‌کند که شاعر در سامره همنشین محمود و دیگر شاعران شد، قبیلهٔ خویش را ستود و مضر را که ابن ابی دؤاد، نیاکان خود را از آنان می‌پنداشت، خوار گردانید و بدین‌سان موجب خشم قاضی شد، اما این دلیل البته کافی به نظر نمی‌آید. هرچه بود، قاضی اظهار داشت که دیگر دوست ندارد او را ببیند و بفرمود مانع ورود او شوند (همان، ۱۴۸). شاعر دست به دامن خالد بن یزید شد و سرانجام به شفاعت او میان قاضی و شاعر آشتی افتاد (قس: ابن خلکان، ۲۴/۲). ابوتمام در قصیده‌ای به شفاعت خالد اشاره کرده است (چ عزام، ۳۸۸/۱ به بعد). خشم قاضی ظاهراً طولانی بود و شاید پس از آن هم چندان به چشم خوش در شاعر نمی‌نگریست. هر بار که او سخنی یا شعری زیبا می‌گفت، قاضی می‌پرسید آن معنی را از کجا آورده است (صولی، همان، ۱۴۱، ۱۴۶). با اینهمه دیدیم همو بود که وی را به حضور خلیفه معتصم برد و نیز یک بار صله‌ای کلان (۱٬۰۰۰ دینار) به او بخشید، چنانکه مورد اعتراض خلیفه واثق قرار گرفت (همان، ۱۴۴؛ قس: ابوالفرج، ۳۹۱/۱۶).

چنانکه گذشت خالد بن یزید نیز از ممدوحان شاعر بوده است. معتصم، خالد را در ۲۲۳ ق، بر ارمنستان گمارد، اما ورود خالد به آنجا موجب آشوب شد، چنانکه خلیفه ناچار او را باز گردانید، تا سرانجام واثق دوباره او را در ۲۳۰ ق به آن دیار روانه کرد، اما او همان سال درگذشت (یعقوبی، ۴۷۵/۲، ۴۸۱). شاعر هم او را مدح گفته و هم در مرگش مرثیه ساخته است. حال بعید نیست که در همین سالها به ارمنستان هم رفته باشد.

در ۲۲۶ق، معتصم افشین را به دار کشید و سپس سوزانید. شاعر این ماجرا را در یکی از مدایح خلیفه گنجانید و در سامره به او تقدیم داشت (چ عزام، ۱۹۸/۲ به بعد). سال بعد نیز که معتصم درگذشت، در رثای خلیفه و مدح جانشین او قصیده سرود (همان، ۲۰۳/۳)، اما سخن ابن‌رشیق (۵۹/۱) که می‌گوید: شاعر نزد معتصم شفاعت کرد تا واثق را جانشین خود کند، بعید به نظر می‌رسد، به خصوص که می‌بینیم واثق چندان روی خوش به او نشان نمی‌داد. شاعر چنانکه دیدیم در آن هنگام با محمدبن زیات وزیر دوستی داشت و بسیار مدحش می‌گفت، اما اوهرگز شاعر را به خدمت واثق نبرد، بلکه تنها توانست مدیحهٔ او را به خلیفه عرضه کند و صلهٔ ناچیزی هم از او بستاند (صولی، همان، ۲۰۷ـ۲۰۹).

ابوتمام خود روایت کرده (صولی، همان، ۸۹ ـ ۹۳) که در آغاز خلافت واثق به سامره رفت و آنجا مردی اعرابی دید که شعر او را می‌خواند. سپس گفت و گویی میان آن دو رد و بدل می‌شود. مسعودی پس از نقل همین روایت ، با اظهار شگفتی می‌گوید: «اگر این روایت راست باشد ــ که گمان نمی‌کنم ــ مرد اعرابی پاسخ نیکو داده و اگر آن را ابوتمام خود ساخته که باید گفت قطعهٔ زیبایی نیست، چه منزلت ابوتمام از این بالاتر است» (۱۴۷/۷ ـ ۱۵۱). در هر حال ابوتمام این اعرابی را به ابن ابی دؤاد معرفی می‌کند و او نزد خلیفه‌اش می‌برد.

طی این سالها، بی‌گمان ابوتمام، در یک جا آرام نبود و پیوسته در جست و جوی ممدوحی بخشنده به این سوی و آن سوی سفر می‌کرد. از شعری استنباط می‌شود که خبر مرگ عزیزی به او رسیده است و او از ابوسعید ثغری اجازهٔ سفر می‌گیرد (چ عزام، ۱۸۳/۲؛ بهبیتی، ۱۵۲). در جزیره، مالک‌بن طوق را می‌ستاید (چ عزام، ۱۸۴/۳ـ ۱۹۴) و از بیت شمارهٔ ۷ این قصیده که به «بت پرستی» افشین اشاره دارد، معلوم می‌شود که ابوتمام آن را پس از قتل افشین سروده است. نیز در قصیده‌ای که در مدح ابوالمغیث موسی بن ابراهیم رافقی سروده، از آشوبهای دمشق سخن می‌گوید (همان، ۲۶۲/۲ ـ ۲۷۳) و ابن‌تغری بردی (۲۴۹/۲) آورده است که مردم دمشق در ۲۲۷ق بر او شوریدند، اما در پایان قصیده می‌خوانیم که «من این شعر را برای تو فرستادم». اینک نمی‌دانیم شعر را از عراق فرستاده است، یا به قول بهبیتی (ص ۱۵۸) از جاسم.

پیش از این دیدیم که ابوتمام بنا به طرح بهبیتی، بین دو سفر مصر، یک بار به شام رفته و این ابوالمغیث را مدح و هجا گفته بوده است. از این رو اعتذاریه‌های او را باید در این دورهٔ اخیر نهاد، اما پوزش طلبی شاعر نیز در دل ممدوح کارگر نیفتاد و او به سبب همان هجاها از دادن صله به وی خودداری کرد (نک: ابوتمام، چ عزام، ۱۰۹/۲ ـ ۱۱۷؛ بهبیتی، ۱۵۹ ـ ۱۶۱).

شاید در همین سالهای آخر عمر بود که با حسن بن وهب کاتب و محمد بن زیات آشنا شد و آنگاه دوستی استواری میان آن دو و شاعر برقرار گردید. صولی، یک فصل را به اخبار او با آن ۲ دولتمرد

اختصاص داده، هرچند که از مجموعهٔ روایات او اطلاعات اندکی حاصل می‌شود. دوستی ابن وهب برای ابوتمام بسیار مفید افتاد، زیرا او بود که در ۲۳۰ یا ۲۳۱ق شاعر را بر برید موصل گمارد. در روایات مربوط به حسن‌بن وهب به داستانی اشاره رفته است که در آن شاعر و ابن‌وهب به غلام یکدیگر دل بسته بوده‌اند. چندین قطعه شعر در این ماجرا ردوبدل می‌شود، تا سرانجام ابن زیات آگاه می‌گردد و ضمن مشارکت در مجالس دوستانه‌شان، با مطایبه آن دو را سرزنش می‌کند (صولی، همان، ۱۹۴ ـ ۱۹۹؛ ابوالفرج، ۳۹۷/۱۶ ـ ۳۹۸). باز ضمن همین روایات است که می‌بینیم شاعر با صالح، غلام خوشروی و خوش آوایی که اشعار وی را انشاد می‌کرد، نزد ابن وهب می‌رود و در پاسخ جاریه‌ای که وی را به غلامبارگی متهم می‌کند، از خود به دفاع برمی‌خیزد (صولی، همان، ۲۱۰).

عاقبت، شاعر که گویی از شعر و مدیحه‌سرایی خسته شده بود، به لطف دوستش، متولی برید در موصل می‌شود و تا پایان عمر بر آن شغل می‌ماند (همان، ۲۷۲؛ قس: ابن‌خلکان، ۱۵/۲ ـ ۱۶). آنجا نیز ابن وهب او را فراموش نمی‌کند و خلعتی گرانبها برای وی می‌فرستد. شاعر آن خلعت را در شعری ستوده است (چ عزام، ۲۲۳/۲ ـ ۲۳۳).

امر ولایت او بربرید موصل بسیار مورد تردید قرار گرفته و احتمالاً این تردید از ابن‌خلکان (همانجا) آغاز شده است. کاربرید، شغلی سخت دشوار و حساس بود و مأمور برید می‌بایست پیوسته اخباری را که به نحوی با امنیت خلافت مربوط بود، به مرکز ارسال می‌داشت. اینگونه شغل با خصوصیات شاعری چون ابوتمام همساز نیست ودر قصاید او، حتی قصیده‌ای که از موصل برای ابن‌وهب فرستاده، هیچ اشارتی به این امر نشده است (نک: کلین فرانک، II/19). بهبیتی (ص ۱۶۶ ـ ۱۷۰) این نظر را تأیید می‌کند، زیرا ترجیح می‌دهد که تاریخ مرگ ابوتمام در ۲۳۱ق باشد. نیز اشاره می‌کند که واثق در ۲۲۹ق کاتبان درگاه را به زندان انداخت و از هرکدام ــ از جمله حسن ابن وهب ــ مقدار قابل توجهی مال ستاند. از این رو، ابن‌وهب دیگر نمی‌توانسته است، بعد از ۲۲۹ق وی را بر برید موصل گمارده باشد. گذشته از آن، شاعر در ۲۳۰ق چنانکه اشاره شد، احتمالاً در ارمینیه بوده و در رثای خالد بن یزید که در آنجا درگذشته بود، شعر سروده است.

اما برداشت بهبیتی موجب می‌شود که ما دیگر روایات صولی را نیز در این باب جعلی انگاریم. موضوع زندانی شدن ابن‌وهب را ابن‌اثیر نقل کرده است (۱۰/۷)، اما از مجموعهٔ روایات او چنین برمی‌آید که غرض واثق بیشتر آن بوده که از کاتبان بزرگ ــ که گویی ثروتهای کلانی فراهم کرده بودند ــ مالی بستاند و احتمالاً پس از آن، همه بر سر کارهای خود بازگشته‌اند. خاصه که می‌بینیم بعد از آن هم (ح ۲۳۵ ق) حسن بن وهب در بغداد است و شاعر بزرگ دعبل «به حاجتی نزد او می‌رود» (صولی، همان، ۲۰۲)، ابن وهب در مرگ شاعر نیز مرثیه‌ای سروده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

ما در سراسر این گفتار، تا حدی از نحوهٔ برداشت بهبیتی پیروی کرده‌ایم. زیرا در میان همهٔ نویسندگانی که به ابوتمام پرداخته‌اند، او تنها کسی است که با کوشش بسیار، به درون اشعار پیچیده و مبهم ابوتمام سرکشیده و خواسته است حوادث تاریخی را با گفته‌های خود او تطبیق دهد و سرانجام شرح حوادث زندگی شاعر را به کمک خود او بازنگارد، اما کمتر موردی است که استدلالهای او به راستی شکننده نباشد. اگر شعر بر یک حادثهٔ تاریخی در حضور ممدوح اشاره کرده، دلیل بر آن نیست که شعر نیز در همان سال سروده شده باشد؛ یا اگر چنانکه دیدیم، خلیفه کاتبی را زندانی کرده، دلیل قاطعی بر آن نیست که وی دوباره بر سر کار خود بازنگشته باشد. به همین جهات است که ما گاه ترجیح داده‌ایم تاریخ برخی اشعار را اندکی جا به جا کنیم (مثلاً قصیدهٔ عموریه).

مرگ شاعر: تاریخ مرگ ابوتمام نیز مانند تاریخ تولدش مورد اختلاف است. کهن‌ترین منبع ما که همانا صولی است، دو روایت در این باب دارد. یک بار از قول پسر ابوتمام آورده که یک سال عهده‌دار برید موصل بود و سرانجام در جمادی الاول ۲۳۱ درگذشت. باز همو از قول مُخَلَّد بن بَکّار موصلی که شاعر را هجو می‌گفته، محرم ۲۳۲ را ذکر کرده است (همان، ۲۷۲ ـ ۲۷۳). این روایات را تقریباً همهٔ منابع دیگر تکرار کرده‌اند (نک: مثلاً خطیب بغدادی، ۲۵۲/۸؛ ابن‌خلکان، ۱۷/۲؛ ابن انباری، ۱۰۸)، اما نمی‌دانیم چرا منابع عمدهٔ دیگر همچون مسعودی (۱۵۱/۷) و طبری (۱۲۴/۹) سال ۲۲۸ق را ترجیح داده‌اند و قول این دو به کتابهای متأخرتر نیز راه یافته است (نک: خطیب بغدادی، ابن‌خلکان، همانجاها؛ ابن‌اثیر، ۹/۷). ابن‌خلکان، با تردید ۲۲۹ق را نیز افزوده است. این دو تاریخ اخیر بی‌گمان نادرست است، زیرا چنانکه دیدیم، وی خالدبن یزید والی ارمنستان را که در ۲۳۰ق درگذشته، رثا گفته است.

ابوتمام را در موصل به خاک سپردند و بحتری روایت کرده است که خاندان ابن حمید طوسی، گنبدی بر فراز گورش بساختند (ابن‌خلکان، همانجا). ابن‌خلکان که قبر را بیرون باب المیدان، بر لب خندق دیده بوده است، می‌افزاید که مردم می‌گفتند: این گور ابوتمام شاعر است (همانجا).

رابطه با شاعران معاصر: رقیب واقعی ابوتمام در تاریخ ادبیات، شاگردش بحتری است، اما در زمان حیات، هیچ‌کس به اندازهٔ دعبل (د ۲۶۴ ق) کینهٔ او را به دل نداشت و بعید نیست که میان آن دو، هجایی هم رد و بدل شده باشد (نک: صولی، همان، ۲۶۷ ـ ۲۶۸). دعبل معتقد بود که ابوتمام معانی او را سرقت می‌کرده است (ابوالفرج، ۲۸۶/۱۶) و در این عقیده نیز سخت اصرار می‌ورزید، حال آنکه پیوسته کسی پیدا می‌شد و جواب دندان‌شکنی به او می‌داد. صولی برای مرزبانی (نک: مرزبانی، *الموشح*، ۲۷۰؛ نیز ابوالفرج، همانجا) حکایت کرده که در مجلسی با دعبل سخن از ابوتمام رفت و او ابوتمام را به سرقت معانی خود متهم کرد. کسی از وی خواست تا نمونه‌ای عرضه کند. چون

دعبل دو بیت خواند و با شعر ابوتمام قیاس کرد، مرد گفت: چه نیک سروده، تو به این نیکی نمی‌توانستی گفت. دعبل حتی پس از مرگ شاعر هم دست از او نمی‌کشید. در ۲۳۵ ق از دمشق به عراق رفت و در مجلسی باز ابوتمام را به سرقت متهم ساخت. آنگاه از میان دفاتر خود، شعری از یکی از نوادگان زهیر خواند که به یکی از اشعار ابوتمام شبیه بود (ابوالفرج، ۳۹۶/۱۶ ـ ۳۹۷؛ نک: مرزبانی، همان، ۲۹۴ ـ ۲۹۵، که معتقد است آن قصیده همان مرثیهٔ معروف محمدبن حمید طوسی بوده). اما حسن‌بن وهب می‌گوید که این شعر را می‌شناخته، ابوتمام نیز آن را می‌خوانده و میان دو قصیده جز وزن و قافیه شباهت دیگری نیست (صولی، همان، ۱۹۹ ـ ۲۰۱).

در عوض، علی‌بن جهم با ابوتمام دوستی صادقانه‌ای داشت و او را سخت می‌ستود. یک بار چنان از وی دفاع کرد که کسی پرسید مگر ابوتمام برادر اوست و او در شعری پاسخ داد که برادر او در ادب است (صولی، همان، ۶۱ ـ ۶۲؛ ابوالفرج، ۳۸۶/۱۶؛ خطیب بغدادی، ۲۵۱/۸)؛ همچنین می‌دانیم که شعری نیز در رثای ابوتمام سروده است (صولی، همان، ۲۷۶؛ نیز نک: مردم بک، ۹، ۲۳، ۳۲، ۳۷). ابوتمام هم او را دوست می‌داشت و حتی یک بار خوبرویی او را وصف کرده است (چ خیاط، ۳۹۴).

نمی‌دانیم ابوتمام در چه زمانی با بحتری جوان آشنا شد، اما می‌دانیم که در حمص با یکدیگر ملاقات کرده‌اند. صولی (همان، ۶۶) پس از اشاره به این دیدار، می‌گوید که ابوتمام نامه‌ای به عده‌ای از مردم معرة‌النعمان نوشت تا بحتری را مالی بخشند. در روایت دیگری (همان، ۱۰۵ ـ ۱۰۶) که از قول بحتری نقل شده، چنین آمده که وی (بحتری) ابوسعید ثغری را مدیحه‌ای خواند. مردی در مجلس بود، به قصد مزاح ادعا کرد که شعر از آن اوست و ابیاتی از قصیده را تکرار کرد. بحتری که نمی‌دانست این مرد ابوتمام است، سخت برافروخته شد، اما عاقبت ابوسعید، شاعر را به او شناساند. بحتری می‌افزاید: «پس از آن به او پیوستم و شگفتیم از حدّت حافظهٔ او فزونی یافت». ظاهراً ابوتمام صادقانه به تعلیم او همت گماشت و از جمله به او «فن استطراد» آموخت (صولی، *اخبار البحتری*، ۵۹) و یک بار پس از شنیدن شعری از بحتری او را جانشین خود خواند (همان، ۶۹). در عوض بحتری نیز سخت او را محترم می‌داشت. به ابوالحسن نوبختی می‌گفت: ابوتمام از حیث عقل و ادب کامل‌ترین مرد است و شعر کمترین هنر اوست (همو، *اخبار ابی‌تمام*، ۱۷۱ ـ ۱۷۲). پیوسته می‌گفت که در شعر از او پایین‌تر و شاگرد و ریزه‌خوار خوان اوست (همان، ۶۷ ـ ۶۸، ۱۲۰ ـ ۱۲۱). یک بار در مقام مقایسه گفته است: «شعر خوب او از شعر خوب من بهتر است، اما شعر بد من از بد او بهتر» (همو، *اخبار البحتری*، ۵۷). در عوض، مخلد بن بکار موصلی با او کینه‌ای چون کینهٔ دعبل داشت و پیوسته او را هجا می‌گفت، حتی زمانی که ابوتمام درگذشت، هجایی در قالب رثا برای او سرود (همو، *اخبار ابی‌تمام*، ۲۴۰ ـ ۲۴۱)، اما ابوتمام، از آنجا که او و شاعران مانند او را هم‌طراز خود نمی‌دید، از پاسخ خودداری می‌کرد (همان، ۲۴۱). هجایی که مخلد در آن به لکنت زبان ابوتمام اشاره کرده، ظاهراً از همه مشهورتر است (نک: مثلاً ابن‌رشیق، ۱۱۰/۱ ـ ۱۱۱).

گروهی شاعر گمنام دیگر هم او را هجا گفته‌اند: ابن ابی حکیم هرزه‌گوی (ابن‌معتز، ۳۶۱)، ولید (؟) (صولی، همان، ۲۴۲)، محمدبن عبدالملک‌بن صالح (همان، ۲۴۸). اما او با ابن معذّل (ه‍ م)، شاعر هرزه‌گوی بصره برخوردی نداشت، زیرا زمانی که خواست به بصره و اهواز رود تا امیر آنجا را مدح گوید، موجب نگرانی ابن‌معذل گردید، چنانکه شعری در این باب برای شاعر ارسال داشت. او نیز از سفر به آن دیار منصرف شد (صولی، همان، ۲۴۱ ـ ۲۴۲؛ ابن‌خلکان، ۱۳/۲).

اسحاق‌بن ابراهیم موصلی، موسیقی‌دان بزرگ زمان نیز به ابوتمام و شعر او نظر خوش نداشت. روزی ابوتمام از امیر اسحاق مصعبی خواست که موسیقی‌دان بزرگ را بفرماید که به شعر او گوش فرا دهد. پیداست که شاعر امید آن داشت که اسحاق شعر او را بپسندد و آهنگی براساس آن بسازد. اما اسحاق با لحنی خشک گفت که ابوتمام بیش از حد بر خویشتن متکی است و میل دارد معانی تازه پدید آورد (صولی، همان، ۲۲۱). در حالی که اسحاق بیشتر به گذشتگان تمایل داشت (همانجا؛ قس: مرزبانی، همان، ۲۹۵ ـ ۲۹۶).

ابوتمام به برخی شاعران گمنام نیز عنایت می‌ورزید و مثلاً معلّی‌بن علاء را به همنشینی می‌پذیرفت و در کار شعر تشویقش می‌کرد (ابن‌جراح، ۱۰۱، ۱۱۴) و یا اجازه می‌داد اُخَیْطِل اشعارش را برای او بخواند (ابن‌معتز، ۴۱۱).

مرگ ابوتمام بسیاری از معاصران او را اندوهگین ساخت. حتی خلیفه واثق، به روایت صولی (همان، ۲۷۲) از خبر مرگ او غمناک شد و ابن‌زیات وزیر دو قطعه در رثای او سرود. قطعهٔ نخست که یک دو بیتی است، معنای دلنشین صادقانه‌ای دارد. از حسن‌بن وهب نیز که خود شاعر توانایی بود، دو قطعه در رثای شاعر برجای مانده که یکی از آنها، باز یک دو بیتی است (هر چند که برخی از این قطعات را به دیگران نسبت داده‌اند، نک: بهبیتی، ۱۷۱). شاعران بزرگ زمان هم خاموش نماندند: بحتری یک قطعه در رثای او و دعبل سرود، علی‌بن جهم و عبدالله پسر ابوالشیص هریک قطعه‌ای پرداختند، اما ۳ بیتی که از بلاذری نقل شده، بیشتر هجای ابن حمید طوسی است تا رثای شاعر. صولی، آخرین باب کتاب خود را به این مراثی اختصاص داده است (همان، ۲۷۴ ـ ۲۷۹؛ نیز قس: مسعودی، ۱۶۷/۷ ـ ۱۶۸؛ خطیب بغدادی، ۲۵۲/۸ ـ ۲۵۳؛ بدیعی، ۴۹ ـ ۵۰).

رفتار، شخصیت و مذهب شاعر: ابوتمام که مردی بلند قامت، سیه‌چرده، شاعر و خوش‌سخن بود، خشونتی در صدا یا لکنتی در زبان داشت که گاه مورد استهزا قرار می‌گرفت (نک: صولی، همان، ۱۴۴، ۲۴۱: هجای مخلدبن بکار و اشارهٔ معتصم به «آن شاعر اجش الصوت»)، ولی می‌کوشید لهجهٔ اعراب بدوی را که شاید از کودکی

داشت، همچنان حفظ کند (نک: همان، ۲۵۹؛ ابن‌خلکان، ۱۷/۲؛ ابن‌عساکر، ۱۸/۴). وی در جوانی جامهٔ بدویان را به تن می‌کرد (خطیب بغدادی، ۲۴۹/۸) و دیر زمانی در تنگدستی زیست. اما در نیمهٔ دوم عمر ظاهراً همهٔ وسایل آسایش برای او فراهم بود. ابن‌وهب جامه‌های ابریشمین پر نقش و نگار برایش می‌فرستاد (صولی، همان، ۱۸۷) و گویند در خانه نیز حمامی خاص خود داشت (ابن معتز، ۲۹۸) و یا بعدها در شهر خود خیمه و خرگاه برافراشت (ابن‌نباته، ۳۲۶).

روایات متعددی در دست است که بر وفاداری و بخشندگی و بلندطبعی او اشاره دارند، اما اتکای به نفس که در او با نوعی غرور آمیخته‌بود، گاه دیگران راآزرده‌خاطر می‌کرد. اسحاق‌موصلی ــ چنانکه اشاره شد ــ پس از شنیدن اشعار او، به جای هرگونه تمجید می‌گوید: «ای جوان، چرا اینهمه به خود متکی هستی» (مرزبانی، همان، ۲۹۴).

آوای ناخوش ابوتمام وی را بر آن داشت که برای خود غلامی خوش‌نوا برگزیند، تا در صورت نیاز اشعار او را در مقابل ممدوح بخواند، اما از این امر نباید استنباطهای اغراق‌آمیز کرد، زیرا برگزیدن جوانی خوش‌آواز شیوهٔ بسیاری از شاعران عصر عباسی (از جمله بشار) و احتمالاً دنبالهٔ سنت «راویه»های شاعران بزرگ کهن بوده است که علاوه بر حفظ اشعار، وظیفهٔ باز خواندن آنها را نیز برعهده داشته‌اند. در هرحال، ممدوحان بزرگ ترجیح می‌دادند ستایشهای شاعران را به آهنگی دلنشین بشنوند.

پیش از این دیدیم که ابن ابی‌دؤاد چون از این امر آگاه بود، به خلیفه معتصم اطمینان داد که ابوتمام شعر خوانی خوش‌صدا همراه خویش آورده است. شاید همین امر بوده که بعدها دستاویزی به دست دشمنان شاعر داده تا او را در روایاتی به غلامبارگی متهم کنند. با اینهمه حسن‌بن رجا یک بار در رقه او را که با غلامان و خدمه مغازله می‌کرد، از این کار برحذر داشت (ابن‌معتز، ۲۸۲ ـ ۲۸۳)؛ نیز پیش از این به داستان عشق او به غلام خزری حسن‌بن وهب و عشق ابن‌وهب به غلام رومی او و ماجراهایی که با ابن‌زیات داشتند، اشاره کرده‌ایم، البته بعید است که این غلام رومی، همان صالح باشد که دو بیتی هم، شعر سروده است (صولی، همان، ۲۶۹).

تمایل به باده نوشی، گریز از موازین دینی و اخلاقی و بی‌بندوباری چنان در عصر عباسی رایج بود که دیگر به دشواری می‌توان شاعری بی‌آلایش و انتقاد ناپذیر یافت. از این رو نویسندگانی که شرح احوال شاعران آن روزگار را آورده‌اند، کمتر اظهار شگفتی و دل آزردگی کرده‌اند، اما همینکه نوبت به ابوتمام می‌رسد، از آنجا که وی در مرکز منازعات ادبی شدید قرار داشته، امر اندکی تفاوت می‌یابد و نویسندگان (خاصه معاصرانی که با نوعی تعصب عربی به ابوتمام نگریسته‌اند) در این باب به قلم فرسایی می‌پردازند. امروز، اگر برخی او را در دین تا حدی بی‌بندوبار دانسته‌اند (مثلاً نک: سلطان، ۱۶ ـ ۱۷)، برخی دیگر به تعهد و بلکه تعصب شدید او اعتقاد دارند (مثلاً نک: طائی، ۴۶).

در هر حال می‌دانیم که او از باده روگردان نبوده است، چنانکه روزی از حسن بن وهب باده می‌طلبد و او ۱۰۰ خمره شراب با ۱۰۰ دینار نزدش می‌فرستد (صولی، همان، ۱۸۳ ـ ۱۸۴). با اینهمه نظر مسعودی (۱۵۱/۷) که او را «گاه یکباره هرزه‌گوی و هرزه درای و خراب» خوانده، شاید اغراق‌آمیز باشد. از آن گذشته، او را به کفر هم متهم کرده‌اند و در این کار به قول ابن ابی طاهر طیفور استناد جسته‌اند که گوید نزد او شعر ابونواس و مسلم بن ولید را دیده و او می‌گفته که از ۳۰ سال پیش، آن دو کتاب را چون لات و عزی پرستیده است (صولی، همان، ۱۷۲ ـ ۱۷۳). همین روایت را ابن معتز (ص ۲۸۳ ـ ۲۸۴) از قول محمدبن قدامه نقل کرده و ماجرا را در شهر قزوین نهاده است. در همین زمینه به یک روایت در بی‌توجهی او به فرائض دینی اشاره کرده است. مسعودی که این امر را زائیدهٔ مجون گرایی و نه بی‌دینی، می‌داند، طی روایت مفصلی از قول حسن بن رجا شرح می‌دهد که ابوتمام در فارس نزد او رفت، چسن مأمورانی گمارد تا بداند آیا شایعات در حق او راست است یا نه. چون دید وی ترک صلات گفته، در صدد قتلش برآمد، اما از بیم آنکه مبادا کارش به ناشایست تعبیر شود، از آن کار چشم پوشید و به عتاب او بسنده کرد. در دنبال این داستان، مبرد با شگفتی می‌پرسد: چگونه ممکن است کسی که «گزارندهٔ وام خدا را بهترین مردم» می‌داند، بی‌ایمان باشد؟ مسعودی نیز خود به تناقض میان آن اشعار و این روایت اشاره می‌کند (۱۵۱/۷ ـ ۱۵۲)، اما شگفتی مبرد و مسعودی همگان را قانع نکرد، از این رو ملاحظه می‌کنیم که ابوالعلاء (ص ۴۸۳ ـ ۴۸۴) همچنان به بی‌بندوباری او در کار دین معتقد است.

با اینهمه او را این فضیلت هست که در ستایش اهل بیت شعر سروده است (چ خیاط، ۱۶۱ ـ ۱۶۶، این قصیده در چ عزام نیست) و ما دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت. احتمالاً به سبب همین قصیده است که نخستین بار نجاشی (د ۴۵۰ق) نام او را در *رجال* خویش نهاد (۳۳۵/۱) و در حق او گفت: «امامی بود و مدایح بسیاری دربارهٔ اهل بیت دارد».

روایت نجاشی لاجرم به *رجال* ابن داوود (ص ۹۸) و علامهٔ حلی (ص ۶۱) راه یافت و از آنجا به کتابهای متأخرتر کشید. اما این کتابهای متأخر به آن روایت بسنده نکردند، بلکه از ابوتمام مسلمانی شیعی مذهب، مؤمن و پارسا، گرانقدر و با وقار ساختند. حر عاملی که در *وسائل* (۱۶۰/۲۰) به اشارتی بسنده کرده، در *امل الآمل* (۵۰/۱ ـ ۵۵) به شرح احوال او پرداخته و همهٔ اقوالی را که برتشیع او دلالت دارد، نقل کرده است: نخست قول نجاشی و علامهٔ حلی را آورده و سپس به قصیدهٔ او در مدح اهل بیت (ع) اشاره کرده است. مراد او از این قصیده، همان میمیه‌ای است که ابن شهر آشوب در *المناقب* (۳۱۲/۱ ـ ۳۱۳) آورده است. ظاهراً مراد نجاشی (۳۳۶/۱) هم همان قصیده بوده است. این قصیده در هیچ یک از نسخ *دیوان* نیست. از این رو امینی (۳۳۷/۲) احتمال تحریف در چاپها و یا نسخ خطی *دیوان* را داده است. حر عاملی پس از آن، روایت جاحظ را از *الحیوان* نقل

می‌کند که گفته: «ابوتمام از رؤسای رافضیان بود». معلوم نشد که این روایت که از *رجال* نجاشی (همانجا) سرچشمه گرفته، از کجا آمده است، زیرا ما آن را در *الحیوان* نیافتیم. نجاشی نیز که خود مدحیهٔ ائمه (ع) (شاید همان میمیهٔ مذکور در *المناقب* ابن شهر آشوب) را ندیده، اضافه می‌کند که «احمدبن حسین (ابن غضائری) نسخه‌ای کهن که شاید در زمان شاعر نوشته شده بوده، دیده است که در آن مدحیهٔ اهل بیت آمده بوده است» (قس: ابن داوود، ۳۱). همهٔ این روایات در *ریاض العلماء* افندی (۱۲۳/۱ ـ ۱۳۵) که شاعر را «مجاهر به تشیع» وصف کرده، تکرار شده است. امینی در *الغدیر* (۳۳۳/۲ ـ ۳۴۳)، علاوه براین روایات، دو فهرست ارزنده از شروح *دیوان* و *حماسه* نیز آورده است.

سرانجام چون نوبت به امین می‌رسد، بخش عظیمی از *اعیان* خود را به شرح احوال ابوتمام اختصاص می‌دهد (۳۸۹/۴ ـ ۵۳۹) و بدین ترتیب بزرگ‌ترین تألیف دربارهٔ شاعر را تدوین می‌کند. وی تقریباً همهٔ روایات و اخبار مربوط به او را جمع‌آوری کرده و به شیوهٔ قدما در کتاب خود آورده است. علاوه بر این، صنایع لفظی او را به تفصیل بررسی و برای هر مورد نمونه‌هایی نقل کرده است. اما چون به مدایح اهل بیت (ع) می‌رسد، چیزی جز همان میمیهٔ ابن شهر آشوب و قصیده‌ای که در مدح علویان برای مأمون سروده شده، نیافته است (۵۲۰/۴ ـ ۵۲۱).

در هر حال، از آنجا که روایات متقنی دربارهٔ مذهب او در دست نیست و نیز چون تنها یک قصیده در مدح اهل بیت در *دیوان* وی آمده، ناچار گفت‌وگو در این مورد فراوان شده است. بهبیتی که به تشیع او اعتقادی ندارد، نخست اوضاع اجتماعی زمان، گرایش مأمون به تشیع، زاری بسیار او بر وفات امام رضا (ع) در ۲۰۳ ق و قدرت یافتن علویان و ایرانیان را مورد بحث قرار می‌دهد و معتقد است که در همان احوال، یا به عبارت دقیق‌تر، در ۲۰۵ ق، ابوتمام که تنها ۱۷ سال داشت، برای خشنودی مأمون و جلب نظر او، آن قصیدهٔ رائیه را برای او سرود (ص ۵۵ ـ ۵۶)، اما چنانکه می‌دانیم، از این مدح سودی نصیب شاعر نشد.

موضوع ۱۷ سالگی او نیز از بیتی استنباط می‌شود که در آن گفته است: هنوز ۱۷ ساله نشده، پیر شده‌ام (چ خیاط، ۱۶۲)، اما این نظر را فروخ نمی‌پذیرد. وی احتمال می‌دهد که او در حمص با دیک الجن شاعر که شیعی مذهب بود آشنا شد و تحت تأثیر او قرار گرفت و به تشیع گرایید (ص ۲۵) و سپس در این آیین سخت مخلص و استوار شد (همو، ۴۱). قصیدهٔ رائیه هم در مصر سروده شده و بیت مذکور در آن نیز به گمان او، به سن شاعر در زمان سرودن شعر اشاره ندارد (همو، ۲۷). سخنان فروخ و نیز عدم استناد او به منابع اصیل به تندی تمام مورد انتقاد طائی قرار گرفته است (ص ۳۷ به بعد). یکی از دلایل او در رد تشیع شاعر آن است که وی با علی بن جهم که به شیعه ستیزی شهرت دارد، بسیار دوست بود (همو، ۳۸).

شعر ابوتمام و کشاکش دربارهٔ آن: کشاکشی که دربارهٔ ابوتمام و رقیبش بحتری میان دانشمندان عرب در گرفته، دامنه‌ای چنان گسترده دارد که به راستی موجب شگفتی است. این نزاع که از زمان حیات شاعر آغاز شده، نه تنها نکوهیده نیست که شاید یکی از تابناک‌ترین صفحات ادبیات عرب نیز به شمار می‌آید. از چند مورد حسادت و تنگ‌نظری که بگذریم، پیوسته مایهٔ اصلی مشاجره را، ادب و صنعت و ذوق و در نتیجه خود شعر تشکیل می‌داده است و به دنبال قیاسهای دقیق بی‌شمار، خواه در معنی، خواه در لفظ بود که شیوهٔ نقد ادبی رشدی چشمگیر یافت و بارآور شد.

دشمنی با ابوتمام از زمان حیات او آغاز شد. پیش از این دیدیم که چگونه دعبل در هر فرصت با او در می‌افتاد و گاه به ناحق، اتهام سرقت به او می‌زد. وی که یک سوم شعر ابوتمام را سرقت می‌انگاشت، حتی از آوردن نام او در جُنگ شعرش خودداری می‌کرد (صولی، همان، ۲۴۴؛ مرزبانی، همان، ۲۷۴ ـ ۲۷۵)، زیرا او را نه شاعر که خطیب می‌دانست (همانجاها).

شعر او را برخی به راستی در نمی‌یافتند. پیش از این دیدیم که خلیفه معتصم، ۳ بار از او خواست که بیتی را تکرار کند؛ کسی از او پرسیده بود که «آیا معتصم چیزی از شعرت می‌فهمد؟» (صولی، همان، ۲۶۷). گویا مردی چون ابوحاتم سجستانی هم در شعر او فرو مانده بود، چه نتوانست معنی ابیات او را برای سؤال‌کننده روشن سازد (همان، ۲۴۴؛ مرزبانی، همان، ۲۷۴). شاید به همین سبب شاعر ناچار می‌شد گاه ابیاتی را خود شرح کند (صولی، همان، ۲۶۶ ـ ۲۶۷).

گروهی دیگر گویا به سبب گرایش به شعر کهن و تعصب در آن، از شعر ابوتمام روی بر می‌تافتند. اعراض اسحاق موصلی که پیش از این ذکر شد، شاید ازهمین باب بوده‌است و نیز عبارتی‌به ابن‌اعرابی‌نسبت می‌دهند که دربارهٔ شعر ابوتمام گفته‌است: «اگر این شعر است، پس‌هرچه عرب گفته باطل است» (صولی، همان، ۲۴۴؛ مرزبانی، همانجاها). بار دیگر جوانی ارجوزه‌ای از ابوتمام را همراه ارجوزه‌های کهن نزد او خواند و به دستور او در دفتر ثبت کرد، اما همینکه دانست از کیست، بفرمود پاره پاره کنند (صولی، همان، ۱۷۵ ـ ۱۷۶؛ مسعودی، ۱۶۲/۷ ـ ۱۶۴).

بارها در مجالس ادب نام او موجب گفت و گو می‌شد، در منزل ابن معتز (صولی، همان، ۲۰۲)، در مجلس قاضی ابو اسحاق (چنان از شعر او انتقاد شد که مبرد جرأت نکرد شعر او را بنویسد، نک: مسعودی، ۱۵۳/۷ ـ ۱۵۴)، در بصره (حصری، ۶۱۹/۳ ـ ۶۲۱) و دیگر جایها جدال بر سر شعر ابوتمام اندک اندک به جایی رسید که گویی بزرگان ادب ناچار کوشیدند حد میانه‌ای بیابند. این اقدام حدود یک قرن پس از مرگ شاعر رواج یافت. راست است که در این زمان هم صولی، پس از اشاره به اختلاف رأی مردم در حق او (همان، ۳ به بعد) کتاب خود را عملاً به دفاع از او اختصاص داده، اما در عوض مسعودی (۱۵۳/۷) با بی‌طرفی تمام می‌گوید: «مردم از دو دیدگاه مخالف در کار

ابوتمام افراط می‌کنند...». سپس همین نظر را ابوالفرج اصفهانی (۳۸۳/۱۶ ـ ۳۸۴) با لحنی دلسوزانه و اندرزآمیز بسط داده است. وی در اثنای کلام گوید: «برخی شعر نازیبای او را برگرفته‌به مردم عرضه می‌کنند تا جاهلان بپندارند که آنان این دانش و تمییز را از راه ادب و علم کسب کرده‌اند. این شیوه‌ای است که بسیاری از مردم روزگار ما وسیلهٔ کسب قرار داده‌اند؛ آنان با بدگویی و عیب‌جویی از مردم، بزرگی و ریاست می‌یابند. بدی کسی که اندکی بدی کرده و بسیار نیکی، موجب نفی نیکیهای او نیست. حتی اگر بسیار بدی کند، باز هنگام نیکی، کس نگوید که بد کردی... در هر کار میانه‌روی بهتر است؛ حق آن است که از حق پیروی کنیم... اگر راویان در احتجاج به سود یا زیان او و شیفتگان شعرش در شرح سروده‌های نیکویش این چنین زیاده نرفته بودند و اگر دشمنانش در ذکر یا اشاره به شعرهای نازیبا و پست و زشت او اینهمه افراط نکرده بودند، هر آینه بخشی از این اخبار را می‌آوردم». ابوالفرج چندان از این کشاکش آزرده خاطر است که به این شاعر بزرگ، جز ۱۷ صفحه (۳۸۳/۱۶ ـ ۳۹۹) اختصاص نداده است. با اینهمه باید گفت که در این قرن، باز آمدی در *الموازنه* جانب بحتری را گرفته و بیشتر به انتقاد از ابوتمام پرداخته است و بحثهای مرزبانی در *الموشح* دربارهٔ ابوتمام هم از این گرایش به دور نیست.

بررسی گفتارها و کتابهایی که در باب نزاع بر سر ابوتمام تألیف شده، آنچنان طویل است که خود می‌تواند موضوع رساله‌ای بزرگ شود، چه هیچ یک از کتابهایی که امروز در این زمینه تألیف شده، جامع نیست (نک: امین، ۲۹۸/۴ ـ ۴۰۳؛ محمد صالح، ۱۰۰ ـ ۱۶۱؛ فروخ، ۱۰۰ ـ ۱۰۱؛ سلطان، ۱۱۵ ـ ۱۲۶).

شعر ابوتمام: اگر عبیدالله بن سلیمان، ممدوح شاعر، سروده‌های وی را سبک می‌پنداشت و از آن گریزان بود (مرزبانی، همان، ۲۷۵)، اگر مأمون به او اعتنا نکرد، اگر معتصم از درک شعر او عاجز آمد، اگر ابوحاتم سجستانی در توضیح معانی او درماند و خلاصه اگر صدها نقد تند بر ضد او نوشته شد، البته چندان بیهوده نبود و به هیچ روی صحیح نیست که همهٔ نقدها را به تعصب و حسادت نسبت دهیم،یا نظر بزرگان را نادیده بگیریم. دانش ادبی و احساس شاعرانهٔ مردانی چون قدامه، مرزبانی، آمدی، ابن رشیق و دیگران استوارتر از آن است که بتوان در کار پژوهش آن را فرو نهاد. علت انتقادهای بزرگان را شاید بتوان در موارد زیر خلاصه کرد:

ابوتمام صنعت‌گرا و شاید شیفتهٔ صنعت بود. گویی خواسته است مانند شاعرانی که به امری خاص نام‌آور شده‌اند، او نیز به صنعت شهره گردد. از این رو، شاید نخست تحت تأثیر مسلم بن ولید (آمدی، *الموازنة*، ۱۱)، به استفاده از بدیع روی آورد و سپس «در این کار افراط کرد و از حد تعادل درگذشت» (ابن معتز، ۲۳۵). ابن مهرویه که مانند برخی از سنت‌گرایان، با نوآوریهای شاعران نوخاسته نظر خوشی نداشت، به مسلم و ابوتمام و استفاده از بدیع اشاره کرده، این نوآوری را «تباه کردن شعر» خوانده است (آمدی، همان، ۱۹)، سپس می‌افزاید که «ابوتمام می‌خواست چنان کند که هیچ یک از ابیاتش خالی از این صنعت نباشد»، از این رو، به راهی ناهموار گام نهاد و لاجرم شعرش تباه شد (همان، ۲۰). نظر جرجانی (*اسرار البلاغة*، ۹ ـ ۱۰) از این نرم‌تر نیست، زیرا می‌گوید: ابوتمام سراپا تسلیم تکلف شده بود. چون برمکانی می‌گذشت که می‌خواست نام آن را در شعر خود آورد، یا داستانی می‌شنید که می‌خواست ذکر کند، اگر با آن نامها و کلمات، تجنیس و یا صنعت بدیعی دیگر نمی‌ساخت، می‌پنداشت که مرتکب گناهی نابخشودنی شده،یا واجبی محتوم را فرو نهاده است.

پیداست که اینهمه اصرار در آوردن استعاره و صنایع گوناگون بدیعی کار را بر او دشوار می‌سازد. ناقدان گذشته، عموماً چندان مخالفتی با صنعت‌گرایی شاعران نوخاسته نداشتند، اما افراط ابوتمام را در این کار نمی‌پسندیدند. به همین جهت است که ابن رشیق می‌نویسد، اگر صنعت در یک و دو بیت از قصیده‌ای بیاید، البته دلنشین است، اما افراط در آن، دلیل بر کم‌ذوقی و تصنع گرایی است (۱۳۰/۱). وی سپس به ابوتمام و بحتری اشاره می‌کند که همه یا بیشتر قصایدشان آکنده از صنعت است. آمدی (همان، ۱۱) که بحتری را اهل طبع و ذوق می‌داند، باز در حق ابوتمام گوید: اگر صنعت می‌خواهی و معانی پیچیده‌ای که جز با رنج و اندیشهٔ فراوان درک نمی‌شود، البته در این باب ابوتمام از بحتری شاعرتر است.

نظیر این انتقادها در آثار کهنه و نو بی‌شمار است، زیرا بیش از ۱٬۰۰۰ سال است که اهل ادب در این باب سخن گفته‌اند (برای نمونهٔ اشعاری که در اثر تکلف شاعر، گنگ شده‌اند، علاوه بر کتب قدما، نک: مقدسی، ۱۹۵ ـ ۲۰۰). سخن جرجانی در باب دلبستگی اغراق‌آمیز شاعر به زیورهای لفظی، به راستی در اکثر اشعار او صادق است. مطابقه، جناس، استعاره‌های بعید دور از ذهن و لاجرم استفاده از الفاظ نادر بدوی، شاعر را از دسترس عامهٔ مردم و حتی برخی از شعرشناسان به دور می‌سازد. کوشش در پیوند دادن میان مجاز و واقع گاه سخت به دور از ذوق سلیم است، خاصه که ابوتمام غالباً می‌کوشد از دانش فلسفی، دینی و تاریخی خویش بهره گیرد و چون این معانی غریب در استعارات شگفت می‌نشیند و به تجنیس و طباق می‌آمیزد، شعری پدید می‌آورد که تنها با شروح مفصل لغوی و معنایی قابل درک است. شاعر هرگز در صدد آن نیست که معنای پیچیدهٔ نامأنوس را به زبانی مفهوم به خوانندهٔ خویش عرضه کند، بلکه به عکس، گویی دوست دارد، یافته‌های شاعرانه، معانی منطقی ـ فلسفی و حوادث تاریخی را در کهنه‌ترین و نامأنوس‌ترین کلمات، به صورت معمایی دشوار، در قالب شعر نهد تا خواننده یا شنونده که ناچار باید اهل فضل و ادب باشد، در فهم آن رنجها کشد. بیهوده نیست که ابوالعمیثل و ابوسعد را ــ که شعر مفهوم از او می‌طلبند ــ مأیوس کرده،از آنان می‌خواهد تا بکوشند آنچه را او سروده، بفهمند.

مخاطبان ابوتمام، تقریباً همیشه، خلفا و امیران و بزرگانند. او که بیش از ۶۰ تن را ستوده (فاخوری، ۳۶۰)، در مدح، بی‌آنکه به

شخصیت ممدوح عنایت خاصی داشته باشد، یا زمان و مکان را درنظر بگیرد، در مرزی معقول متوقف نمی‌گردد و بی‌محابا، اغراق می‌ورزد. اینک باید دید از شعری که از یک سو به طبقهٔ اشراف اختصاص دارد و از اندیشهٔ تودهٔ مردم تهی است و از سوی دیگر به زبان معقد و متکلف پرداخته شده، چه حاصل می‌گردد.

در کنار ستایشهای بی‌پایان در برخی تحقیقات معاصر، ملاحظه می‌کنیم که نویسندگان عرب، هرچند با احتیاط، از نقد شیوهٔ هنری او پرهیز نکرده‌اند (مثلاً فروخ، ۷۷، ۸۱، جم؛ فاخوری، ۳۶۰ ـ ۳۷۰؛ به خصوص مقدسی، همانجا)، اما نویسندگان اروپایی که کمتر اسیر ملاحظات اجتماعی کشورهای عربیند، گاه به صراحت چنین گفته‌اند: «ابوتمام شاعری حرفه‌ای است و اشعاری پرتخیل دارد که از هر گونه ابداع و تازگی چه در شکل و چه در محتوا بی‌بهره است. استعاره‌های او ذوق سلیم را می‌آزارد. بی‌تردید، تنها کتاب *حماسه* است که موجب افتخار او شده» (ویت، 62). این گفته که احساس عامهٔ خاورشناسان را بازگو می‌کند، البته خالی از بی‌انصافی نیست.

شاید یکی از اشتباهات ابوتمام آن بود که هرگز حاضر نمی‌شد با توجه به ذوق و سلیقهٔ مردم، قصاید خویش را از ابیات سست و معقد بپیراید. صولی (همان، ۱۱۴) روایت می‌کند که شاعر قصیده‌ای سراسر نیکو بر کسی خواند. در آن قصیده، یک بیت شنونده را خوش نیامد؛ از این‌رو خواست که شاعر آن را حذف کند. او در پاسخ، اشعار را به جماعت فرزندان تشبیه کرد که برخی زیبا و چالاکند و برخی زشت و ناتوان، اما عشق پدر به همه یکسان است. این نظر را گذشتگان نپسندیده‌اند. مرزبانی (*الموشح*، ۲۸۹) «این حجت را ضعیف» می‌داند و ابوالفرج اصفهانی (۳۸۴/۱۶) می‌نویسد که «اگر ابوتمام در شعر خویش به دیدهٔ انتقاد می‌نگریست و اینچنین شیفتهٔ آن نمی‌بود، هر آینه ما را از اینکه خطاهایش را عذر بنهیم، بی‌نیاز می‌ساخت». این دوگانگی در شعر، ابوهفان را وا می‌دارد که به او بگوید «مرواریدی می‌یابی و آن را در دریای لجن می‌اندازی» (مرزبانی، همان، ۲۷۴). مبرد نیز همین معنی را به هوشمندی تکرار کرده است: ابوتمام ابداعهای نیکو دارد، اما شعر بحتری یکدست‌تر است؛ ابوتمام شاه بیتی می‌سراید و به دنبالش بیتی سبک و سست می‌نهد؛ به دریای معانی فرو می‌رود و مروارید و خزه را با هم بیرون کشیده، کنار هم می‌گذارد، زیرا او نیز مانند برخی دیگر از شاعران نسبت به سروده‌های خود بخل می‌ورزد و از حذف شعرهای ناپسند خودداری می‌کند (نک: مسعودی، ۱۵۵/۷). ابن سعد که این سخن را از مبرد شنیده بود، خود اشعار ابوتمام را نزد وی خواند و به نقد آن و حذف ابیات سست یا مورد انتقاد پرداخت و آنگاه دریافت که ۱۵۰ بیت از اشعار او، زبانزد خاص و عام است و هیچ شاعر جاهلی و اسلامی را اینهمه شعر معروف نیست (همو، ۱۵۵/۷ ـ ۱۵۶).

سخن ابن سعد از صواب به دور نیست، به راستی، شاه بیتها و «مروارید»های ابوتمام فراوان است؛ وی دانشی وسیع و هوشی سرشار و حضور ذهنی شگفت داشت. روایاتی که در این‌باره نقل شده، نسبتاً بسیار است. مثلاً پیش از آنکه سخن سؤال کننده به پایان رسد، جوابش را می‌داد؛ در حضور خلیفه توانست شعر ناپسندی را بی‌درنگ تکمیل کند؛ تنها ۱۴٬۰۰۰ ارجوزه از حفظ بود ... (دربارهٔ این روایات، نک: صولی، همان، ۷۱، ۷۲؛ مرزبانی، همان، ۲۹۲؛ ابن خلکان، ۱۲/۲، ۱۵، ۲۱). بعید نیست که او در آغاز، علاوه بر دیک‌الجن و مسلم بن ولید (چنانکه گذشت)، تحت تأثیر ابونواس هم قرار گرفته باشد، زیرا در روایتی می‌خوانیم که چون ارجوزهٔ ابونواس را شنید، چنان تحت تأثیر واقع شد که ۳ روز تمام کوشید تا نظیر آن را بسراید (صولی، همان، ۲۴۶ ـ ۲۴۷؛ مرزبانی، همان، ۲۷۵)، نیز دیدیم که او شعر ابونواس و مسلم را چون لات و عزی می‌دانست (برای روایات دیگر، نک: کلین فرانک، 29-II/28). با اینهمه او بسیار زود شیوهٔ روان‌گویی ابونواس را به کنار نهاد و از تأثیر مسلم نیز چیزی جز صنایع لفظی برای خود نگه نداشت، اما در شیوهٔ خاص خود، باز موفق شد اعجاب مردم را برانگیزد و لااقل در عصر خود یکه‌تاز میدان شعر گردد.

مخاطبان شعر او گاه چنان به هیجان می‌آمدند که به کارهای شگفت دست می‌زدند: مثلاً دیدیم که چگونه ابودلف آرزو کرد به جای ابن حمید شهید می‌شد تا آن مرثیهٔ معروف به نام او گردد؛ محمد بن هیثم که والی جبل بود، چون شعر او را در وصف خلعت خود شنید، همهٔ جامه‌های خزانه را به او بخشید و گفت: کیست که ملک خود به پای این شعر نریزد (صولی، همان، ۱۸۸ ـ ۱۹۰؛ ابوالفرج، ۳۹۳/۱۶)؛ شاعران خراسان چون مدح عبدالله بن طاهر را از زبان او شنیدند، بانگ برآوردند که «این شعر تنها امیر را شاید» و آنگاه جایزه‌های خود را نیز به او بخشیدند (نک: آغاز مقاله)؛ نیز ممدوحی دیگر چنان به وجد آمد که تصمیم گرفت تا پایان قصیده بر کرسی خود ننشیند (همو، ۳۹۲/۱۶). هیجان‌زدگی این گروه و سردی و بی‌اعتنایی گروه مخالفان دلیلی جز دوگانگی شعر ابوتمام ندارد، هرچند که گاه تعصبات کهنه‌گرایی و نوجویی نیز در داوریها بی‌تأثیر نبوده است. قالب شعر ابوتمام، همان قالب قصاید کهن است که با مقدمه‌ای تغزلی و وصف ویرانه‌های منزلگه یار سفر کرده، آغاز می‌شود و به مدح می‌انجامد. با اینهمه در برخی از قصاید بزرگ، خاصه شعر عموریه، این ترتیب مراعات نشده است. در این قصیده، انتقاد از منجمان جای «نسیب» را گرفته، اما بقیهٔ قصیده که بیشتر وصف و مدح است، تا حدی به قالب شعر کهن شبیه است. وی برخلاف ابونواس (شاعر شراب)، عمر بن ابی ربیعه (شاعر غزل) و نظایر این دو، به موضوع معینی شهرت نیافته است، هرچند که بخش اعظم *دیوان* او را مدح تشکیل داده است.

هجا در شعر او کمتر است و تقریباً هیچ گاه به پای هجاهای بزرگ عرب نمی‌رسد. رثا نیز فراوان نیست، اما به برکت چند مرثیهٔ دل‌انگیز، چون رثای پسران عبدالله بن طاهر، خاصه مرثیهٔ معروف ابن حمید، نام او در صف بهترین مرثیه سرایان نشسته است. تنها موضوعی که او را تا حدی از دیگران متمایز می‌سازد، همانا شعر رزم است که به اقتضای

زمان ر قیامهای متعدد (بابک، مازیار و افشین) و نبردهای عظیم روم، در *دیوان* او نسبتاً فراوان است.

آثار: *دیوان* اشعار ابو تمام، با همهٔ شهرت سرایندهاش، هنوز به نحو شایسته و کاملی چاپ نشده است و تا زمانی که اشعار او یک جا جمع نشود و همهٔ دقایق لغوی، معنایی، تاریخی و ادبی آن شرح نگردد، نوشتن زندگی‌نامهٔ صحیح و جامع او نیز ممکن نخواهد بود. حال آنکه ظاهراً از زمان حیات ابو تمام، گردآوری اشعار او آغاز شد، شاید نخستین جامع *دیوان*، ابوسعید سکری باشد که هنگام مرگ ابو تمام، ۲۰ سال بیش نداشت، زیرا سلسلهٔ راویان دیوانی که خطیب تبریزی می‌خوانده، به او و بعد خود ابوتمام ختم می‌شود (خطیب تبریزی، مقدمهٔ *دیوان*، ۳). با اینهمه ابن ندیم اشاره می‌کند (ص ۱۹۰) که *دیوان* او تا زمان صولی گردآوری نشده بود. صولی اشعار او را در مجموعه‌ای شامل حدود ۳۰۰ ورقه، برحسب حروف الفبا و سپس علی بن حمزهٔ اصفهانی برحسب موضوع تدوین کرد. پس از آن انبوهی شرح بر *دیوان* نوشته شد که مشهورترین آنها عبارت است از شرحهای ابومنصور ازهری (د ۳۷۰ ق)، رافعی (د ۳۸۰ ق) مرزوقی (د ۴۲۱ ق)، خوارزمی (د ۴۴۰ ق)، خارزنجی، ابوالعلاء معری، خطیب تبریزی، فصیح الدین بغدادی و ابن مستوفی که برخی از بین رفته‌اند و برخی موجودند و یا به چاپ رسیده‌اند (دربارهٔ نسخ خطی و چاپهای گوناگون *دیوان* و شروح آن، به خصوص نک: عزام، ۱۷ به بعد؛ GAS, II/554-557).

ابوتمام، علاوه بر اشعار، چندین جنگ شعر نیز گردآوری کرده که پیوسته از اهمیت خاصی برخوردار بوده‌اند. فهرست آثار او در منابع ما، مختلف است. ابن ندیم (همانجا) از ۴ کتاب نام می‌برد: *الحماسة؛ الاختیارات من شعر الشعراء؛ الاختیار من شعر القبائل؛ الفحول*. آمدی (*الموازنة*، ۵۱-۵۲) از ۶ کتاب نام برده، به محتوای هر یک اشاره کرده و گفته است که کدام را در دست داشته است: ۱. *الاختیار القبائلی الاکبر*. در آن از هر قصیده، گزیده‌ای آورده، من این جنگ را در دست داشتم...؛ ۲. گزیده‌ای که *من القبائلی* خوانده‌ام، در آن منتخباتی از اشعار پسندیدهٔ قبائل نهاده، اما از مشاهیر چیز عمده‌ای نیاورده است؛ ۳. گزیده‌ای که در آن، اشعار خوب جاهلی و اسلامی را نقل کرده است. آخرین شاعری که از او شعر نقل کرده، ابراهیم بن هَرْمه است. این کتاب، جنگ معروفی است که به *اختیار شعراء الفحول* شهرت دارد؛ ۴. گزیده‌ای که در آن شعر شاعران کم‌گوی و گمنام را آورده و به چند باب تقسیم کرده است. این کتاب، معروف‌ترین گزیده‌های اوست و بیشتر از دیگر آثار او در دست مردم موجود است، این جنگ، *حماسه* نام دارد؛ ۵. *اختیار المقطعات*، که به شیوهٔ *حماسه* باب بندی شده است. در این کتاب، شعر مشاهیر و غیر مشاهیر و گذشتگان و متأخران همه آمده است. من آن را خوانده‌ام. این اثر به اندازهٔ دیگر آثار او مشهور نیست؛ ۶. گزیده‌ای خاص اشعار نوخاستگان که در دست مردم موجود است (= *اختیار مجرد من اشعار المحدثین*).

به نظر ریتر (EI²) کتابهای اول و دوم در فهرست آمدی، همان است که ابن ندیم *الاختیار من شعر القبائل* خوانده (قس: کلین‌فرانک، II/20)، اما آنچه این دو منبع کهن نقل کرده‌اند، ناقص است، زیرا ۳ کتاب دیگر از او می‌شناسیم که دو تای آنها اینک موجود است: ۱. *الحماسة الصغری* یا *الوحشیات*؛ ۲. *نقائض جریر و الاخطل*؛ ۳. *اختیارات من شعر الشعراء و مدح الخلفاء واخذ جوائزهم*.

از آثار وی آنچه بر جای مانده، عبارت است از: *حماسه* که دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد، *نقائض جریر والاخطل* که در بیروت (۱۸۹۱ م) به چاپ رسیده است؛ *الوحشیات* و نیز *اختیار شعراء الفحول* که نسخه‌ای خطی از آن موجود است (نک: همو، II/21). عنوان *نقائض* را ظاهراً خود ابوتمام برنگزیده و نامی است که بعدها به این کتاب داده شده است (همانجا). کتاب دوم، *الحماسة الصغری* یا الوحشیات را عبدالعزیز میمنی راجکوتی و محمود محمد شاکر در قاهره به چاپ رسانده‌اند (۱۹۶۳ م) و حسین نقشه به تفصیل دربارهٔ آن به بحث پرداخته است (ص ۲۰۲-۲۲۵). به نظر نقشه، باقلانی در *اعجاز القرآن* نخستین کسی است که از آن نام برده و عینی آن را در *شرح شواهد الفیة*، *الوحشی* خوانده است (ص ۲۰۲). چنانکه در صفحهٔ پشت جلد *الوحشیات* آمده است، ابوتمام آن را پس از *حماسه* نوشته و کتاب نیز پس از مرگ وی به خط خود او، و با عنوان *الوحشیات* ، پیدا شده است. بیشتر گزیده‌های این کتاب از شاعران گمنام است و مطالب آن دقیقاً مانند *حماسه* به ۱۰ باب تقسیم شده است (همانجا). عدم شهرت و شیوهٔ باب بندی کتاب، خواننده را متوجه *اختیار المقطعات* (نک: آمدی، همانجا) می‌کند و او را وا می‌دارد که هر دو کتاب را یکی بپندارد.

کتاب *حماسه* چنان مشهور است و چنان مقبول شاعران و نویسندگان افتاده که دیگر عبارت معروف خطیب تبریزی در حق آن غریب نمی‌نماید که می‌گوید: «ابو تمام در گزینش *حماسه* شاعرتر است تا در اشعارش» (مقدمه و شرح *دیوان الحماسة*، ۳/۱). لفظ حماسه که بی‌تردید نام برگزیدهٔ خود شاعر است (آمدی، *المؤتلف*، ۲۷۶)، البته به معنای معهود به کار نرفته است، هر چند باب اول کتاب که به این نام خوانده شده، شامل معانی جنگ، دلاوری، فداکاری و ... نیز هست. در هر حال، پس از او چندین جنگ بزرگ شعری به همین نام خوانده شده است. کتاب *حماسه* به ۱۰ بخش تقسیم شده که در آنها مؤلف به ندرت قصیده‌ای را به طور کامل آورده است. سرایندگان این قطعات غالباً مردان گمنامی هستند که گاه تنها نامی از آنان می‌شناسیم و بیشتر، پیش از ۱۹ یا ۲۹ ق (۶۴۰ یا ۶۵۰ م) می‌زیسته‌اند، هر چند نام چند شاعر متأخر هم در آن میان آمده است که ابوعطاء سندی (د اواسط سدهٔ ۲ ق) یکی از آنهاست (نک: بلاشر، ۲۳۸).

داستان تألیف *حماسه* یا *دیوان الحماسة* را که نمی‌دانیم چرا مردم سده‌های ۳ و ۴ ق، آن را «خَبِیّه» می‌خواندند (مسعودی، ۱۶۶/۷)، خطیب تبریزی (همان، ۳/۱-۴) نقل کرده است: هنگامی که ابو تمام از خراسان باز می‌گشت، در همدان مهمان ابوالوفاء بن سلمه شد. پیش از

آنکه شاعر همدان را ترک گوید، برفی سنگین فرو افتاد و راهها را بر مسافران بست. از این رو ابوالوفاء شاعر را به کتابخانهٔ بزرگ خود برد تا وی وقت را با کتابها بگذراند. ابوتمام در مدت اقامت خود، ۵ کتاب نوشت که یکی *الحماسة* بود و دیگر *الوحشیات*. *حماسه* در کتابخانهٔ ابوالوفاء باقی ماند و خاندان او آن را از چشم همگان پنهان می‌داشتند، تا آنکه احوالشان دگرگون شد و سپس مردی از دینور به نام ابوالعواذل بیامد و کتاب را با خود به اصفهان برد. دانشمندان شهر به آن اقبال تمام کردند و به شرح آن پرداختند: برخی آن را خلاصه کردند، برخی اعراب نهادند، برخی اخبار مربوط به اشعار را افزودند و برخی هم به شرح معانی آن پرداختند. سپس خطیب تبریزی می‌افزاید که او نخست قطعات را یکجا و بـه تفصیل شرح کرده بوده است، اما چون می‌بیند که‌مردم‌به شرح تک تک ابیات مایل‌ترند، شیوهٔ خود را تغییر می‌دهد.

پیداست که دیگر کسی از نویسندگان معاصر ــ همچون طه‌حسین (۳۴۳/۲)، کعبی (ص 278)، کلین فرانک (III/142) و دیگران ــ باور ندارد که ابوتمام ۵ کتاب طی این یکی دو ماه اقامت در همدان نوشته باشد و یا اصلاً نگارش این آثار تصادفی باشد. ابوتمام گویا هیچ‌گاه از مطالعه فروگذار نمی‌کرده است. آمدی (*الموازنة*، همانجا) تصریح می‌کند که او سراسر عمر به تحقیق در شعر عرب مشغول بوده است و پس از ذکر آثارش می‌افزاید که: کمتر اثری جاهلی یا اسلامی است که او نخوانده باشد. در همدان دیدیم که چگونه از کتابخانهٔ ابوالوفاء بهره برداری می‌کند و نیز یک بار او را در قزوین چنان غرق در مطالعه می‌یابیم که از حضور دوستان آگاه نمی‌شود و خود در این باره اظهار داشته که کتاب بهترین دوست اوست (ابن معتز، ۲۸۳). علاوه بر این، وی هنوز در دورانی می‌زیست که طی آن آثارشعری عرب به سرعت تمام از سینهٔ راویان خارج گشته، در کتابها ثبت می‌شد و از خطر نابودی رهایی می‌یافت. او خود با تدوین مجموعه‌های مختلف شعر در این کارسهم قابل توجهی داشته است. این امر ایجاب می‌کرد که او در کار روایت شفاهی شعر نیز زبر دست باشد، اما تنها کسانی در روایت زبردست می‌توانند بود که حافظه‌ای نیرومند داشته باشند. ابوتمام از این نعمت بهرهٔ وافر داشت. چنانکه ابن خلکان (۱۲/۲) گوید: «گفته‌اند که ابوتمام علاوه بر قصاید و قطعات، ۱۴٬۰۰۰ ارجوزه از حفظ داشت».

پیش از این دیدیم که بهبیتی (ص ۹۸) سالهای ۲۰۵ تا ۲۱۱ ق را بهترین دوره برای تألیف آثار ابوتمام می‌پندارد و دیگر توجه ندارد که گزینش شعر نیکو در آغاز جوانی، چندان ساده نیست. در هر حال چنین به نظر می‌رسد که ابوتمام این آثار را در طول زندگی نوشته و در همدان با استفاده از کتابخانهٔ ابوالوفاء و مخطوطات خود، تنها فرصت تألیف *حماسه* را داشته است.

کتاب *حماسه* را دو تن به تفصیل مورد بررسی قرار داده‌اند. نخست فلیکس کلین فرانک است که در «مجلهٔ ادبیات عرب»، سالهای ۱۹۷۱ و ۱۹۷۲ م دو مقاله منتشر ساخت. مقالهٔ اول به شرح احوال و مقالهٔ دوم به *حماسه* اختصاص دارد. دیگری حسین محمد نقشه است که در ۱۹۸۷م به بحث دربارهٔ این کتاب پرداخت. فهرست بندی و بررسی مطالب *حماسه*، در کتاب او مفید و بقیهٔ گفتارها تکراری و بیهوده است.

حماسه علاوه بر اینکه باب «حماسه نویسی» را گشود، انبوه شگفت‌آوری از دانشمندان مسلمان را به نوشتن شرح نیز وا داشته است. کلین فرانک (III/144-145) نام ۳۰ شرح را، و نقشه (ص ۲۲۹ ـ ۲۳۳) نام ۲۲ شرح را ذکر کرده‌اند، امافهرستهای‌این‌دو،تنها در ۱۵ کتاب مشترکند. بدین معنی که نام ۱۵ کتاب از فهرست کلین فرانک در فهرست نقشه نیست و نام ۷ اثر از فهرست دوم، از آن دیگر ساقط است؛ یعنی به تقریب شروح *حماسه*، تنها براساس این دو فهرست، به ۳۷ شرح بالغ می‌گردد. برخی از شارحان حماسه، در شمار مشاهیر ادب عربند: ابومحمدقاسم بن محمد اصفهانی (د ۲۸۶ ق) که کهن‌ترین شرح را نوشته است (ریتر، II/250، در صورتی که ابن ابومحمد را با ابومحمد قاسم دیمرتی د ۳۶۴ ق اشتباه نکرده باشد؛ نک: نقشه، ۲۳۶)، ابورياش شیبانی (د ۳۳۹ ق)، آمدی (د ۳۷۱ق)، ابن جنی (د ۳۹۲ ق)، ابوهلال عسکری (د ۳۹۵ ق)، ابن فارس (د ۳۹۵ ق)، مرزوقی (د ۴۲۱ ق)، ابوالعلاء معری (د ۴۴۹ ق)، ابن سیده (د ۴۵۸ ق)، اعلم شنتمری (د ۴۷۶ ق)، خطیب تبریزی (د ۵۰۲ ق)، طبرسی (د ۵۴۸ ق)، ابوالبقاء عکبری (د ۶۱۶ ق) و سبط ابن جوزی (د ۶۵۴ ق).

خوشبختانه از این ۳۷ شرح لااقل ۱۶ کتاب به جای مانده که همه را نقشه (ص ۲۳۴ ـ ۲۹۰) توضیح داده و به محل آنها نیز اشاره کرده است. ما تنها ۴ شرح چاپی را ذکر می‌کنیم: ابن جنی، *التنبیه علی شرح مشکلات الحماسة*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ همو، *المبهج فی تفسیر اسماء شعراء دیوان الحماسة*، که تنها به توضیح لغوی نام شاعران پرداخته، دمشق، ۱۳۴۷ ق؛ مرزوقی، *شرح دیوان الحماسة*، به کوشش احمد امین و عبدالسلام هارون، ۱۳۷۱ ق؛ خطیب تبریزی، *شرح دیوان الحماسة*، بولاق، ۱۲۹۰ ق و خلاصهٔ شرح نویسندهٔ متأخر، محمد سعید رافعی، *دیوان الحماسة*، قاهره، ۱۹۲۷م.

این شروح برای فهم معانی اشعار و آشنایی با قالب تاریخی ـ افسانه‌ای آنها سخت مفید است، زیرا در روایات *حماسه*، «اخبار» که فهم شعر گاه بدون آنها ممکن نیست، حذف شده است. *حماسه* خود شامل ۸۸۱ قطعه است، نام ۲۸۵ شاعر در آن ذکر شده، اما ۲۶۴ قطعهٔ آن نام گوینده ندارد، ۳۷ قطعه نیز تنها به قبیله نسبت داده شده است (کلین فرانک، III/149).

مآخذ: آمدی، حسن بن بشر، *الموازنة بین ابی تمام والبحتری*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۳ ق / ۱۹۴۴م؛ همو، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جراح، محمدبن داوود، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن داوود حلی، حسن بن

علی، *کتاب الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴م؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *المناقب*، قم، مطبعة العلمیة؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، ج ۴، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ همو، همان، ج ۱۵، عمان، دارالبشیر؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ابن نباته، محمد بن محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *دیوان*، به کوشش محمد عبده عزام، قاهره، ۱۹۵۱م؛ همان، به کوشش شاهین عطیه، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۸م؛ همان، به کوشش محیی الدین خیاط، بیروت؛ همان، به کوشش عبدالحمید یونس و عبدالفتاح مصطفی، قاهره، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲م؛ همان، به کوشش محمد سعید، قاهره، ۱۲۹۲ ق؛ ابوحیان توحیدی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابوالعلاء معری، احمدبن عبدالله، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت الشاطی، قاهره، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، تهران، ۱۳۷۲ ق؛ بدیعی، یوسف، *هبة الایام فیما یتعلق بابی تمام*، به کوشش محمود مصطفی، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بهبیتی، نجیب محمد، *ابوتمام الطائی*، حیاته و حیاة شعره، بیروت، ۱۹۴۵م؛ جرجانی، علی بن عبدالعزیز، *اسرار البلاغة*، ترجمهٔ جلیل تجلیل، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، *الوساطة بین المتنبی وخصومه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ جندی، انعام، *الرائد فی الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهر الآداب*، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خطیب تبریزی، یحیی بن علی، مقدمه بر *دیوان الحماسة*، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ همو، مقدمه و شرح *دیوان ابوتمام*، چ عزام (نک: هم‍، ابوتمام)؛ سلطان، جمیل، *ابوتمام*، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *امراء دمشق فی الاسلام*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، ویسبادن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ همو، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ طائی، خضر، *ابوتمام الطائی*، بغداد، ۱۹۶۶ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عزام، محمد عبده، مقدمه بر *دیوان ابوتمام* (نک: هم‍، ابوتمام)؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عنصری، حسن بن احمد، *دیوان*، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فروخ، عمر، *ابوتمام شاعر الخلیفة محمد المعتصم بالله*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ کندی، محمد بن یوسف، *الولاة وکتاب القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ محمد صالح، محمد رشاد، *نقد کتاب الموازنة بین الطائیین*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مردم بک، خلیل، مقدمه بر *دیوان علی بن جهم*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی بن حسن، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۳ م؛ مقدسی، انیس، *امراء الشعر العربی فی العصر العباسی*، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، ۱۳۷۹ ق؛ نجار، عبدالحلیم، تعلیقات بر *تاریخ الادب العربی* بروکلمان، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ نقشه، حسین محمد، *حماسة ابی تمام وشروحها*، قاهره، ۱۹۸۷ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز:

Abdul Haq, "Abu Tammam, his Life and Poetry", *Islamic Culture*, New York / London, 1971, vol. XXVI; Badawi, M.M., "Abū Tammām's Ode on Amorium", *Journal of Arabic Literature*, Leiden, vol. VII, 1976, vol. X, 1979; EI[1]; EI[2]; GAS; Kaabi, M., *Les Ṭāhirides*, Paris, 1971; Klein – Franke, F., "The Ḥamāsa of Abū Tammām", *Journal of Arabic Literature*; Leiden, vol. II, 1971, vol. III, 1972; Ritter, H., "Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", *Oriens*, Leiden, 1949; Stetkevych, Suzanne Pinckney ", Three Qaṣīdahs by Abū Tammām", *Journal of Arabic Literature*, Leiden, 1979, vol. X; Wiet, Gaston, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966.

آذرتاش آذرنوش

آبوثابِتِ بْنِ عَبْدُالرَّحْمٰن، نک: بنی عبدالواد.

آبوثابِتِ مَرینی، عامربن عبدالله، نک: بنی مرین.

آبوثَرْوانِ عُکْلی (سدهٔ ۳ ق / ۹ م)، بدوی لغت‌شناس. در یکی از نسخه‌های *الفهرست* (ابن ندیم، چ فلوگل، ۴۶) بالقب «وحشی» خوانده شده است. اگر او در ماجرای معروف «زنبوریه» که میان کسائی و سیبویه گذشت، مداخله نکرده بود، بی‌گمان نامی از وی در تاریخ باقی نمی‌ماند. از نام او هم جز همین کنیهٔ ابوثروان و نسبت عکلی که گویا از نام کنیزی گرفته شده است (نک: یاقوت، ۱۴۸/۷ ـ ۱۴۹)، چیزی نمی‌دانیم.

به قول ابن ندیم (چ تجدد، ۵۲) و دیگران وی مردی اعرابی بود که در بادیه به تعلیم زبان فصیح عربی می‌پرداخت. شاید بتوان گفت که وی از همان «فصحای بادیه» بود که متاع فصاحت خویش را به لغت‌جویان شهری عرضه می‌داشتند. یکی از معروف‌ترین کسانی که با وی ارتباط لغوی داشتند، فرّاء بود (ابو طیب لغوی، ۸۶؛ قس: طاش کوپری‌زاده، ۱۶۶/۱ ـ ۱۶۷) که از سوی دیگر، نزد کسائی نحو و لغت می‌آموخت. بعید نیست که این رابطه موجب شده باشد که بعدها، کسائی ابوثروان را به بارگاه یحیی بن خالد برمکی بخواند. در ماجرای معروف به «زنبوریه» در حضور یحیی، میان دو استاد، سیبویه و کسائی، اختلاف افتاد. کسائی که ظاهراً همه چیز را از پیش تدارک دیده بود، چند تن از «فصحای بادیه» را بر درِ مجلس گرد آورده بود که چون در مسائل نحوی خلاف پدید آید و به داوری نیاز افتد، ایشان به درون آیند و به سود او اظهارنظر کنند (نک: هـ د، سیبویه). یکی از این بدویان فصیح همانا ابوثروان بوده است (زجاجی، ۱۰؛ ابن ندیم، چ تجدد، ۵۷؛ یاقوت، ۱۸۶/۷ ـ ۱۸۷؛ ابو حیان، ۱۷۸).

علاوه بر این، برخی منابع گه گاه در باب کلمه‌ای به شعری یا جمله‌ای که از قول او نقل شده، استناد کرده‌اند و بعید نیست که برخی از ابیات را او خود سروده باشد (نک: ابن سکیت، ۱۳۳، ۲۱۳؛ ابن منظور، ذیل مادهٔ قلب، جم؛ ابوحیان، ۵۸۹ ـ ۵۹۰؛ ازهری، ذیل جلز و اتل؛ قالی، ۲۱۱/۱، ۴۳/۲). دو کتاب *خلق الفرس* (یا *خلق الانسان*، نک: ابن ندیم، چ فلوگل، همانجا؛ GAS, VIII/36) و *معانی الشعر* را به وی منسوب داشته‌اند (ابن ندیم، چ تجدد، ۵۲). به گفتهٔ سزگین (GAS، همانجا) قسمتی از خلق‌الانسان در کتاب *الجیم* ابوعمرو شیبانی آمده

است، اما با مراجعه به چاپ قاهره، (۱۹۷۵ م) مطلبی در این زمینه یافت نشد.

مآخذ: ابن سکیت، یعقوب بن اسحاق، *اصلاح المنطق*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ همو، همان، به کوشش فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱ م؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش علی حسن هلالی، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق، *مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ قالی، اسماعیل بن قاسم، *الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAS.

سیمین محقق

آبوثُمامهٔ صائِدی، عمروبن عبدالله بن کعب از شهدای کربلا (۶۱ ق/ ۶۸۱ م). شیخ طوسی (ص ۷۷) نسبت او را انصاری آورده است (نیز نک: مامقانی، ۳۳۳/۲). دینوری (ص ۲۳۸) نام او را ابوثمامهٔ صیداوی ضبط کرده که درست نمی‌نماید. در «زیارت ناحیهٔ مقدسه» ابوثمامه، عمربن عبدالله صائدی آمده است (مجلسی، ۷۳/۴۵). نسبت صائدی از نام یا لقب یکی از نیاکان او گرفته شده است (نک: طبری، ۳۶۴/۵؛ سماوی، ۶۹). وی از اصحاب امیرالمؤمنین علی (ع) بود و در همهٔ جنگهای آن حضرت شرکت داشت؛ سپس به مصاحبت امام حسن درآمد و بعد از حرکت آن حضرت به مدینه، درکوفه ماند. پس از مرگ معاویه از جمله کسانی بود که به منظور دعوت امام حسین (ع) در خانهٔ سلیمان بن صُرد خزاعی در کوفه گرد آمدند و نامه‌ای به مکه فرستادند (مامقانی، همانجا).

او از فُرسان عرب و از سرشناسان شیعه در کوفه بود و همو بود که به هنگام توقف مسلم‌بن عقیل در کوفه کمکهای مردم را دریافت و امور مالی را اداره می‌کرد، اسلحه می‌خرید و دراین کار بصیرت داشت (طبری، ۳۶۴/۵). پس از آنکه هانی بن عروه کشته شد، مسلم‌بن عقیل کسانی را که با او بیعت کرده بودند، فراخواند و فرماندهی قبیله‌های تمیم و هَمْدان را به ابوثمامه واگذار کرد (دینوری، همانجا). پس از شهادت مسلم بن عقیل، ابوثمامه مورد تعقیب ابن زیاد قرار گرفت و ناگزیر پنهان شد و سپس با نافع بن هلال مخفیانه از کوفه بیرون رفت و درراه مکه به کربلا به امام حسین (ع) پیوست و در خدمت آن حضرت به کربلا آمد (مامقانی، همانجا). همین ابوثمامه است که مانع شد تا کثیربن عبدالله شعبی، قاصدابن سعد، مسلحانه به حضور امام برسد و نیز هموست که روز عاشورا، به هنگام ظهر فرا رسیدن وقت نماز را متذکر شد و امام (ع) او را دعا کرد (طبری، ۴۱۰/۵، ۴۳۹). دربارهٔ کیفیت شهادت او اختلاف است. به نوشتهٔ طبری پس از شهادت حُربن یزید ریاحی، ابوثمامه همچنان به نبرد ادامه داد تا به شهادت رسید (۴۴۱/۵).

مآخذ: دینوری، احمدبن داوود، *اخبارالطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ سماوی، محمدبن طاهر، *ابصار العین فی انصار الحسین*، قم، مکتبة بصیرتی؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمدبن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱ م؛ مامقانی، عبدالله بن حسن، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

عبدالامیر سلیم

آبوالثَّناءْ مَحْمودِ آلوسی، نک: آلوسی.

آبوثور، ابراهیم‌بن خالدبن ابی الیمان کلبی (د ۲۴۰ ق/ ۸۵۴ م)، فقیه بغدادی که خود مذهبی مستقل داشت. گفته شده که کنیهٔ وی ابوعبدالله بوده است (مزی، ۸۱/۲). در برخی از منابع تولد او را در حدود ۱۷۰ ق/ ۷۸۶ م دانسته‌اند (نک: ذهبی، ۷۳/۱۲، ۷۴). ابوثور در مجلس محدثان بزرگی چون سفیان بن عُیینه، سعیدبن منصور، اسماعیل‌بن عُلَیّه، وکیع بن جراح وعبدالرحمن بن مهدی به فراگیری حدیث پرداخت (ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۹۸؛ مزی، همانجا) و نزد فقیهان بغداد از پیروان ابوحنیفه فقه آموخت (خطیب، ۶۷/۶ ـ ۶۸). به هنگام ورود شافعی به بغداد (۱۹۵ ق) وی درزمرهٔ ملازمان درس او درآمدو فقه قدیم شافعی را از او فرا گرفت (همانجا). ابوثور تا آنجا مورد احترام معاصران خود بود که فقیهی چون احمدبن حنبل او را در کنار سفیان ثوری قرار داده و بنابر حکایتی، در پاسخ یک سؤال فقهی، پرسش کننده را به ابوثور احاله کرده است (همو، ۶۶/۶ ـ ۶۸؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۰۱ ـ ۱۰۲).

در حدیث، کسانی چون نسایی، ابن حبان و خطیب بغدادی او را مورد وثوق شمرده‌اند و روایات وی در کتب معتبر حدیث چون سنن ابوداوود و سنن ابن ماجه وارد شده است (نک: ابن حبان، ۷۴/۸؛ خطیب، ۶۵/۶ ـ ۶۶؛ مزی، ۸۰/۲). محدثان ناموری مانند ابوداوود سجستانی، ابن ماجهٔ قزوینی، ابوحاتم رازی و ابوالقاسم بغوی از او حدیث شنیده‌اند (نک: ابن ابی حاتم، همانجا؛ مزی، ۸۱/۲). با وجود جایگاه خاص ابوثور در حدیث، وی بیشتر به عنوان فقیه شهرت داشته است (عبادی، ۲۲). در میان کسانی که از او فقه آموخته‌اند، می‌توان از داوودبن علی اصفهانی بنیان‌گذار فقه ظاهری، جنید بغدادی صوفی مشهور و عبیدبن خلف بزّار یاد کرد (ابواسحاق شیرازی، ۱۰۲؛ سلمی، ۱۴۱؛ هجویری، ۱۶۱؛ ابن ندیم، ۲۶۵). ابوثور در دوران تحصیل خود با مذاهب گوناگون فقهی از اصحاب حدیث، اصحاب رأی و مذهب شافعی آشنایی یافت، اما خود صاحب مذهبی مستقل بود که از سویی به مذهب شافعی و از سوی دیگر به اصحاب حدیث نزدیک بود. وی یکی از ۴ راوی اصلی فقه قدیم شافعی به شمار می‌رود (نووی، ۱(۲)/۲۰۰) و در نقل از شافعی غرابیی دارد که مورد توجه نویسندگان متأخر قرار گرفته است (مثلاً نک: عبادی، همانجا؛ ابن هبیره، ۶۰/۱، جم؛ سبکی، ۷۸/۲ ـ ۸۰). کتابی نیز در اختلافات بین مالک و شافعی تألیف کرده بوده که در آن ضمن بیان نظر گاه خود بیشتر به جانب شافعی گرایش داشته است (ابن عبدالبر، ۱۰۷). با اینهمه ابوثور در بسیاری از مسائل با شافعی همراه نبود و نظر مخالف

ابراز می‌داشت (نک: ابن ندیم، همانجا). از همین‌رو بوده که نویسندگان شافعی عمداً آراء او را به عنوان یکی از «وجوه» مذهب خود تلقی نکرده‌اند (نک: نووی، ۱(۲)/۲۰۰ ـ ۲۰۱؛ سبکی، ۷۷/۲). در اینگونه مسائل که ابوثور با شافعی مخالفت ورزیده، می‌توان گفت که بیشتر به طریقهٔ اصحاب حدیث به ویژه آراء ابوعبید گرایش داشته است (نک: مروزی، ۱۰۸، ۱۴۶، جم)، اما گاه نیز در کنار اصحاب رأی قرار گرفته است (مثلاً نک: همو، ۱۸۰، ۲۳۵). درواقع چنانکه برخی از پیشینیان یادآور شده‌اند، فقه ابوثور منزلتی است میان فقه روایی و فقه درایی (نک: خطیب، ۶۵/۶).

در بررسی برخی از موارد اختلاف ابوثور با دیگر فقها، می‌توان نظر خاص او را حاصل ویژگی استناد او به کتاب دانست. در مورد مسائلی چون شیر دادن مادر به فرزند، سوگند خوردن به عتق و بریدن دست سارق، ابوثور یک حکم کلی را از *قرآن* استنباط کرده، با قرار دادن موضوع مسأله در شمار مصادیق آن حکم کلی، نظری را در مورد مسأله ابراز می‌دارد که خاص خود اوست (نک: مروزی، ۱۵۴ ـ ۱۵۵، ۲۱۹، ۲۲۳). گاه نیز پیروی او از حدیثی بخصوص موجب شده تا در یک مسأله، نظری برخلاف نظر دیگر فقها ابراز نماید (مثلاً نک: همو، ۱۱۱، ۱۵۸). ابوثور نظرات خود را در کتابی مبسوط تحریر کرده و در تألیف آن از اسلوب آثار شافعی بهره گرفته بود. ابن ندیم از بخشهای مختلف این اثر «کتاب الطهارة»، «کتاب الصلاة»، «کتاب الصیام» و «کتاب المناسک» را یاد کرده است (همانجا).

به هر روی آراء ابوثور در کتب فقهی بعدی مورد توجه بوده و کسانی چون مروزی در *اختلاف العلماء* (ص ۲۴، ۲۵، جم)، طبری در *اختلاف الفقهاء* (ص ۳۵، جم)، ابن منذر در *الاجماع* (ص ۲۴، ۳۵)، ابن حزم در *المحلّی* (۹۴/۱، ۱۰۲، جم)، طوسی در *الخلاف* (۲۱/۱، ۶۵، جم) و ابن رشد در *بدایة المجتهد* (۸/۱، ۱۰، جم) به نقل آراء وی پرداخته‌اند و حتی فضل‌بن شاذان نیشابوری، عالم امامی (د ۲۶۰ ق) در کتابی به بررسی نظرات ابوثور در کنار شافعی، داوود اصفهانی و دیگر فقها پرداخته بود که بعدها *الدیباج* نام گرفت (طوسی، *الفهرست*، ۱۲۵). محمدبن نصر مروزی (د ۲۹۴ ق) در مواضع مکرر از کتاب خود، مذهب ابوثور را بر دیگر فقیهان ترجیح داده (نک: ص ۱۵۵، ۱۷۲، جم) و ابن ندیم (همانجا) برخی از پیروان آغازین مذهب وی چون ابوجعفر احمدبن محمدعیالی و منصور بن اسماعیل مصری را نام برده و آثاری را در فقه به آنان نسبت داده است. همچنین به گفتهٔ ابن زولاق و ابن یونس، مورخان مصر، قاضی ابوعبید ابن حربویهٔ بغدادی (د ۳۱۹ ق) که چندی در مصر منصب قاضی القضاتی داشته، دست کم مدتی بر مذهب ابوثور بوده است (نک: ذهبی، ۵۳۷/۱۴ ـ ۵۳۸). بر پایهٔ گزارش ابن ندیم (همانجا)، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م مذهب ابوثور در آذربایجان و ارمنستان، مذهب غالب بوده است، ولی باید یادآور شد که مقدسی در همان دورهٔ زمانی، در مقام گفت وگو از مذاهب مردم آذربایجان و ارمنستان (ص ۳۷۸ ـ ۳۷۹) در این باره سکوت کرده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن‌بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن‌حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *المحلی*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن‌رشد، محمدبن احمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن‌منذر، محمدبن ابراهیم، *الاجماع* به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابن‌هبیره، یحیی‌بن محمد، *الافصاح عن معانی الصحاح*، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ ـ ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳ ـ ۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سلمی، محمدبن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ طبری، محمدبن جریر، *اختلاف الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ طوسی، محمدبن حسن، *الخلاف*، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ مروزی، محمدبن نصر، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ هجویری، علی‌بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبوالْجارود، از رجال سیاسی و مذهبی نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق/۸م، که از او به عنوان یکی از اصحاب امامان باقر و صادق (ع) و نیز بنیان‌گذار فرقهٔ جارودیه نام برده شده است. از میان انبوه منابعی که از او نام برده‌اند، تنها اندکی می‌تواند برای ارائهٔ گزارشی از شخصیت و زندگی او مفید افتد و خلط میان او و دیگران نیز بر ناشناخته‌تر ماندن شخصیت او افزوده است.

در بیشتر منابع نام او به صورت زیادبن منذر آمده است (یحیی‌بن معین، ۳۶۶/۳، ۴۴۵؛ بخاری، ۲(۱)/۳۷۱؛ طوسی، *رجال*، ۱۲۲، ۱۹۷). زیادبن ابی زیاد، گونهٔ دیگری که برای نام او آورده‌اند (نک: خوارزمی، ۲۹؛ شهرستانی، ۱۴۰/۱)، احتمالاً بر اثر خلط با نام یزیدبن ابی‌زیاد، از محدثان مشهور که در قیام زید شرکت گسترده داشت (نک: ابوالفرج، ۱۴۵؛ ذهبی، ۱۳۲/۶ ـ ۱۳۳)، پدید آمده است. در منابع بدو، کنیهٔ دوم «ابوالنجم» (ابن‌ندیم، ۲۲۶) و نسبتهای «عبدی» (همانجا؛ مسعودی، ۲۰۸/۳) و «ثقفی» نیز داده شده که تنها نسبت اخیر در مآخذ کهن رجالی تکرار شده است (نک: بخاری، همانجا؛ مسلم، ۹۶؛ ابن‌حبان، ۳۰۶/۱). گاه نیز او را منسوب به قبیلهٔ «هَمْدان» و به ویژه از تیرهٔ «خارِف» بر شمرده‌اند (نک: ابن‌غضائری، ۱۰؛ نجاشی، ۱۷۰؛ طوسی، همانجا). اطلاعات پراکنده‌ای حاکی از ایرانی تبار بودن ابوالجارود وجود دارد که باید با احتیاط تلقی شود: طوسی در *رجال* (همانجا) بدون اشاره به تبار نیاکان، او را «مولا» خوانده است؛ سعد اشعری (ص ۱۸) از وی به عنوان «اعجمی» یاد کرده و بعید نیست که گفتار او ناشی از خلط با شاعری به نام زیاد اعجم (د ح ۱۰۰ ق، نک: ابن‌شاکر،

۲۹/۲ ـ ۳۰) بوده باشد؛ برخی نیز، رئیس فرقهٔ جارودیه را «خراسانی» دانسته‌اند (نک: حمیری، ۳۰۸/۱).

با توجه به اینکه ابوالجارود از ابوالطفیل عامربن واثله (د حداکثر ۱۱۰ق/۷۲۸م) روایت کرده، دیرترین تاریخی که برای تولد او می‌توان ذکر کرد، سالهای پایانی سدهٔ نخست هجری است، اما روایتی که در آن، او خطاب به امام محمد باقر (ع) خود را «کبیر السّن» خوانده است، با این تخمین سازگاری ندارد (نک: راوندی، ۱۳۵). به هر روی، در اینکه ابوالجارود، محضر امام سجاد (ع) را درک کرده باشد، تردید وجود دارد؛ به ویژه با توجه به اینکه وی در روایت از امام سجاد (ع) با واسطهٔ فرزند ایشان، عبدالله روایت می‌کند (نک: احمد بن عیسی، ۶۹۴/۱، ۷۱۱/۲) و در یک مورد روایت مستقیم وی از امام سجاد (ع) (کلینی، ۲۲۱/۱)، امکان افتادگی وجود دارد (نیز نک: خوئی، ۱۶۳/۷).

ابوالجارود از اصحاب امام محمد باقر (ع) بود و از روایات بسیاری که از آن حضرت نقل کرده، می‌توان به ارتباط نزدیک او با آن امام پی برد. با اینهمه وی، گویا به سبب اندیشه‌های خاص و عدم پای‌بندی به تقیه ــ که شیعیان در آن دوره به آن ملزم بودند ــ از سوی امام طرد شد و گفته‌اند که امام (ع) به او «سُرحُوب» (= شیطان کور ساکن دریا) لقب داده بود (نوبختی، ۴۸ ـ ۴۹؛ کشی، ۲۲۹). بنابر پاره‌ای روایات مندرج در *معرفة الرجال* کشی (ص ۲۳۰ ـ ۲۳۱)، ابوالجارود در دورهٔ امامت حضرت صادق (ع) نیز به جهت حفظ عقایدش مورد طعن و نکوهش آن امام قرار گرفت.

نگرش ابوالجارود به مسألهٔ امامت و عدم پای‌بندی به تقیه او را از امام باقر و امام صادق (ع) دور ساخت و موجب شد تا به سمت زیدبن علی بگراید. برخی روایات او از زیدبن علی جالب توجه است که از آن جمله خطبهٔ زید به هنگام خروج (ابوطالب، *تیسیر*، ۱۹۵ ـ ۱۹۶؛ سیاغی، ۱۲۹/۱) و روایات و پرسشهایی فقهی و تفسیری از زیدبن علی به روایت او (نک: فرات، ۱۲۷ ـ ۱۲۸؛ المرشد بالله، ۴۲/۲، ۷۵؛ قاسم بن محمد، ۲۲۱/۳؛ احمدبن عیسی، ۹۰۱/۲)، شایستهٔ ذکر است. او از یحیی بن زید نیز استماع حدیث کرده است (نک: ابوطالب، همان، ۳۱۲؛ مادلونگ، 44؛ قس: احمد بن عیسی، ۱۹۷/۱). به هر روی می‌دانیم که ابوالجارود در پی قیام زیدبن علی (۱۲۲ ق/۷۴۰م) به جانب او گرایید (نجاشی، همانجا)، ولی برخی روایات موجود دربارهٔ فعالیتهای او در جریان قیام زید چندان قابل اعتماد نیست، از آن جمله این روایت که او همراه با فضیل بن زبیر رسّان، در جلب حمایت ابوحنیفه از قیام زید، کوشش کرد (وان آرندونک، 307،به نقل از *الافادة* ابوطالب‌هارونی)، ولی مقایسهٔ روایتی که در *الافادة* نقل گردیده (برگ ۸ ب)، با روایت قدیم‌تر ابوالفرج اصفهانی (ص ۱۴۵ ـ ۱۴۶)، احتمال خلط ابوالجارود با یزیدبن‌ابی‌زیاد را پیش می‌آورد.

از دگر سو، بلاذری (۲۵۱/۳) و طبری (*تاریخ*، ۱۷۱۱/۲) در جریان قیام زید، از کسی به نام «زیاد نهدی» نام برده‌اند که پس از شکست قیام، جسدش همراه پیکر زید به دار کشیده شده است. اینکه برخی منابع ابوالجارود را «نهدی» دانسته‌اند (ابن حجر، ۳۸۶/۳)، وان‌آرندونک (ص 308) را بر آن داشته، تا «زیاد نهدی» مزبور را با ابوالجارود یکی شمارد و چنین پندارد که ابوالجارود در جریان قیام زید کشته شده است.

ابوالفرج اصفهانی (ص ۱۳۶) نیز در روایتی آورده که «ابوالجارود زیادبن منذر همدانی» در میمنهٔ سپاه، مشعل در دست شعار می‌داده است و ممکن است این گزارش به «زیاد نهدی» مصلوب باز گردد. نقش ابوالجارود در جریان قیام زیدبن علی هرچه بود، در صورت پذیرش حیات او پس از قیام، از فعالیتهای او در این دورهٔ پایانی از زندگی و رابطه‌اش با زیدیه و امامیه چیزی دانسته نیست.

مرگِ ابوالجارود را ابن‌حجر (۳۸۷/۳، به نقل از بخاری) بین ۱۵۰ تا ۱۶۰ ق دانسته است و این سخن از آنجا مقبول می‌نماید که در میان راویانِ ابوالجارود، نامِ حسن بن محبوب (ز ۱۴۹ ق، نک: کشی، ۵۸۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۲/۴) و عبدالله بن حمّاد انصاری (زنده در ۲۲۹ق، نک: ابن ابی زینب، ۱۰۱) به چشم می‌خورد. علاوه بر آنان، کسانی چون محمدبن سنان (کلینی، ۳۰۴/۱، ۲۶۳/۸، جم)، محمدبن بکر ارحبی (ابوعبدالله علوی، ۱۶، ۱۷، ۸۷، جم)، ابومخنف (طبری، همان، ۶۷۶/۲) و نصربن مزاحم (خطیب، ۲۸۲/۱۳؛ ابوعبدالله علوی، ۷۵؛ احمد بن عیسی، همانجا) از او استماع نموده‌اند.

ابوالجارود در کتب رجالی اهل سنت سخت مطعون است، تا بدانجا که روایت حدیث از وی را روا ندانسته‌اند (نک: یحیی بن معین، ۴۵۶/۳؛ احمدبن حنبل، ۳۸۲/۳؛ ابن‌عدی، ۱۰۴۶/۳ ـ ۱۰۴۸). عبارات کتب رجال امامیه نیز غالباً با نقل اقوال ائمه (ع) در لعن و ذم او همراه است (مثلاً نک: کشی، ۲۲۹ ـ ۲۳۰؛ علامهٔ حلی، ۲۲۳)، ولی ابن غضائری (۱۰ ـ ۱۱) متذکر شده که امامیه احادیث او را مکروه داشته و بیشتر به روایتهایی که از قول محمدبن بکر ارحبی از او نقل شده باشد، اعتماد داشته‌اند تا روایات محمدبن سنان و بدین ترتیب از شدت نقد کاسته شده است. از طرفی ابن قولویه روایت او را در *کامل الزیارات* (ص ۴۷) نقل کرده و شیخ مفید (ص ۱۲۹) وی را در زُمرهٔ رجالی می‌شمرد که احادیث فقهی از آنان روایت می‌شود. از این رو عجیب نیست که روایات وی، در سطح گسترده‌ای در کتب معتبر امامیه نقل شده است (برای فهرستی از روایات او در کتب اربعهٔ امامیه، نک: خوئی، ۳۴۹/۲۱ ـ ۳۵۱). همچنین روایات فقهی فراوانی از او غالباً به روایت محمد بن بکر ارحبی در *امالی* احمد بن عیسی (مثلاً نک: ۴۹/۱، ۵۵، ۱۰۷ ـ ۱۰۸، ۹۰۱/۲، ۹۳۶، جم) و نیز دیگر منابع زیدی (مثلاً نک: ابوطالب، *تیسیر*، ۳۲، ۳۴؛ المرشد بالله، ۱۷/۱، ۱۴۹، جم) یافت می‌شود.

در مآخذ، دو اثر به وی نسبت داده شده است، یکی *اصل* و دیگری *التفسیر* که وی مدعی بود، مضامین آنها را از امام باقر (ع) شنیده بوده است. *اصل* منسوب به ابوالجارود را کثیر بن عیّاش روایت کرده است که گفته‌اند در ماجرای خروج ابوالسرایا در ۲۰۰ ق شرکت داشت

(طوسی، *فهرست*، ۷۲ ـ ۷۳). از تفسیر وی که بیشتر به تفسیر امام باقر (ع) شهرت داشته است (ابن ندیم، ۳۶)، بخشهایی در کتاب *تفسیر* منسوب به علی بن ابراهیم قمی نقل شده است (نک: آقا بزرگ، ۳۰۲/۴ ـ ۳۱۰). همچنین این تفسیر مورد استفادهٔ کسانی چون فرات کوفی (ص ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۴۷، جم) و عیاشی (۱۷/۱، ۸۶، ۳۳۳) قرار گرفته است (نیز نک: ابن طاووس، ۱۲۱ ـ ۱۲۲، که اشاره به تفسیر امام باقر (ع) دارد)، در حالی که اهل سنت با این تفسیر سخت مخالفت می‌ورزیده‌اند (نک: ابن ابی حاتم، ۱ (۲) / ۵۴۶) و دارقطنی محدث شهیری مانند ابن شاهین را به سبب استفاده از تفسیر ابوالجارود در تفسیر خود، سخت مورد نکوهش قرار داده است (نک: خطیب، ۲۶۷/۱۱). با اینهمه، طبری در *تفسیر* (۱۷۱/۳۰) و بعدها حسکانی در *شواهد التنزیل* (۲۷۴/۱، جم) به تفسیر ابوالجارود استناد جسته‌اند.

در مآخذ کلامی، عقایدی به ابوالجارود نسبت داده شده است، اما اینکه خود او تا چه حد در شکل‌گیری این عقاید مؤثر بوده است، دانسته نیست. کهن‌ترین مأخذ موجود، برای شرح عقاید کلامی وی، کتاب *مسائل الامامة* از ناشیء اکبر است که براساس آن، وی معتقد بود که پیامبر (ص) به جانشینی امام علی (ع) و سپس امام حسن و امام حسین (ع) تصریح کرده است (ص ۴۲؛ نیز نک: اشعری، علی، ۱۳۳). به عقیدهٔ ابوالجارود پس از حسنین (ع) نص قطع گردیده است، اما امامت از فرزندان فاطمه (ع) خارج نشدنی است. او می‌پنداشت هر که از فرزندان فاطمه (ع) مردم را به سوی خود بخواند، امام «مفترض الطاعة» است و بر مردم است که او را امام بدانند (ناشیء اکبر، همانجا). از این رو، وی از ابوبکر و عمر برائت جست و آنان را غاصبان خلافت خواند (همانجا؛ حمیری، همانجا). به عقیدهٔ ابوالجارود که در این قسمت، با عقیدهٔ دیگر زیدیان مشترک است، تشخیص دقیق امام افضل، به سبب کثرت فرزندان فاطمه (ع) دشوار است و از این رو، شرط امامت، «خروج» است. وی همچنین، معتقد بود که امام به هنگام بروز حوادث، آنچه را باید انجام دهد، به وی الهام می‌شود (ناشیء اکبر، ۴۳). دور از انتظار نیست که عقاید منسوب به فرقهٔ جارودیه، با عقاید ابوالجارود، به عنوان بنیان‌گذار آن، در منابع فرقه شناختی تفکیک پذیر نیست (نک: هـ د، جارودیه).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن ابی زینب، محمدبن ابراهیم، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *سعدالسعود*، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی الضعفاء*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن غضائری، احمدبن حسین، *الضعفاء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرعشی، شم ۱۵۵؛ ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوطالب هارونی، یحیی بن حسین، *الافادة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ واتیکان، شم ۱۱۵۹؛ همو، *تیسیر المطالب من امالی الامام ابی طالب*، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ ابوعبدالله علوی، محمدبن علی، *الاذان بحیّ علی خیرالعمل*، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، دمشق؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ احمدبن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش وصی‌الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ احمدبن عیسی، *امالی (رأب الصدع)*، تدوین محمدبن منصور، به کوشش علی بن اسماعیل صنعانی، بیروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰م؛ اشعری، سعدبن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، بخش مربوط به امام حسن و امام حسین (ع)، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۴م؛ حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، به کوشش عبدالله جرافی، بیروت، عالم الکتب؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خوارزمی، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م، ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ راوندی، سعید بن هبة الله، *الدعوات*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ سیاغی، حسین بن احمد، *الروض النضیر*، طائف، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ شهرستانی، عبدالکریم بن احمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۱م؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمدبن حسن، *رجال*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *فهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ عیاشی، محمدبن مسعود، *تفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ ق؛ فرات بن ابراهیم کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ ق؛ قاسم بن محمد، *الاعتصام بحبل الله المتین*، به کوشش احمد زباره، صنعا، ۱۴۰۳ ـ ۱۴۰۸ ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ المرشد بالله، یحیی بن حسین، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *الکنی والاسماء*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ مفید، محمدبن محمد، «الرسالة العددیة»، ضمن *الدر المنثور*، قم، ۱۳۹۸ ق؛ ناشیء اکبر، عبدالله بن محمد، *مسائل الامامة*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نورسیف، ریاض، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ نیز:

Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965; Van Arendonk, C., *Les Debuts de l'imāmat zaidite au Yemen*, tr. J. Ryckmans, Leiden, 1960.

علی بهرامیان

آبوجُحَیْفه، وهب بن عبدالله بن مَسْلمه، از بنی سُواءة بن عامر ابن صَعصَعه (د ح ۷۴ ق / ۶۹۳م)، از اصحاب پیامبر (ص). در برخی منابع نام پدر او «جابر» یا «وهب» نیز آمده است (نک: ابن حزم، ۲۷۳؛ ابن عبدالبر، ۱۵۶۱/۴). اگر چه تاریخی دربارهٔ ولادت او داده نشده است، ولی به تصریح ابن سعد (۴۲/۶) که برخی از رجال شناسان روایت او را تأیید می‌کنند (نک: بخاری، *التاریخ*، ۴ (۲)/۱۶۲؛ بلاذری، ۳۹۶/۱؛ طبری، ۱۸۱/۳)، ابوجحیفه به هنگام رحلت پیامبر (ص) به سن بلوغ نرسیده بود. وی علاوه بر آنچه شخصاً از پیامبر (ص) دیده و شنیده و سالها بعد به عنوان خاطرات کودکی آنها را باز گفته است، از اصحاب رسول اکرم (ص) چون حضرت علی (ع) و براء بن عازب نیز

حدیث شنیده و روایت کرده است (نک: ابن قیسرانی، ۵۴۰/۲).

ابوجحیفه پس از پیامبر (ص) چندان در مدینه نماند و در پی آبادانی شهر کوفه که از ۱۷ ق / ۶۳۸م آغاز شد، همراه خاندان بنی سواءة راهی کوفه گشت و آنجا را به عنوان وطن برگزید (نک: بخاری، همانجا؛ ابن ابی حاتم، ۴ (۲) /۲۲).

چنانکه روایت شده است، پس از ورود حضرت علی (ع) به عراق در ۳۶ ق / ۶۵۶م، ابوجحیفه در شمار یاران او در آمد و از وی لقب «وهب الخیر» گرفت (ابن اثیر، ۹۶/۵، ۱۵۷). همچنین گفته‌اند که آن حضرت او را به ادارهٔ شرطهٔ کوفه برگماشت و امور بیت‌المال را به وی سپرد (همانجا). خطیب بغدادی (۱۹۹/۱) یادآور شده است که ابوجحیفه در واقعهٔ نهروان در رکاب علی (ع) بود و به همراه او به مداین درآمد. همچنین ابن اثیر (۱۵۷/۵) نقل کرده که او در دیگر جنگهای آن حضرت نیز شرکت داشت. از نویسندگان امامی، برقی (ص ۵) او را در شمار یاران خاص حضرت علی (ع) قرار داده و طوسی نیز (ص ۶۱) بدون توضیحی وی را در زُمرهٔ اصحاب آن حضرت آورده است.

با درگذشت اصحاب کهن سال پیامبر (ص)، ابوجحیفه در کوفه مرجع فقه و حدیث شد، چندانکه یعقوبی (۲۸۲/۲) او را از فقهای دورهٔ عبدالملک بن مروان (حک ۶۵ ـ ۸۶ ق) شمرده است. نیز گفته‌اند که کسانی چون پسرش عون، عامر شعبی، علی بن اقمر، ابواسحاق سبیعی، سلمة‌بن کهیل، حکم‌بن عتیبه و اسماعیل‌بن ابی‌خالد از او حدیث شنیده و روایت کرده‌اند (نک: ابن ابی‌حاتم، همانجا؛ ابن قیسرانی، ۵۴۰/۲ ـ ۵۴۱). البته از ابوجحیفه احادیث چندانی روایت نشده است. برپایهٔ شمارشی که نووی (۱ (۲)/۲۰۲) به دست داده است، مجموع روایات او از پیامبر (ص) در کتب معتبر حدیث از جمله صحاح سته بالغ بر ۴۵ حدیث بوده که از آن میان ۷ مورد در صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل شده است (برای متن احادیث، نک: بخاری، صحیح، ۵۵/۱، جم؛ مسلم، ۳۶۰/۱، جم؛ احمد، ۳۰۷/۴ ـ ۳۰۹؛ نیز مزی، ۹۶/۹ـ ۱۰۳). دو مورد از این روایات در فقه مورد توجه بیشتری قرار گرفته و درباب اذان و استقبال قبله بدان استناد شده است (نک: نووی، ۱ (۲)/۲۰۱ ـ ۲۰۲).

یکی از روایات ابوجحیفه که به ویژه از دیدگاه امامیه حایز اهمیت است و در اثبات امامان دوازدهگانه از طریق روایات اهل سنت بدان استناد می‌شود، حدیث نص پیامبر (ص) بر وجود «دوازده خلیفه» پس از اوست (نک: نعمانی، ۷۸؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۷۵؛ طبرسی، ۳۶۳؛ ابن شهر آشوب، ۲۹۱/۱). در مقایسه بین این حدیث و حدیث مشابه و بسیار مشهور جابر بن سمرهٔ سُوائی، پسر عموی ابوجحیفه، برخی همگونیها جالب توجه است؛ از جمله اینکه عبارت «کلهم من قریش» (همهٔ آن خلفا از قریش خواهند بود) برای هردو راوی نامفهوم بوده است و هر دو، این بخش از حدیث را از شخص دیگری شنیده‌اند (نک: حاکم نیشابوری، ۶۱۷/۳ ـ ۶۱۸؛ ابونعیم، ۱۷۶/۲؛ هیثمی، ۱۹۰/۵).

علاوه براحادیثی که ابوجحیفه از پیامبر (ص) و اصحاب آن حضرت روایت کرده، گاه برخی حکایات تاریخی نیز نقل کرده که از آن دست می‌توان روایات نصربن مزاحم (ص ۱۴۱، ۴۶۲) از طریق اجلح بن عبدالله کندی را یاد کرد.

از ۴۰ ق تا کشته شدن مصعب در ۷۱ ق، کوفه درگیر فتنه‌های گوناگونی بود که نقش ابوجحیفه و موضع او در جریان آن سالها در هاله‌ای از تاریکی است. او در اواخر عمر، به هنگام امارت بشر بن مروان اموی بر عراق (۷۱ـ۷۵ ق)، برخلاف تنی چند از عالمان کوفه، هدیهٔ ارسال شده از جانب بشر را بدون مخالفت پذیرفت (بلاذری، ۱۷۰/۵).

وفات ابوجحیفه، چنانکه در منابع مختلف تکرار شده است، در اثنای امارت بشر در کوفه واقع شد (نک: ابن سعد، ۴۲/۶؛ خلیفه، ۳۴۹/۱) و برخی چون ابن حبان (ص ۴۶) وفات او را دقیقاً در ۷۴ ق دانسته‌اند (برای اقوال دیگر، نک: ذهبی، ۲۱۹/۳).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق ؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش سترستن، لیدن، ۱۹۰۹ م؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *المناقب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الجمع بین رجال الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، *تقریب المعارف*، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ همو، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ برقی، احمد بن ابی عبدالله، *کتاب الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همو، همان، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶ م؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، بیروت، ۱۳۹۹ ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد ابن‌حسن، *رجال*، به کوشش محمد کاظم کتبی، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ مزی، یوسف ابن‌عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ هیثمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد*، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ یعقوبی، احمد ابن‌اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

آبوجَعْفَر اَحْمَدِبْنِ مُحَمَّدِبْنِ خَلَف (۲۹۳ـ۳۵۲ق/ ۹۰۶ـ۹۶۳م)، امیر صفاری بین‌سالهای ۳۱۱ـ۳۵۲ق در دورهٔ دوم امارت صفاریان که پس از ضعف سامانیان، قدرت صفاریان را در سیستان تجدید کرد. در واقع دورهٔ اول حکومت صفاریان که با امارت یعقوب و عمرو آغاز شده بود، با شکست محمد بن علی از سپاه احمد بن اسماعیل سامانی در ۲۹۸ ق/ ۹۱۱ م پایان یافت. سامانیان به رغم شورش مردم سیستان

به رهبری عیّاری به نام مولی سندلی که به امارت کوتاه مدت ابوحفص عمرو بن یعقوب بن عمرولیث انجامید، همچنان بر قلمرو وسیع صفاریان تسلط داشتند، تا آنکه در ۳۰۱ ق احمد بن اسماعیل سامانی کشته شد و نصر بن احمد ــ که هنوز کودک بود ــ بر سر کار آمد. بدینسان ضعف و آشفتگی چنان در ارکان دولت سامانی رخنه کرد که سیمجور حاکم سامانی در رمضان این سال از سیستان گریخت. در سالهای ۳۰۱ تا ۳۰۴ ق خالد بن محمد و فضل بن حمید، عاملان مقتدر عباسی (حک ۲۹۵ ـ ۳۲۰ ق) در کرمان، با یاری بدربن عبدالله الحمامی حاکم فارس بر سیستان دست یافتند و با زاندن باقیماندهٔ سرداران سامانی برای مدتی همهٔ قلمرو صفاریان را در اختیار گرفتند. در ذیقعدهٔ ۳۰۴ پس از اختلاف خالد با بدر و جنگ این دو ــ که منجر به کشته شدن خالد گردید ــ کثیر بن احمد بن شهفور یکی از سرداران عیّار سپاه خالد وارد سیستان گردید و با جلب یاری مردم، بست و رُخَّج (رُخَد) را تحت فرمان خود درآورد. وی در شوال ۳۰۶ به دست یکی از یارانش به نام احمد بن قدام کشته شد. احمد بن قدام نیز چندی بر سیستان حکم راند تا آنکه در رمضان ۳۱۰ / ژانویهٔ ۹۲۳ در جنگ نوقان از عبدالله بن احمد ــ از سرکردگان عیّاران ــ شکست خورد و به اسارت به سیستان برده شد. فرمانروایی عبدالله بن احمد نیز طولی نکشید و در محرم ۳۱۱ عامهٔ مردم سیستان بر عزیز بن عبدالله بن احمد که از جانب پدر بر سیستان فرمان می‌راند، شوریدند و ابوجعفر را که هنوز نوجوان بود، به امیری برگزیدند (*تاریخ سیستان*، ۲۹۱ ـ ۳۱۰). ابوجعفر در ۲۵ شعبان ۲۹۳ ق/ ۲۱ ژوئن ۹۰۶ م به دنیا آمد (همان، ۲۷۸ ـ ۲۷۹). نسب کامل وی در *تاریخ سیستان* (ص ۳۴۲) ــ در ذکر احوال پسرش خلف بن احمد ــ به صورت ابوجعفر [احمد] بن ابی اللیث [محمد] بن خلف بن اللیث بن فرقد بن سلیم بن ماهان آمده است. به این ترتیب وی از جانب پدرش ــ محمد بن خلف بن لیث ــ از خاندان صفاریان است، ولی نه از نسل یعقوب و عمرو بنیان‌گذاران سلسلهٔ صفاری، زیرا نسب یعقوب و عمرو به حاتم بن ماهان می‌رسد (همان، ۲۶۹؛ قزوینی، ۱۷۴؛ قس: *دایرة المعارف فارسی*، ۱۵۶۶، که به اشتباه نیای ابوجعفر را لیث بن علی نوشته است). با اینهمه انتساب وی به مؤسسان سلسلهٔ صفاری بیشتر به سبب مادر بود. مادر ابوجعفر، سیده بانو دختر محمد بن عمرو بن لیث صفاری بود و به همین مناسبت ابوجعفر به ابو جعفر بن بانویه یا ابن بانویه و پسرش به خلف بانو شهرت یافتند. محمد بن خلف بن لیث پدر ابوجعفر از سرهنگان طاهر و از نزدیکان یعقوب (دو پسر محمد بن عمرو بن لیث) بود که چندی در ۲۹۲ ق از جانب یعقوب به جانشینی وی امیر سیستان شد. در این زمان وی با تلاش بسیار موفق شد دشمنی دیرینه دو فرقهٔ صَدَقی و سَمَکی را خاتمه دهد و از چندپارگی سیستان جلوگیری کند (*تاریخ سیستان*، ۲۷۸).

ابوجعفر در سنین جوانی، در محرم ۳۱۱ که عامهٔ مردم سیستان بر عزیز بن عبدالله فرمانروای خود شوریدند، به امارت رسید و چون مردم سیستان را هواخواه خود دید، برای نابودی رقیب قدرتمند خود عبدالله ابن احمد و دستیابی بر قلمرو وی در نواحی بست و رخج در نهان به چاره‌جویی پرداخت. میهم بن رونک عامل عبدالله در رخج را به خود جلب کرد و برای گرفتن بیعت به بست فرستاد و بدینسان دست عبدالله ابن احمد را از این دو ناحیه کوتاه کرد. سرانجام پس از کشمکشهای بسیار عبدالله بن احمد در جنگ با میهم بن رونک شکست خورد و در ۱۳ رجب ۳۱۱ به اسیری به سیستان برده شد. پس از این پیروزی بود که مردم سیستان با ابوجعفر بیعت عام کردند و سپاهی از موالی و سرکردگان عیّار و آزادگان بر وی گرد آمدند. از این پس با وجود تسلط ابوجعفر بر قلمرو صفاریان، بست به عنوان کانون شورش و نافرمانی باقی ماند و او بارها برای سرکوبی شورشیان به آنجا لشکر کشید؛ از جمله در ابتدای امارت خود برای سرکوب میهم که نافرمانی کرده بود، به بست رفت. بار دیگر در رجب ۳۱۳ به قصد سرکوب عزیز بن عبدالله بدانسو روانه شد. از این پس تا ۳۱۶ ق همچنان میان بست و زرنگ در رفت و آمد بود. در شعبان ۳۱۷ / سپتامبر ۹۲۹ ابوجعفر فرصتی یافت تا با استفاده از آشفتگی اوضاع خلافت و درگیری مقتدر با مونس، قلمرو خویش را گسترش دهد. پس سپاهی به سرکردگی محمد بن یعقوب رزدانی به کرمان گسیل داشت و او از بزرگان شهر یک میلیون درهم گرفت و بازگشت. دو سال بعد در شعبان ۳۱۹ برای سرکوب شورش حمک بن نوح به بست رفت و پس از صلح با وی به سیستان بازگشت. در رمضان ۳۲۰ نیز خبر شورش ابویزید بنکی و ابوزکریا زیدوی از سرکردگان محلی و قراتکین ترک در بست رسید. در این میان ابوجعفر، ابوحفص عمر بن یعقوب از نوادگان عمرو بن لیث را که به طور ناشناس در بغداد می‌زیست، نزد خود خواند و او در محرم ۳۲۱ / ژانویهٔ ۹۳۳ بر ابوجعفر وارد شد. ظاهراً حضور وی در پایان یافتن غائلهٔ بست و تسلیم آن سه شورشی و پیروان آنان مؤثر بوده است (همان، ۳۱۰ ـ ۳۱۴). پس از این بود که به تعبیر *تاریخ سیستان* (ص ۳۱۵) «مردمان جهان اندر روزگار او آرام گرفتند» و او به شجاعت و سخاوت و علم و فضل شهره شد. دربارهٔ قدرت و شهامت ابوجعفر داستانی در *تاریخ سیستان* آمده است که به طور ضمنی مناسبات او را با همسایگان خود به‌ویژه با نصر دوم، امیر سامانی، نشان می‌دهد. بر اساس این داستان پس از آنکه به فرمان ماکان کاکی، ریش فرستادهٔ ابوجعفر را تراشیدند، او به کرمان تاخت و ماکان را اسیر کرد و به سیستان برد و پس از مقابلهٔ به مثل آزادش ساخت. چون امیر نصر خبر این حادثه را شنید از شکست دشمن خود ماکان بسیار شاد شد و به یاد ابوجعفر مجلس جشنی برپا ساخت و هدایای گرانبهایی برای وی فرستاد. همچنین رودکی، شاعر دربار امیرنصر، قصیدهٔ مشهور «مادرمی» را که دربارهٔ این مجلس و در مدح ابوجعفر سروده بود، برای وی فرستاد و ۱۰٬۰۰۰ دینار صله گرفت. در این قصیده رودکی دانش فلسفی وحکمت وهمچنین پاکی اخلاق، شجاعت و آزادگی، گشاده‌دستی، ادب دوستی و عدالت‌خواهی ابوجعفر را ستوده است (همان، ۳۱۵ ـ

۳۲۴). در مورد زمان وقوع این حادثه و همچنین تاریخ سرودن قصیدهٔ رودکی ظاهراً مدرکی در دست نیست و از حادثهٔ ماکان نیز تنها در *تاریخ سیستان* یاد شده است. غیر از قصیدهٔ رودکی، شاعران تازی‌سرا نیز به مدح ابوجعفر پرداخته‌اند که در *تاریخ سیستان* نامی از ایشان نیامده است (نک: ص ۳۲۴)، ولی ابیاتی از خلیل بن احمد سجزی، قاضی حنفی سیستان، در مدح او در *یتیمة الدهر* وجود دارد (ثعالبی، ۳۳۸/۴ ـ ۳۳۹). ابوجعفر در دانشوری و دانش‌پروری شهره است. تنی چند از دانشمندان در دربار وی بودند که از میان آنان ابوسلیمان سجستانی (ﻫ م) را باید نام برد. وی در کتاب *صوان الحکمه* عقاید فلسفی و آراء ابوجعفر را در علم سیاست، ضمن شرح مجالس بحث وی با عالمان روزگارش نسبتاً به تفصیل نقل کرده و به‌ویژه از اینکه وی، مطالب بسیاری از نکات و نوادر و سخنان حکمت‌آمیز یونانیان و همهٔ اندرزهای سیاسی ارسطو به اسکندر را در حفظ داشته، یاد کرده است (صص ۳۱۵ ـ ۳۲۰).

بنابر نوشتهٔ ابوسلیمان کسانی همچون ابوحیان توحیدی، ابواسحاق اسفراینی و ابوتمام نیشابوری در دربار ابوجعفر آمد و شد و با او مباحثه داشته‌اند (ص ۳۱۷). شهرزوری (د بعد از ۶۸۷ ق) در *نزهة الارواح* (صص ۶۶ ـ ۷۲) و قطب الدین محمد لاهیجی (د قرن ۱۱ ق) در *محبوب القلوب* (صص ۳۱۳ ـ ۳۱۷) مطالب ابوسلیمان را در مورد ابوجعفر عیناً نقل کرده‌اند، اما هم در این دو کتاب و هم در *صوان الحکمه* (چ بدوی) مطالب مربوط به ابوجعفر بن بانویه به تصحیف ذیل ابوجعفر بن بابویه آمده است. این نکته سبب شده است که برخی از جمله مؤلفان *نامهٔ دانشوران* (۲۷/۷ ـ ۳۱) دچار اشتباه شوند و نیز بُعد علمی شخصیت ابوجعفر از دید مؤلفان دیگر (نک: *دانشنامه*، ۱۰۱۹ ـ ۱۰۲۰، ۱۲۵۴ ـ ۱۲۵۵؛ *ایرانیکا*، I/641) پوشیده بماند.

علامهٔ قزوینی (صص ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۵ ـ ۱۷۸) نخستین کسی است که به رفع این اشتباه همت گماشت و نیز برخی نکات دیگر زندگی ابوجعفر را روشن ساخت. ابوجعفر گذشته از علم و فلسفه، در ادب دستی داشته است. وی توسط ابوسلیمان سجستانی پاسخ ۵۴۰ سؤال را در زمینه‌های گوناگون نحو، لغت، شعر عرب، کلام، حدیث و قرآن از ابوسعید سیرافی نحوی و دانشمند بزرگ عصر درخواست کرد (ابوحیان توحیدی، ۱۳۰/۱؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۸۰/۸). همچنین ابوسعید احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی ریاضی‌دان و منجم بزرگ قرن ۴ ق با ابوجعفر ارتباط داشته است. وی رساله‌ای در جواب سؤال ابوجعفر در باب «انقسام خط مستقیم ذی نهایه بنصفین» نگاشته است. این رساله هم اکنون در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (دوسلان، 431). سجزی برخی رسالات دیگر خود را در احکام نجوم به نام ابوجعفر احمد بن محمد مولی امیرالمؤمنین تألیف کرده که به احتمال قوی همین ابوجعفر احمد بن محمد بن خلف است (شورا، ۹۴/۲، ۹۵). ابودلف (ﻫ م) جهانگرد، شاعر و دانشمند معروف که در ضمن سفرهای خود در زمان ابوجعفر از سیستان عبور می‌کرده، از مقام علمی و فلسفی وی و اوضاع خوب اقتصادی سیستان در آن روزگار سخن گفته است (ص ۴۹؛ یاقوت، *بلدان*، ۴۵۸/۳). در دههٔ آخر حکمرانی، قدرت ابوجعفر در رویارویی با شورشهای مختلف در نواحی سیستان کاستی گرفت. در ۳۴۱ ق/ ۹۵۲ م ابوالفتح سپهسالار قدرتمند و محبوب ابوجعفر پس از آنکه شورش بزرگی را در اوق به نفع وی سرکوب کرد، خود علم مخالفت برافراشت و به جروادکن رفت و در آنجا با ابوالعباس پسر طاهر بن محمد بن عمرو بن لیث با این عنوان که ابوالعباس برخلاف ابوجعفر از نوادگان مستقیم عمرو بن لیث است، بیعت کرد. ابو جعفر، رزدانی غلام خود را به همراه ترکان بست برای سرکوب وی گسیل داشت. ابوالفتح در این نبرد شکست خورد و متواری گردید. پس از این تا ۳۵۲ ق از ابوجعفر خبری در دست نیست. در ربیع‌الاول این سال رزدانی با همدستی ابوالعباس بن طاهر ابن عمرو و گروهی از غلامان خاص، ابوجعفر را غافلگیرانه به قتل رساندند. آنان در این توطئه قصد کشتن پسرش امیرخلف را نیز داشتند، اما موفق به این کار نشدند. ۵۰ روز بعد در جمادی‌الاول ۳۵۲ امیر خلف با کمک حاکم بست به سیستان بازگشت و بر تخت پادشاهی نشست و پس از دستگیری قاتلان پدر، همه را کشت (*تاریخ سیستان*، ۳۲۵ ـ ۳۲۷). امیرخلف تا ۳۹۳ ق/ ۱۰۰۳ م که محمود غزنوی سیستان را به تصرف درآورد، بر آنجا فرمان راند.

مآخذ: ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمدالزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ ابودلف مسعربن مهلهل، *الرسالة الثانیة*، به کوشش پترس بولگاکف و انس خالدوف، مسکو، ۱۹۶۰ م؛ ابو سلیمان سجستانی، محمد بن طاهر، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴ م؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ دانشنامه؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ شورا، خطی؛ شهر زوری، محمد بن محمود، *نزهة الارواح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ قزوینی، محمد، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ لاهیجی، محمد بن علی، *محبوب القلوب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، مؤسسهٔ دارالفکر؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*، نیز:

Bosworth, C. E., *The Islamic Dynasties*, Edinburgh, 1967; *De Slane*; *Iranica*.

محمد عبدعلی

أبوجَعْفَر أُستاذ هُرْمُز، ابن حسن (۳۰۱ ـ ۴۰۶ ق / ۹۱۴ ـ ۱۰۱۵م)، از کارگزاران و سرداران آل بویه. ظاهراً از این رو لقب استاد یافته که مدتی از حاجبان دربار آل بویه بوده است (ابن اثیر، ۲۲۴/۹). از دوران کودکی و جوانی ابوجعفر اطلاعی در دست نیست. برپایهٔ گزارش ابن اثیر (همانجا) وی مدتی در دوران حکومت عضدالدولهٔ دیلمی (۳۲۴ ـ ۳۷۲ ق) حاجب دربار بود. با مرگ عضدالدوله و رقابت فرزندان او برسرجانشینی وی (نک: ﻫ د، آل بویه)، ابوجعفر از طرف شرف‌الدوله حکومت عمان را به عهده گرفت، تا اینکه در ۳۷۴ ق / ۹۸۴م به اغوای ابوبکر محمدبن شاهویه، معروف به ابوبکر کاتب، از شرف الدوله روی برگرداند و در خدمت برادرش صمصام الدوله درآمد. از این رو شرف‌الدوله سپاهی به فرماندهی

ابونصر خواشاذه به جنگ وی فرستاد و او ابوجعفر را به اسارت درآورد و به فارس برد و اموال زیادی از وی مطالبه کرد (رود راوری، ۱۰۰/۳-۱۰۱؛ نکـ: ابن اثیر، ۳۹/۹). صمصام الدوله که پس از مرگ شرف الدوله به فارس دست یافت، بعد از ۳۸۱ ق ابوجعفر را به جای عباس بن احمد به حکومت کرمان فرستاد (همو، ۸۳/۹). به گزارش رودراوری (۱۹۲/۳) در واگذاری این منصب به ابوجعفر، فرزندش ابوعلی بن استاد هرمز (هـ م) که نزد صمصام الدوله منزلتی به دست آورده بود، نقشی داشته است.

در ۳۸۴ ق / ۹۹۴م، خلف بن احمد از بازماندگان صفاریان که از مدتها قبل خیال تصرف کرمان را در سرداشت، با در دست داشتن نامه‌ای از معتضد عباسی، درصدد فتح کرمان برآمد. از این رو یکی از قضات سیستان را به نام ابویوسف بزاز که در میان مردم نفوذ و اعتباری داشت، به همراه شخصی به ظاهر صوفی به نام حلبی و به بهانهٔ تجدید عهد، نزد ابوجعفر فرستاد. حلبی با نقشه‌ای از پیش تعیین شده، قاضی را هلاک کرد و با زیرکی، ابوجعفر را به عنوان مسبب این قتل معرفی کرد. خلف در پی خونخواهی قاضی، سپاهی به فرماندهی پسرش طاهر، روانهٔ کرمان کرد. این سپاه ابتدا در نرماشیر قوای ابوجعفر را شکست داد و پس از آنکه بردسیر را به محاصرهٔ خود درآورد، از سپاه ابوجعفر شکست خورد و به سیستان بازگشت (همو، ۱۹۲/۳ - ۱۹۸؛ ابن اثیر، ۸۳/۹ - ۸۴). ابوجعفر استاد هرمز به علم انساب آشنایی داشت، از این رو صمصام الدوله در ۳۳۸ ق / ۹۹۸ م، او را مأمور شناسایی دیلمیان اصیل کرد (رود راوری، ۳۱۲/۳). تصفیهٔ دیلمیان توسط استاد هرمز باعث ناخشنودی دیلمیان شد و برخی از آنان با پسران عزالدولهٔ بختیار (ابونصر و ابوالقاسم) هم آواز شدند و با کردان برضد صمصام الدوله به شورش دست زدند. در نبردی که میان آنان درگرفت، صمصام الدوله شکست خورد و ابوجعفر دستگیر و اموالش غارت شد و خود او به دست پسران بختیار افتاد، اما وی پس از چندی با حیله‌ای خود را از چنگ آنان رهانید (همو، ۳۱۲/۳ - ۳۱۴؛ ابن اثیر، ۱۴۲/۹).

بعد از مرگ صمصام‌الدوله، ابوجعفر به قوای بهاء الدوله (۳۶۱ - ۴۰۳ ق) پیوست. بهاء الدوله وی را در رأس دیلمیان کرمان قرار داد. در ۳۹۰ ق / ۹۹۹ م، بین ابوجعفر و ابونصر بن بختیار که پس از شکست از بهاء الدوله، راه کرمان را در پیش گرفته بود، جنگی در گرفت. در این جنگ ابوجعفر شکست خورد و به سیرجان گریخت. ابونصر جیرفت و بیشتر نواحی کرمان را به تصرف خویش درآورد (صابی، ۳۴۹/۴؛ ابن اثیر، ۱۶۰/۹). بهاءالدوله سپاهی به فرماندهی موفق بن اسماعیل، روانهٔ کرمان کرد. موفق با مساعدت ابوجعفر، ابونصر را شکست داد و خود ابوجعفر را نیز از حکومت کرمان عزل و ابوموسی خواجة بن سیاهجنگ (ابن اثیر، ۱۶۶/۹: سیاهجیل) را به جانشینی وی برنشاند (صابی، ۳۶۰/۴، ۳۶۲).

بعد از این واقعه هر چند ابوجعفر در دستگاه بهاءالدوله رسماً مقامی نداشت، اما از نزدیکان وی به شمار می‌رفت. چنانکه یک بار او را به سبب تجربه‌اش، برای تدبیر کار طاهربن خلف، به کرمان روانه کرد (همو، ۳۷۶/۴، ۳۷۸؛ ابن اثیر، ۱۶۷/۹)؛ اما کهن سالی و عدم کارآیی او باعث شد تا برخی از افراد سپاه وی درخواست عزل او را کنند. به این سبب ابوجعفر از سمت خود برکنار شد، اما او به این فرمان وقعی ننهاد و طاهر نیز به سیستان بازگشت (صابی، ۳۷۹/۴، ۳۸۰، ۳۸۲).

بهاء الدوله، مظفر ابوالعلاء را به منظور برکناری ابوجعفر به کرمان فرستاد، اما وی بدون نتیجه بازگشت (همو، ۳۸۲/۴). سرانجام بهاءالدوله به تحریک وزیرش، ابوغالب محمدبن علی،دستور مصادرهٔ اموال ابوجعفر و نزدیکانش را در کرمان صادر،و ابوالفضل محمد بن قاسم را به این منظور روانهٔ کرمان کرد. ابوالفضل ابتدا ابوالقاسم طویل، حاجب ابوجعفر را دستگیر و سپس خود ابوجعفر را با تهدید نزد بهاءالدوله فرستاد. از این پس او در شیراز در انزوا به سر برد و در همانجا درگذشت (همو، ۳۸۳/۴؛ قس: ابن اثیر، ۲۶۲/۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ رودراوری، محمدبن حسین، *ذیل تجارب الامم*، به کوشش هـ. ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ ق / ۱۹۱۶م؛ صابی، هلال بن محسن، «تاریخ»، همراه *ذیل تجارب الامم* رودراوری، به کوشش هـ. ف. آمد روز، قاهره، ۱۳۳۷ ق / ۱۹۱۹م.

ابوالفضل خطیبی

آبوجَعْفَرِ بْنِ بانویه، نکـ: ابوجعفر احمد بن محمد بن خلف.

آبوجَعْفَرِبْنِ‌حَبَش، ابوجعفرعبدالله‌بن احمدبن عبدالله‌بن حبش (حُبیش)، ستاره‌شناس و سازندهٔ آلات نجومی. از زندگی، تاریخ تولد و وفات او اطلاعی دردست نیست. قراین امر و نیز بعضی نوشته‌ها نشان می‌دهد که وی به احتمال زیاد پسر احمدبن عبدالله مروزی، ستاره‌شناس، معروف به حبش حاسب بوده است (سارتن، ۶۵۶/۱؛ قس: ابن‌ندیم، ۲۷۵؛ قفطی، ۳۹۶؛ ابن‌طاووس، ۲۰۵). با توجه به اینکه حبش حاسب پس از ۲۵۰ق/۸۶۴م، در ۱۰۰ سالگی درگذشته، می‌توان گفت که ابوجعفر از دانشمندان سدهٔ ۳ق/۹م بوده است (سارتن، همانجا؛ قس: زوتر، 28-27).

وی کتابی دربارهٔ اسطرلاب داشته که ابن‌ندیم و قفطی (همانجاها) از آن با عنوان *الاسطرلاب المسطح* یاد کرده‌اند، اما در نسخه‌ای از آن که جزو مجموعه‌ای در پاریس نگهداری می‌شود، نام کتاب *عمل الاسطرلاب المُبطَّح* ذکر شده است (دوسلان، 430,432).

مآخذ: ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ نیز:
De Slane; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

ابوالحسن دیانت

آبوجَعْفَرِ بْنِ شیرْزاد، محمدبن یحیی بن زکریا بن شیرزاد

(زنده در ۳۳۵ ق / ۹۴۶م)، دبیر، وزیر و امیرالامرای بغداد. از آغاز زندگی و چگونگی ورود او به دستگاه خلافت چیزی نمی‌دانیم.

ابوعلی مسکویه (۱۶۳/۱ ـ ۱۶۴) در وقایع ۳۱۵ ق / ۹۲۷م از او به عنوان کاتب و ناظر برامور هارون بن غریب الخال، از نزدیکان خلیفه، یاد کرده و آورده است که در همین سال هارون برای تصاحب دارایی ابوجعفر به او اتهاماتی وارد کرد و او را پس از دستگیری به مؤنس خادم سپرد. ابوالحسن زکریا، برادر ابوجعفر که از دبیران خالهٔ مقتدر بود، از طریق وی به سیده، مادر مقتدر، متوسل شد و برادر را نجات داد، اما هارون بن غریب به علی بن عیسی بن جراح وزیر شکایت برد و ادعا کرد که ابوجعفر مبلغ هنگفتی به او بدهکار است.

علی بن عیسی پس از بررسی و داوری، ابوجعفر را از اتهامات هارون مبرا دانست (همانجا) و او را در شمار نزدیکان و کاتبان خویش در آورد. در این سالها که دستگاه خلافت و کار وزارت سخت پریشان بود، ابوجعفر توانست با تصدی مشاغل متعدد دیوانی اموال و املاک بسیار به دست آورد. دارایی ابوجعفربن‌شیرزاد، توجه ابوجعفر محمدبن قاسم بن وهب وزیر القاهر را نیز جلب کرد و او را به اتهام مال اندوزی در مشاغل مالیاتی و دیوانی به حبس افکند، اما سرانجام با پادرمیانی ابویعقوب اسحاق بن اسماعیل، ابوجعفر سند پرداخت ۲۰٬۰۰۰ دینار را به وزیر سپرد و آزاد شد (همدانی، ۷۹/۱؛ ابوعلی مسکویه، ۲۷۰/۱).

در آغاز خلافت الراضی بالله (۳۲۲ ـ ۳۲۹ ق)، هارون بن غریب به هوای امارت و سپهسالاری بغداد، از دینور آهنگ دارالخلافه کرد. ابوجعفر بن شیرزاد، چند بار از سوی خلیفه نزد هارون به رسالت رفت تا او را از تصمیم خویش باز دارد، اما هارون در همین احوال به قتل رسید (همو، ۳۰۶/۱ ـ ۳۰۹). در ۳۲۳ ق ابراهیم بن خفیف، رئیس دیوان نفقات در گذشت و منصب او به ابوجعفر بن شیرزاد سپرده شد (صولی، ۶۱). وی در ۳۲۴ ق از سوی ابن رائق (ه م) امیرالامرای بغداد نزد بریدیان که بر اهواز و بصره حکومت داشتند (نک‍: ه د، آل بریدی)، به رسالت رفت (همو، ۸۶) و در ۳۲۶ و ۳۲۷ ق نیز همین رسالت را تکرار کرد تا میان ابن رائق و ابوعبدالله بریدی صلح برقرار سازد (همدانی، ۱۰۸/۱، ۱۱۳).

در شعبان ۳۲۵ ابوجعفر بن شیرزاد توسط ابوعبدالله کوفی کاتب بجکم به حبس افتاد و به پرداخت ۹۰٬۰۰۰ دینار محکوم شد (صولی، ۸۹). در ۳۲۷ ق، پس از درگذشت ابوالفتح فضل بن جعفر بن فرات (نک‍: ه د، ابن فرات) وزیر الراضی، به پایمردی ابوجعفر بود که خلیفه، ابوعبدالله احمدبن محمد بریدی را به وزارت بر نشاند (همدانی، ۱۱۳/۱؛ ابن تغری بردی، ۳ / ۲۶۴). در همین سال ابوجعفر از جانب ابن رائق، برای درخواست صلح نزد بجکم (ه م) که به جای ابن رائق به امیرالامرائی بغداد منصوب شده بود، به واسط رفت (همدانی، ۱۱۲/۱) و بجکم او را به کتابت خویش برگزید، ولی سال بعد از این مقام برکنارش کرد (همو، ۱۱۷/۱). به روایت صولی (ص ۱۴۷) بجکم در ۳۲۹ ق کاتبان را به بهانهٔ بررسی و محاسبهٔ امور مالی اطراف و نواحی فراخواند و چون گرد آمدند، ابوجعفر بن شیرزاد و بستگان او را بازداشت کرد. برخی علت گرفتاری ابوجعفر را کوشش او در ازدواج دختر ابوعبدالله بریدی با بجکم دانسته‌اند (همدانی، ۱۱۶/۱)، اما چنین می‌نماید که مال اندوزی آزمندانهٔ ابوجعفر، طمع بجکم را نیز برانگیخته بود، زیرا بجکم پس از برکناری ابوجعفر، وی را به پرداخت ۱۵۰٬۰۰۰ دینار محکوم کرد (صولی، همانجا) و با حیله‌ای بر دارایی او دست یافت (همدانی، ۱۱۷/۱).

ابوجعفر در آغاز محرم ۳۲۹ از واسط روانهٔ بغداد شد. در صفر همان سال ابوعبدالله کوفی کاتب بجکم برای مطالبهٔ مال از ابوجعفر به بغداد رفت و اسناد املاک او را به نام بجکم نوشت (صولی، همانجا). تنوخی این ماجرا را به گونه‌ای روایت کرده که گویا ابوعبدالله کوفی با ابوجعفر روابط دوستانه داشته و در میانه سازشی بوده است، زیرا ابوعبدالله پس از قتل بجکم اسناد را به او باز پس داده است (۲۸/۴ ـ ۴۲). به موجب این روایت پس از آنکه محمد بن ینال ترجمان و ابوبکر نقیب از سوی بجکم آهنگ ابوجعفربن‌شیرزادکردند، او در جامهٔ زنان به خانهٔ خالهٔ مقتدر پناه برد و مدتی را مخفیانه در آرامش گذرانید، تا بجکم کشته شد و او از مخفیگاه در آمد. پس از آن ابوجعفر مدتی در خدمت آل بریدی به سر برد، اما در جنگی که میان بریدیان با یوسف بن وجیه حاکم عمان در گرفت، وی با تجهیزات خویش از آنان جدا شد و به واسط گریخت و به امیرالامراء توزون پیوست و عهده‌دار کتابت و نظارت برکارهای او شد، اما در مرکز خلافت، محمد بن ینال ترجمان، حاکم بغداد و ابوالحسن ابن مقلهٔ وزیر که از قدرت توزون نگران بودند، نزد متقی خلیفه، پیوستن ابوجعفر به توزون را نتیجهٔ سازش با ابوعبدالله بریدی وانمود کردند و خلیفه را ترسانیدند. چنانکه در محرم ۳۳۲ که ابوجعفر از جانب توزون برای به دست گرفتن حکومت بغداد با ۳۰۰ تن وارد آن شهر شد، ترس متقی فزونی گرفت. ابوجعفر نیز به امر و نهی نشست، بی‌آنکه در کاری به خلیفه رجوع کند (صولی، ۲۴۴ـ۲۴۵؛ همدانی، ۱۳۵/۱؛ ابن اثیر، ۴۰۰/۸ ـ ۴۰۱، ۴۰۶). در این میان سپاهی که متقی خلیفه از ناصرالدوله ابن حمدان خواسته بود تا او را در رفتن به موصل همراهی کند، به سرکردگی ابوعبدالله حسین بن سعید بن حمدان، پسر عمّ ناصرالدوله به بغداد رسید. ابوجعفر بن شیرزاد پنهان شد و چون خلیفه از بغداد بیرون رفت، بار دیگر ظاهر شد و دست بیداد بر مردم گشود (همو، ۴۰۶/۸). به گزارش همدانی (۱۳۷/۱ ـ ۱۳۸) در این سال در بغداد فساد، گرانی، قحطی و ناامنی فزونی گرفت، چنانکه ارزش دیناری به درهمی رسید. ابوجعفر حتی مردم دیگر شهرها را به باجگزاری ملزم می‌کرد.

به گفتهٔ صولی (ص ۲۵۸) در ۳۳۲ ق توزون، حمدانیان را شکست سختی داد، اما به پایمردی ابوجعفر بن شیرزاد که ورود معزالدوله احمدبن بویه به واسط و گرفتن خراج آن ناحیه را تهدیدی جدی می‌دانست، میان توزون و حمدانیان در شوال همان سال صلح شد. روابط ابوجعفر با توزون همچنان دوستانه ماند، چنانکه در نبرد با

سیف الدوله نیز جانب توزون را گرفت (همدانی، همانجا) و آنگاه که معزالدوله آهنگ بغداد کرد، ابوجعفر با مال و سپاه، توزون را مدد رسانید. حتی گروهی از عیاران را برانگیخت تا به نفع توزون، با سپاه آل بویه نبرد کردند. سرانجام توزون پیروز شد و دیلمیان گریختند (صولی، ۲۶۲) و ابوجعفر بیش از پیش نزد توزون تقرب یافت.

توزون در ۳۳۳ ق متقی را از خلافت عزل کرد و مستکفی را به جای وی برنشاند. در این وقت چندی ابوالفرج محمدبن علی سامری به وزارت پرداخت، اما به گفتهٔ همدانی (۱۴۴/۱) وی جز نامی از وزارت نداشت و رشتهٔ کارها به دست ابوجعفر بن شیرزاد بود. توزون در ربیع‌الاول همان سال اموال ابوالفرج را پس از عزل، مصادره کرد و ابوجعفر به جای وی به وزارت رسید (مسعودی، ۲۶۲/۴؛ نیز نک: همدانی، ۱۴۵/۱). او در این مقام نیز به مال اندوزی و گرفتن اموال مردم پرداخت و هیچ‌کس را فرو نگذارد. حتی از علی‌بن عیسی که در هنگام وزارتش او را برکشیده بود (نک: سطور پیشین)، نیز مبلغی گرفت و از دیدار او پرهیز کرد. در همین سال از جانب خلیفه و توزون، به رسالت نزد ناصرالدولهٔ حمدانی که در فرستادن خراج تأخیر کرده بود، رفت و صلح برقرار کرد (ابن اثیر، ۴۴۶/۸ ـ ۴۴۷).

در ذیحجهٔ همین سال ابوالحسین بریدی برای مقابله با برادرزاده‌اش ابوالقاسم به بغداد رفت و از توزون و ابوجعفر بن شیرزاد قول یاری گرفت، اما وقتی ابوالحسین دریافت که آن دو، در ازای مال فراوانی، برای ابوالقاسم خلعت فرستاده‌اند، برآن شد تا میان ابوجعفر و توزون اختلاف افکند. ابوجعفر پیشدستی کرد و ابوالحسین را به بند کشید، سپس با ارائهٔ فتوای قتل او که پیش از آن از طرف فقیهان بغداد صادر شده بود، وی را در حضور خلیفه گردن زدند (همدانی، همانجا؛ ابن کثیر، ۲۱۱/۱۱).

در اوایل محرم ۳۳۴ ابوجعفر به هیت لشکر کشید تا مالیات آنجا را وصول کند. حاکم هیت با پرداخت مبلغی با ابوجعفر صلح کرد. در ۱۲ محرم که وی هنوز در هیت بود، از درگذشت توزون با خبر شد. ابوجعفر که ظاهراً می‌خواست ناصرالدوله را به امارت برساند، سرانجام خود بدان منصب نشست و به بغداد آمد و در حضور خلیفه و قاضیان سوگند یاد کرد. ابن شیرزاد هزینهٔ سپاه را بردوش کارگزاران مالیاتی و بازرگانان نهاد. او چندان در گرفتن اموال مردم مبالغه می‌کرد که گفته‌اند در بغداد، اگر کسی برای عائلهٔ خویش هم قوتی فراهم می‌کرد، دو خبرچین به نام هاروت و ماروت به امیر خبر می‌بردند و آن را از وی می‌گرفتند. از این رو و به سبب مالیاتهایی که بر همه چیز بست، ورود ارزاق و کالا به شهر قطع شد و بغداد را قحطی فرا گرفت (همدانی، ۱۴۶/۱ ـ ۱۴۷؛ ابن اثیر، ۴۴۸/۸ ـ ۴۴۹) سپاهیان بر مردم چیره شدند و بزرگان بغداد گریختند (ابن تغری بردی، ۲۸۵/۳).

در همان سال ابوالحسن احمد بن بویه آهنگ بغداد کرد. ابن شیرزاد که ۳ ماه و ۵ روز را به امیر الامرائی گذارنیده بود، از بیم وی پنهان شد. با ورود ابن‌بویه به بغداد، خلیفه نیز پنهان گردید و چون ترکان مقیم بغداد، آن شهر را ترک کردند، خلیفه ظاهر شد و با ابن بویه دیدار کرد و او را مقام امیرالامرائی داد و برای گروهی ازجمله ابن شیرزاد از معزالدوله امان خواست (همدانی، ۱۴۸/۱؛ ابن اثیر، ۴۴۹/۸ ـ ۴۵۰)، اما در شعبان همان سال معزالدوله، مستکفی را از خلافت خلع کرد و مطیع را به جای او برنشانید و ابوجعفر بن شیرزاد با عنوان کاتب مقام وزارت یافت و هرچند او را وزیر نمی‌خواندند، گردانندهٔ همهٔ کارها بود (مسعودی، ۲۷۷/۴؛ همدانی، ۱۴۹/۱ ـ ۱۵۰).

در شعبان این سال قحطی و مرگ از گرسنگی در بغداد شدت گرفت، چنانکه مردم ناگزیر به خوردن مردار تن در می‌دادند. معزالدوله بر ابوجعفر خشم گرفت و او را به خیانت در اموال متهم کرد (ابن تغری بردی، ۲۸۶/۳). ابوجعفر نیز در رمضان ۳۳۴ به ناصرالدوله ابن حمدان که با معزالدوله در جنگ بود، پیوست و با سپاه ناصرالدوله به بغداد بازگشت و بر آن شهر مستولی شد و به نیابت ناصرالدوله به گردانیدن امور پرداخت (ابن اثیر، ۴۵۳/۸). او همچنان از بغداد ناصرالدوله را تقویت می‌کرد تا آنجا که به تحریک او عیاران با سپاه معزالدوله نبرد کردند. در جریان همین نبرد، ابن شیرزاد بر کافور، خادم معزالدوله، دست یافت. معزالدوله برای تلافی، ابوالحسین بن شیرزاد برادر ابوجعفر را که دستگیر کرده بود، زنده به دار آویخت. پس ابوجعفر نیز کافور را رها کرد و معزالدوله برادر او را از دار فرود آورد (همدانی، ۱۵۱/۱). چون معزالدوله بار دیگر بغداد را تصرف کرد، ناصرالدوله در ۳۳۵ ق پنهان از ترکان (بازماندگان توزون) با او پیمان بست. از این روی ترکان بر ناصرالدوله شوریدند و او ناگزیر با ابن شیرزاد به موصل رفت (نک: هـ د، آل حمدان) وچون می‌پنداشت که شورش ترکان بر اثر تحریک ابن شیرزاد بوده باشد، هنگامی که به مرج جهینه رسید، او را کور کرد (همو، ۱۵۸/۱) و به وزیر خویش صیمری سپرد (ابن اثیر، ۴۶۷/۸). روز بعد ابوجعفر را به بغداد فرستادند و معزالدوله وی را به پرداخت ۵۰۰ هزار درهم محکوم‌کرد(ابوعلی، ۱۱۰/۲). از این پس، از زندگانی و تاریخ مرگ او آگاهی در دست نیست.

ابوجعفر بن شیرزاد چنانکه از مناظرهٔ او با مستکفی برمی‌آید، به شعر و ادب نیز علاقه داشت (مسعودی، ۲۶۳/۴). وی را کاتبی خوش‌قدم می‌دانستند که به گفتهٔ صولی (ص ۲۵۵) تا وی کاتب هارون‌بن غریب الخال بود، هر روز کار هارون بالا می‌گرفت و پس از آن روزگار از او روی برگردانید و کارش تباه شد. چون کاتب بجکم شد، بجکم چنان حشمتی یافت که هیچ امیری نیافته بود و چون به کتابت توزون پرداخت، توزون به پایه‌ای رسید که کس را گمان نبود.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار الراضی بالله والمتقی لله*، به کوشش هیورث. دن، قاهره، ۱۹۳۶ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۸ م.

محمد آصف فکرت

اَبوجَعفَرِبنِ غَزّال، احمد، پزشک اندلسی (سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م). وی از روستای فجیره[1] واقع در منطقهٔ المریه برخاست (ابن ابی اصیبعه، ۸۰/۲). از تاریخ تولد و وفاتش اطلاعی در دست نیست. او به اشبیلیه رفت و در آنجا نزد ابوبکر ابن زُهْرِ حفید و سایر دانشمندان به تحصیل علم پزشکی پرداخت (همانجا؛ لکلرک، II/97) و در این علم دستی قوی یافت. در معالجات روشهای تازه‌ای به کار می‌برد و جمعی کثیر به او مراجعه می‌کردند. وی آوازهٔ بسیار یافت تا آنجا که مورد توجه منصور یعقوب بن یوسف موحدی (حک ۵۸۰ـ۵۹۵ ق/ ۱۱۸۴ـ ۱۱۹۹ م) قرار گرفت و عنوان پزشک مخصوص وی را به دست آورد. ابوجعفر در شناخت و ترکیب داروها تبحّر و تخصّص داشت و به همین سبب مسئول تهیهٔ داروها و معجونهای مورد استفادهٔ منصور بود (ابن ابی اصیبعه، همانجا). ابوجعفر بعد از وفات این امیر موحِدی، در خدمت ناصر محمد بن یعقوب (حک ۵۹۵ـ ۶۱۱ ق/ ۱۱۹۹ ـ ۱۲۱۴م) درآمد وهمچنان در خدمت او بود تا درگذشت و در مراکش به خاک سپرده شد. نقل شده که ابو جعفر دربارهٔ ادویهٔ مفرده و مرکبه رسالات زیادی نوشته است. از آن جمله رساله‌ای در خواصّ سنا به طریق مطبوخ و شربت و سفوف و غیره؛ مقاله‌ای در خواصّ اسطو خودس؛ مقاله‌ای در خواصّ اطریلال؛ رساله‌ای در منافع هلیله جات و رساله‌ای در طریقهٔ شرب حبوب مسهله را می‌توان نام برد (*نامهٔ دانشوران*، ۶۴/۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*،به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، مؤسسهٔ مطبوعاتی دارالفکر؛ نیز:
Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876.

ابوالحسن دیانت

اَبوجَعفَرِ حَدّاد، از مشایخ بزرگ صوفیه در سدهٔ ۳ ق/ ۹ م که در ایثار و زهد و مجاهدت معروف است. از احوال شخصی وحتی تاریخ وفات او اطلاعی نداریم، خاصه آنکه احوال وی با اخبار مربوط به ابومحمد جعفر بن حذّاء و ابوجعفر حداد صغیر به هم آمیخته است. به گفتهٔ انصاری (ص ۳۵۱) دو ابوجعفر حداد بوده‌اند: یکی کبیر و دیگری صغیر. ابوجعفر حداد کبیر، بغدادی و از اقران جُنید و رُوَیم بوده است، اما ابوجعفر بن بکیر بن حداد صغیر، از مردم مصر و از اصحاب و شاگردان ابوجعفر حداد کبیر بوده و صحبت ابوتراب نخشبی را درک کرده و شاگرد ابن عطا بوده است (همانجا؛ نیز نک: خطیب، ۴۱۲/۱۴).

از استادان ابوجعفر حداد بغدادی تنها نام محمد بن منصور طوسی به ما رسیده است (انصاری، ۱۰۸؛ جامی، ۶۲). از شاگردان و اصحاب او افزون بر ابوجعفر حداد صغیر مصری (ابن عساکر، ۱۷/۱۹؛ خطیب، همانجا)، ظالم بن محمد سائح است (ابن ملقن، ۳۳۷؛ جامی، ۵۹)، اما معروف‌ترین شاگرد وی جنید بغدادی بوده است (قشیری، ۱۶۳؛ سهروردی، ۱۵۰؛ یافعی، ۱۴۷؛ کاشانی، ۲۴۸) و ابوجعفر حداد در بارهٔ جنید گفته است: «ار عقل مرد بودی، در صورت جنید بودی» (انصاری، ۱۶۲؛ داراشکوه، ۷۳).

از مسافرتهای ابوجعفر حداد، آنچه بدان اشاره شده، یکی سفر وی به دمشق است (ابن عساکر، ۱۶/۱۹)، دیگر سفرش به مکه که قشیری ضمن دو حکایت از آن یاد کرده است (ص ۱۶۳، ۱۷۵)، اما معلوم نیست که این دو داستان که در بارهٔ کرامات اوست، در یک سفر روی داده، یا به سفرهای متعدد او مربوط بوده باشد (نک: یافعی، ۱۴۷ ـ ۱۴۸).

آنچه از حالات ابوجعفر حداد به ما رسیده و حکایاتی که از او نقل شده است، همگی حاکی از زندگانی توأم با زهد و ریاضت و ایثار او است، چنانکه گفته‌اند ۱۷ سال آهنگری کرد و هر چه مزد می‌گرفت، میان درویشان تقسیم می‌کرد و برای خود چیزی نمی‌گذاشت و چون شب فرا می‌رسید، به در خانهٔ جنید می‌رفت و پاره‌ای نان می‌گرفت و سپس به مسجد رفته، در آنجا می‌خفت و دیگر از هیچ پیری سؤال نمی‌کرد و منتظر بود تا چه پیش آید (انصاری، ۳۵۱؛ جامی، ۱۶۹). روش ابوجعفر در تصوف بر اساس توکل و یقین بود و اقوال و افعالی که به اونسبت‌داده‌اند، کلاً نمودار چگونگی سلوک اوست. وی اظهار فقر و زهد و ورع آشکار را ریا می‌دانست و می‌گفت: اگر در لباس درویش نشانهٔ فقر دیدی، امیدی به رستگاری وی نداشته باش (انصاری، همانجا؛ ابونعیم، ۳۴۰/۱۰؛ ابن عساکر، ۱۹/۱۹).

مآخذ: ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی و حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ داراشکوه، محمد بن شاه جهان، *سکینة الاولیاء*، به کوشش تاراچند و محمد رضا جلالی نایینی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله، *عوارف المعارف*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ کاشانی، محمود بن علی، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین*، به کوشش ابراهیم عبیدی مالکی، قبرس، مؤسسهٔ عمادالدین.

غلامعلی آریا

اَبوجَعفَرِ خازِن، محمد بن حسین صاغانی خراسانی (ح ۲۹۰ـ ح ۳۶۰ ق/ ۹۳۰ ـ ۹۷۱ م)، یکی از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان ومنجمان سدهٔ ۴ ق. اگرچه نام او در آثار بسیاری آمده و نوشته‌های متعددی به وی نسبت داده شده است، اما از زندگی و برخی خصوصیات وی اطلاع دقیقی در دست نیست. احتمالاً ابوجعفر در صاغان ـــ قریه‌ای در حوالی مرو (نک: سمعانی، ۲۵۲/۸) ـــ زاده شد. او را بیشتر با کنیه‌اش می‌شناختند (قفطی، ۳۹۶). برخی منابع (*ایرانیکا*؛ جیلیسپی، VII/334) نام پدر او را حسن نوشته‌اند. حاجی خلیفه (۹۸۸/۲) وی را خازنی نیز یاد می‌کند.

ابوجعفر خازن و ابوجعفر محمد بن حسین که تا چندی پیش دو

1. Fedjira

ریاضی‌دان انگاشته می‌شدند، بنا به تحقیق عادل انبوبا، در واقع یک نفرند (قربانی، *زندگی نامه*، ۶۳، حاشیهٔ ۱). اولیری (ص ۲۳۹، ۲۴۰) بدون ذکر مأخذی بر این باور است که ابوجعفر پیش از گرویدن به اسلام، صابئی بوده است.

به گفتهٔ ویدمان، ابوجعفر نخست به فراگیری مسائل اعداد و ریاضیات پرداخت (نک: EI[1])، سپس نجوم آموخت و سرانجام به مسائل فلسفی روی آورد. از این رو ابوزید احمد بن سهل بلخی شرح آغاز کتاب *السماء والعالم* ارسطو را به نام وی تألیف کرد (نک: ابن ندیم، ۲۵۱؛ قفطی، ۴۰). وی آلات نجومی می‌ساخت و در به کار بردن آنها تبحر داشت. او در مثلثات نیز تحقیق می‌کرد. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب شکل *القطاع* خود در بحث از شکل مغنی و فروع و لواحق آن مطالبی دال بر این موضوع آورده است (نک: بستانی). خازن در ۳۴۸ ق/ ۹۵۹ م در رصدی که ابوالفضل هروی در شهر ری انجام داد، نظارت داشت (بیرونی، تحدید، ۷۰). وی نزد رکن‌الدوله منزلت ویژه‌ای داشت و از حمایت ابن عمید، وزیر او نیز برخوردار بود (EI[2]). در ۳۴۲ ق آنگاه که میان ابوعلی بن محتاج چغانی، سپاهدار امیر نوح ابن نصر سامانی و رکن‌الدولهٔ دیلمی جنگ درگرفت، از جانب رکن‌الدوله برای عقد صلح مأمور شد و به تدبیر وی مقرر گردید که رکن‌الدوله سالانه ۲۰۰٬۰۰۰ دینار به امیر سامانی بپردازد، تا غائله خاتمه یابد (ابن اثیر، ۵۰۴/۸). از آنجا که جز این واقعهٔ تاریخی، مورد دیگری از مداخلهٔ وی در امور سیاسی دردست نیست، به هیچ‌وجه نمی‌توان او را رجل سیاسی دانست.

ابوجعفر تمام عمر یا اواخر آن را در ری به سر برد و از فرصت به دست آمده در دستگاه دیلمیان بهرهٔ کافی گرفت و مسائل متعددی را که حل برخی از آنها پیش از آن غیرممکن می‌نمود، حل کرد و کتابهای ارزشمندی در همین دوران نوشت.

آثار:

الف‌ـ چاپی: ۱. *رسالة فی انشاء المثلثات القائمة الزوایا المنطقة الاضلاع*. مؤلف در این اثر کوشیده است اعداد صحیحی را که ریشهٔ یکی از معادلات $x^2 + y^2 = z^2$ و یا $x^2 + (y^2)^2 = z^2$ و یا $x^2 + y^2 = (z^2)^2$ باشد و نیز عدد منطق X را به گونه‌ای که $x^2 + k$ مربع یک عدد منطق باشد، بیابد؛ ۲. رساله در اثبات اینکه مجموع مربعات دو عدد فرد نمی‌تواند مربع کامل باشد. این دو رساله به کوشش عادل انبوبا در ۱۹۷۹ م به چاپ رسیده است. ترجمهٔ فرانسوی رسالهٔ نخست نیز به کوشش فرانتس وپکه[1] در ۱۸۶۱ م به چاپ رسیده است (نک: قربانی، همان، ۶۴ ـ ۶۵).

ب ـ خطی: ۱. *اصلاح کتاب المخروطات*. تنها بخشی از این کتاب در مسألهٔ تثلیث زاویه در دست است (همان، ۶۶)؛ ۲. *البرهان علی الشکل السابع من کتاب بنی موسی*. نسخه‌هایی از این اثر در دست است، از آن جمله نسخه‌ای در کتابخانهٔ مؤسسهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا (مرکزی، ۱۵۷/۳) موجود است؛ ۳. تفسیر *صدر المقالة العاشرة من* کتاب *اقلیدس*. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های پاریس (دوسلان، شم 2467)، برلین (*آلوارت*، شم 5924)، لیدن و فیض‌الله استانبول (GAL, S, I/387) موجود است. نسخه‌ای نیز از کتابی به نام *شرح اصول اقلیدس* در کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران موجود است که ظاهراً همین کتاب مورد بحث است (نک: دانش پژوه، ۹۲)؛ ۴. *فی استخراج خطّین بین خطّین متوالیة متناسبة من طریق الهندسة الثابتة*، در شیوهٔ ترسیم دو واسطهٔ هندسی بین دو پاره خطّ مفروض. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شم 2457) موجود است.

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *تفسیر المجسطی* (بیرونی، *القانون*، ۶۵۳/۲)؛ ۲. *زیج الصفائح*، که قفطی آن را ارزشمندترین کتاب در نوع خود شمرده است (ابن ندیم، ۲۸۲؛ بیرونی، *الآثار الباقیة*، ۳۲۶؛ قفطی، ۳۹۶). یک نسخهٔ خطی بدون نام مؤلف در کتابخانهٔ برلین موجود است که شامل دو فصل از نوشته‌های ابوجعفر دربارهٔ دو ابزار نجومی است که احتمالاً از *زیج الصفائح* استخراج شده است (در این باره و نیز دربارهٔ آنچه از این کتاب به آثار دانشمندان دیگر راه یافته، نک: قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۸۹ ـ ۹۰). رساله‌ای با عنوان *رسالة فی تصحیح ماوقع لابی جعفر الخازن من السهو فی زیج الصفائح*، در تصحیح اشتباهات این زیج از ابونصر عراق (هـ م) دردست است که در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است (همان، ۲۳۲)؛ ۳. *سرالعالمین* یا *کتاب العالمین* (ابن ابی الحدید، ۲۰۸/۶؛ حاجی خلیفه، همانجا)؛ ۴. *کتاب فی الابعاد والاجرام* (بیرونی، *القانون*، ۱۳۱۲/۳)؛ ۵. *کتاب فی میل الاجزاء* (قربانی، *زندگی‌نامه*، همانجا)؛ ۶. *المدخل الکبیر الی علم النجوم* (بیرونی، *الآثار الباقیة*، ۲۰۳). قربانی احتمال داده که این کتاب همان *تفسیر المجسطی* ابوجعفر باشد (*ریاضی دانان*، ۹۱)؛ ۷. *المسائل العددیة* (ابن ندیم، قفطی، همانجاها).

برخی کتاب *الآلات العجیبة الرصدیّة* را که از ابوالفتح عبدالرحمن منصور مروزی خازنی است، به ابوجعفر نسبت داده‌اند (قربانی، همان، ۹۲؛ قس: میدلی، 111).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اولیری، دلیسی، *علوم الیونان و سبل انتقالها الی العرب*، ترجمهٔ وهیب کامل، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ بستانی؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیک، ۱۹۲۳ م؛ همو، تحدید *نهایات الاماکن*، آنکارا، ۱۹۶۲ م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دانش پژوه، محمد تقی، *فهرست نسخه‌های خطی دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ قربانی، ابوالقاسم، *ریاضی‌دانان ایرانی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قفطی، علی ابن یوسف، *تاریخ الحکماء*، قاهره، ۱۹۰۳ م؛ مرکزی، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; *De Slane*; EI[1]; EI[2]; GAL, S; Gillispie, Ch. C., *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1973; *Iranica*; Mieli, Aldo, *La Science arabe*, Leiden, 1966.

علیرضا نوری گرمرودی

---

1. Franz Woepcke

اَبوجَعْفَرِ رُعَیْنی، احمد بن یوسف بن مالک غرناطی مالکی (د رمضان ۷۷۹ / ژانویهٔ ۱۳۷۸)، شاعر، نحوی و شعر شناس. ابوجعفر از دوستان بسیار نزدیک ابن جابر ابوعبدالله (ه م)، شاعر نابینای اندلسی بود و اشعار او را می‌نوشت (ابن خطیب، ۳۳۰/۲؛ ابن قاضی، ۶۲/۱). دوستی آن دو بدان حد بود که به «اعمیٰ و بصیر» یا به «اعمیان» مشهور شده بودند (ابن حجر، *انباء*، ۲۴۴/۱؛ سیوطی، ۴۰۳/۱). وی که مردی نرم خو، فروتن، دیندار و عالم بود (ابن حجر، *الدرر*، ۴۰۴/۱؛ سیوطی، همانجا)، به‌قصد کسب دانش سفرها کرد و در خلال سفری به‌مشرق بود که با ابن جابر آشنا شد (ابن خطیب، همانجا).

ابوجعفر در غرناطه نزد ابوالحسن علی بن عمر قیجاطی و ابوعبدالله محمد بن علی بیسوی درس خواند و بیسوی قصیدهٔ لامیهٔ خود و کتاب *التیسیر* را به‌وی آموخت. او در ۷۳۸ ق حج گزارد و پس از اتمام مناسک حج به قاهره رفت (ابن جزری، ۱۵۱/۱). او در قاهره اندک زمانی به‌شاگردی نزد ابوحیان پرداخت. سپس از آنجا به‌دمشق رفت و نزد حافظ مزّی، ابن عبدالهادی و محمد بن ابی بکر بن احمد بن عبدالدائم و دیگران درس خواند (همانجا؛ قس: ابن حجر، همانجا). به‌روایت ابن جزری (۱۵۱/۱ ـ ۱۵۲) وی از دمشق آهنگ بعلبک کرد و *الشاطبیه* را نزد فاطمه بنت یونینی که از کمال ضریر اجازهٔ تدریس گرفته بود، خواند. آنگاه عازم حلب و البیره ــ یکی از توابع حلب (ابن حجر، *انباء*، همانجا) ــ شد و قریب ۳۰ سال، یعنی تا پایان عمر در همان دیار ماند (نک: سیوطی، همانجا؛ دربارهٔ استادان ابوجعفر، قس: ابن حجر، همانجا، که احمد بن علی جزری را نیز از جملهٔ استادان وی به‌شمار آورده است؛ نیز نک: ابن عماد، ۲۶۰/۶). ابن جزری گوید که در اوایل ۷۷۱ ق قصیدهٔ قیجاطی و کتاب *التیسیر* را در دمشق نزد او خوانده است (همانجا). ابن حجر گوید: ابوجعفر در حلب و البیره به‌روایت حدیث می‌پرداخت. همو ابوالمعالی بن عشائر و گروهی را در زمرهٔ شاگردان ابوجعفر می‌شمرد (*الدرر*، همانجا).

ابوجعفر در حلب وفات یافت و ابن جابر مرثیه‌ای در مرگ او سرود (همانجا).

آثـار:

الف ـ خطی: ۱. *اقتطاف الازاهر والتقاط الجواهر*، در ادب، ازاین کتاب نسخه‌ای در کتابخانهٔ گوتا (برچ، 15-14) و نسخه‌ای دیگر نیز در کتابخانهٔ قرویین موجود است (GAL,S,II/138)؛ ۲. *تحفة الاقران فیما قرئ بالتثلیث من حروف القرآن*. این کتاب دربارهٔ آن بخش از کلمات قرآنی است که می‌توان آنها را با اعراب مختلف قرائت کرد، مانند الحمدلله که در آن، کلمهٔ حمد را بنابر ابتداء به‌رفع، بنابر مصدر بودن به‌نصب و بنابر اتباع به‌جرّ می‌توان خواند. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، 711)؛ ۳. *رسالة فی السیرة والمولد النبوی*. نسخه‌ای از این کتاب در قاهره وجود دارد (نک: وکیل، ۲(۴)/۲۰۱)؛ ظاهراً ابن جابر نیز رساله‌ای با همین عنوان تألیف نموده است (نک: همانجا)؛ ۴. *طراز الحلة وشفاء الغلة*. این کتاب شرحی بر بدیعیهٔ ابن جابر است که به قصیدهٔ *الحلة السیرا فی مدح خیر الوری* معروف است. مقری (۶۷۶/۲) به‌نقل از ابوجعفر در مقدمهٔ این شرح گوید: «قصیدهٔ منظومهٔ ابن جابر اندلسی در زیبایی یگانه است». این قصیده در علم بلاغت است و نسخه‌هایی از این شرح در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC², I/206-207)، منتخبی از آن در دارالکتب (خدیویه، ۳۰۱/۴ ـ ۳۰۲)، و موزهٔ بریتانیا (GAL, II/14) وجود دارد.

ب ـ اثر یافت نشده: شرحی بر *الفیهٔ* ابن معطی. در حاشیهٔ یک نسخهٔ خطی از *الدرر الکامنهٔ* ابن حجر آمده است: «ابوجعفر رعینی بر *الفیهٔ* ابن معطی شرح مفصّلی نوشته و این شرح مشتمل بر ۱۱ جلد است که خود ابوجعفر آن را به‌خط مغربی نوشته و بیانگر علم فراوان و اطلاعات بسیار وی است» (ابن حجر، همانجا). ابن تغری بردی (۱۸۹/۱۱) دو بیت از اشعار او را که در ستایش *الفیهٔ* ابن معطی سروده، آورده است.

افزون بر آثار یاد شده برخی از نویسندگان همچون ابن خطیب (۳۳۰/۲ ـ ۳۳۱)، سیوطی (همانجا)، ابن عماد (۲۶۱/۶) و مقری (۴۴/۱، ۴۷، ۹۰، ۶۸۲/۲، جم‌) نیز پاره‌ای از اشعار او را آورده‌اند.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۶۷ م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به‌کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *درة الحجال*، به‌کوشش محمد احمدی ابوالنور، تونس، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ وکیل، مختار، *فهرست مخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ نیز: ESC²; *De Slane*; GAL; GAL,S; *Pertsch*.

زهرا خسروی

اَبوجَعْفَرِ کاکویه، نک: آل کاکویه.

اَبوجَعْفَر مُحَمَّدبْن عَبْدُالله بْن اِسْماعیل میکالی، نک: آل میکال.

اَبوجَعْفَر مُحَمَّدبْن عُثْمانِ بْن سَعیدِ عَمْری، نک: محمد بن عثمان.

اَبوجَعْفَرْ مَنْصور، نک: منصور، خلیفه عباسی.

اَبوجَعْفَر یَزیدبْن قَعْقاع (د ح ۱۳۰ق/۷۴۸م)، از تابعین مدینه و یکی از قاریان دهگانه. در منابع متأخر به نقل از گویندگانی ناشناس نام او جندب بن فیروز و فیروزبن قعقاع نیز آمده است (نک: ابن خلکان، ۲۷۴/۶؛ مزی، ۱۷۳/۲۱). وی آزاد شدهٔ عبدالله بن عیاش بن ابی ربیعهٔ مخزومی بود (ابن سعد، ۱۵۱؛ خلیفه، *الطبقات*، ۶۵۴/۲) و گویا اصل عربی داشت.

منابع دربارهٔ تاریخ ولادت او سکوت اختیار کرده‌اند، ولی در صورت پذیرفتن این حکایت که ابوجعفر هنگامی که خردسال بوده، نزد ام سلمه همسر پیامبر (د۵۹ ق) آورده شده است (ابن مجاهد، ۵۸؛ قس: اندرابی، ۴۶)، می‌توان زمان ولادت وی‌را تخمین زد (قس: ابن جزری، *غایة*، ۳۲۹/۱ ـ ۳۳۰، که نظیر همین حکایت را در مورد شیبة بن نصاح

آورده است). پیشینیان چون ابن‌سعد (ص ۱۵۲) و خلیفة بن خیاط (*التاریخ*، ۶۱۴/۲) تصریح دارند که وفات او در زمان مروان‌بن محمد (حک ۱۲۷ ـ ۱۳۲ق) واقع شده است، ولی اینکه این امر دقیقاً در چه سالی به وقوع پیوسته، خلیفة بن خیاط (*الطبقات*، همانجا) آن‌را در ۱۳۰ق دانسته و دیگران سالهایی را بین ۱۲۷ ـ ۱۳۲ق تعیین کرده‌اند (ابن‌حبان، *الثقات*، ۵۴۴/۵؛ اندرابی، ۴۹؛ مزی، ۱۷۴/۲۱؛ ابن‌جزری، همان، ۳۸۴/۲). تاریخهای خارج از حکومت مروان چون ۱۱۰ق (همانجا، به نقل از *کامل* هذلی) و ۱۳۳ق (ابن‌خلکان، ۲۷۵/۶، به نقل از *الاقناع* اهوازی) کمتر قابل اعتماد است. ابوجعفر، به گفتهٔ خودش، در دورهٔ معاویه (حک ۴۱ ـ ۶۰ق)، ظاهراً اواخر آن، به آموختن *قرآن* پرداخته است (ذهبی، *سیر*، ۲۸۷/۵). مولای او عبدالله بن‌عیاش (د بعد از ۷۰، احتمالاً ۷۸ق) که خود از استادان بزرگ قرائت بود و قرآن را از اُبَیّ‌بن کعب فرا گرفته بود (ابن‌جزری، همان، ۴۳۹/۱ ـ ۴۴۰)، مؤثرترین فرد در قرائت ابوجعفر بوده است، چنانکه تمام *قرآن* را از او آموخته بود و مدتها ملازمت او را داشت (ابن‌مجاهد، ۵۶ ـ ۵۸؛ اندرابی، ۴۵).

ابن‌مجاهد و پس‌از او دیگرمقریان ازقرائت ابوجعفرنزد ابوهریره (د ۵۸ یا ۵۹ق) و ابن‌عباس (د ۶۸ق) نیز سخن گفته‌اند (نک: ابن‌مجاهد، ۵۶ ـ ۵۷؛ ابن‌مهران، ۹) و اندرابی (همانجا) تأکید کرده که مدار قرائت ابوجعفر برآموخته‌های او از مولایش ابن‌عیاش و این دو تن بوده است. لازم به ذکراست که روایتی از ابن‌جماز، شاگرد ابوجعفر، به استماع وی از ابوهریره تنها در حد برخی حروف اشاره دارد و یعقوب‌بن جعفر انصاری شاگرد ابن‌جماز تنها ابن‌عیاش و ابن‌عباس را به عنوان استادان ابوجعفر یاد کرده است (ابن‌مجاهد، ۵۷؛ قس: ابن‌سعد، همانجا). در منابع گاه نام اصحاب دیگری چون ابن‌مسعود (د ۳۲ یا ۳۴ق) و خَبّاب‌بن أرَت (۳۷ق) به عنوان مشایخ ابوجعفر در قرائت یاد شده است («المبانی»، ۹۲؛ اندرابی، همانجا) که با توجه به تاریخ تخمینی ولادت ابوجعفر پذیرفتنی نیست. قرائت آموزی وی از زیدبن ثابت هم که در سدهٔ ۵ق مطرح بوده (همو، ۴۶)، از سوی ذهبی (همانجا) رد شده است. ابوجعفر مدتی در ملازمت عبدالله ابن‌عمر بوده و روایاتی از او دارد که مورد توجه مالک (صص ۱۵۷، ۱۶۴، ۹۲۶) و دیگران قرار گرفته است (ذهبی، همان، ۲۳۹/۳، *معرفة*، ۵۹/۱؛ قس: ابن‌سعد، ۱۵۱؛ بخاری، ۴(۲)/۳۵۴)، ولی گفته نشده که از او قرائت نیز اخذ کرده باشد (نک: اندرابی، ۴۶؛ برای دیگر مشایخ وی، نک: ابن‌خلکان، ۲۷۴/۶؛ مزی، ۱۷۳/۲۱). به هر صورت ابوجعفر به گفتهٔ خود پیش از واقعهٔ حَرّه (۶۳ق)، در حالی‌که جمعی از صحابه و حتی استادان او زنده بوده‌اند، در مسجد النبی (ص) تدریس قرائت را آغاز کرده است (ابن‌مجاهد، ۵۷ ـ ۵۸؛ اندرابی، ۴۸). نیز گفته شده که در ۷۳ق او بود که بر جنازهٔ ابن‌عمر نماز گزارد (ذهبی، *تاریخ*، ۳۱۰).

ابوجعفر را علمای رجال چون یحیی‌بن معین (۱۹۲/۳)، ابن‌سعد (ص ۱۵۲)، نسائی (نک: ابن‌خلکان، همانجا) و ابن‌حبان (*الثقات*، همانجا، *مشاهیر*، ۷۶) ثقه و اهل عبادت و ورع دانسته‌اند. برخی نیز فضایل و کراماتی به وی نسبت داده‌اند (ابن‌مجاهد، ۵۸؛ اندرابی، ۴۹؛ بسوی، ۶۷۵/۱ ـ ۶۷۶؛ ذهبی، *معرفة*، ۶۰/۱ ـ ۶۲؛ ابن‌جزری، *غایة*، ۳۸۳/۲ ـ ۳۸۴) و مالک او را مردی صالح خوانده است (نک: ابن‌خلکان، ۲۷۵/۶). از میان کسانی که قرائت را نزد ابوجعفر فراگرفته‌اند، روایت عیسی‌بن وردان و سلیمان‌بن مسلم‌بن جماز شاخص‌تر است (نک: ه د، ابن‌جماز؛ ابن‌وردان). جز این دو راوی، روایت اسماعیل‌بن جعفر نیز روزگاری رواج داشته است (اندرابی، ۴۴ ـ ۴۵؛ قس: ابن‌ابی حاتم، ۴(۲)/۲۸۵). همچنین قرائت ابوجعفر به روایت نافع در اختیار هذلی و ابوعبدالله قصاع بوده و توسط آنان در *الکامل* و *المغنی* درج شده است (ابن‌جزری، همان، ۳۸۳/۲). لازم به ذکر است که نافع و ابو عمروبن علاء دو تن از قراء سبع در قرائت خود از او تأثیر پذیرفته‌اند (ابوعمرودانی، ۸؛ برای دیگر شاگردان او در قرائت، نک: ابن‌جزری، همان، ۳۸۲/۲ ـ ۳۸۳).

در مطالعهٔ خصوصیات قرائت ابوجعفر، تطابق آن با مصحف مدینه قابل توجه است (قس: ابن‌ابی داوود، ۳۹ ـ ۴۹ با ابن‌جزری، *النشر*، ۲۲۲/۲ـ۲۲۳، ۲۴۲، ۲۵۴). همین مسأله در کنار مشترک بودن لهجهٔ مدنی، شاگردی نافع نزد ابوجعفر و شاید عوامل دیگر موجب شده که قرائت نافع به قرائت وی تا حد زیادی نزدیک باشد و در بسیاری از موارد نام آن‌دو با عنوان «مدنیان» در کنار هم آورده شود (نک: همان، جم). اصمعی از نافع نقل کرده که تنها در ۷۰ مورد قرائت ابوجعفر راترک کرده است (همو، *غایة*، ۳۳۳/۲). درعین حال قرائت ابوجعفر در پاره‌ای موارد مشخصات خاص خود را دارد. انتخاب وزن فُعُل به جای فُعْل (ابن‌خالویه، ۱۲، ۶۱، ۸۱، ۸۲؛ ابن‌جزری، *النشر*، ۳۶۱/۲)، تمایل زیاد به تخفیف و تسهیل همزه که می‌تواند مربوط به لهجهٔ مدنی باشد،حتی در مواردی چون «مستهزئون» (ابن‌خالویه، ۲؛ ابن‌جزری، همان، ۲۰۸/۲)، تبدیل کسرهٔ پایانی کلمه به ضمه، به مناسبت ضمهٔ عین‌الفعل کلمهٔ بعد چون «لِلْمَلائِکَةُ اسْجُدوا» (بقره/ ۳۴/۲، جم) و «رَبُّ احْکُم» (انبیاء/ ۱۱۲/۲۱) (ابن‌خالویه، ۹۳،۳)، وصل دو کلمه حتی به شکلی چون «تِسْعَةَ أَعْشَرَ» (مدثر/ ۳۰/۷۴) (همو، ۱۶۵)، تلفظ کسره به جای ضمه در مواردی چون «ذِرّیّه» و «اضطِرُّ» (همو، ۱۱،۹)، تلفظ «جُزًّا» و «هُزًّا» به جای «جزءاً» و «هزؤاً» (همو، ۶) و تلفظهای خاصی چون «نِعْما» به جای «نِعِمّا» (ابن‌جزری، همان، ۲۳۵/۲) و «رَبَأت» به جای «رَبَت» (همان، ۳۲۵/۲) را باید از وجوه تمایز قرائت ابوجعفر برشمرد. قابل ذکر است که بین دو راوی مشهور وی، ابن‌وردان و ابن‌جماز، موارد اختلاف به‌طور قابل ملاحظه‌ای اندک است.

ابوجعفر در زمان خود امام اهل مدینه در قرائت شمرده می‌شد (ابن‌سعد، ۱۵۱) و به گفتهٔ ابن‌مجاهد در میان معاصرانش احدی بر او پیشی نداشت، چنانکه حتی او را بر رقیبش عبدالرحمن اعرج مقدم می‌داشتند (ابن‌مجاهد، ۵۶، ۵۷). ابن‌جماز راوی مشترک ابوجعفر و نافع، قرائت او را بر نافع ترجیح می‌داده، ولی گویا در آن زمان اقبال

مردم به قرائت نافع بیشتر بوده است (نک: ابن‌مهران، ۱۱؛ اندرابی، ۴۷ ـ ۴۸).

در سدهٔ ۳ ق ابوعبید در کتاب خود قرائت ابوجعفر را به عنوان یکی از سه قرائت مدینه مورد بررسی قرار داد (نک: همو، ۴۴) و احمدبن حنبل ــ براساس آنچه در روایتی آمده ــ در میان جمیع قاریان، قرائت او را توصیه کرده است (همو، ۴۷؛ قس: ابن‌جزری، *غایة*، ۳۳۲/۲). ابو داوود نیز قرائت او را در سنن مورد توجه قرار داده است (۳۶/۴). در سدهٔ ۴ق ابن‌مجاهد قرائت ابوجعفر را در ردیف قرائات هفتگانه قرار نداد و موجب شد تا برخی به پیروی از او این قرائت را از شواذ بشمارند (مثلاً نک: ابن‌ندیم، ۳۳)، ولی ابن‌مهران (ص ۸) نه تنها آن‌را یکی از قرائات دهگانه به شمار آورد، بلکه بر تمام نه قرائت دیگر مقدم دانست. پس از او نیز قرائت ابوجعفر همواره در عداد قرائات دهگانه بوده است. همچنین در سدهٔ ۵ق اندرابی در کتابی که قرائات مشهور را در آن گرد آورده بود، ابوجعفر را بر دیگر قاریان مقدم داشت (نک: ص ۴۱). از قدیم‌ترین منابعی که قرائت ابوجعفر را می‌توان در آن یافت، *المبسوط* ابن‌مهران و از جامع‌ترین آثار متأخر *النشر* ابن‌جزری را باید نام برد. صاحب «المبانی» (ص ۲۴۷) یادآور شده که ابوجعفر در زمینهٔ شمارش آیات قرآن مجید نیز صاحب نظر بوده است.

وی افزون بر قرائت، از حدیث و فقه نیز بهره داشت. ابن‌سعد (ص ۱۵۲) او را «قلیل‌الحدیث» دانسته و ذهبی (*تاریخ*، ۳۱۰) به روایت او از ابوهریره و ابن‌عباس اشاره دارد. برخی چون مالک، عبدالعزیزبن محمد دراوردی وعبدالعزیزبن ابی حازم نیز از او حدیث شنیده‌اند (نک: مالک، ۱۵۷، جم؛ بخاری، ۴(۲)/۳۵۴؛ ذهبی، همانجا؛ مزی، ۱۷۳/۲۱ ـ۱۷۴). در زمینهٔ فقه نیز مالک متذکر شده که او در مدینه به صدور فتوی می‌پرداخته (نک: ابن‌خلکان، ۲۷۵/۶۰) و ذهبی ضمن اینکه او را مفتی و مجتهدی بزرگ دانسته، یادآور شده که در منابع به آراء او پرداخته نشده است (همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی داوود، عبدالله‌بن سلیمان، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن‌حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ـ ۱۴۰۱ق/۱۹۷۹ ـ ۱۹۸۱م؛ همو، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش م. فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌خالویه، حسین‌بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، القسم المتمم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌مجاهد، احمدبن موسی، *السبعة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن‌مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابو داوود، سلیمان‌بن اشعث، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ ابوعمرودانی، عثمان‌بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بسوی، یعقوب‌بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ خلیفةبن خیاط، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ همو، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۱۲۱ ـ ۱۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مالک‌بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ «المبانی»، همراه *مقدمتان فی علوم القرآن*، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۴۸؛ یحیی‌بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمد نور سیف، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.

احمد پاکتچی

اَبوالْجود، محمدبن احمد بن لیث، ریاضی‌دان برجستهٔ ایرانی سدهٔ ۴ ق / ۱۰م. از تاریخ تولد، سرگذشت، جای زندگی و درگذشت او آگاهی چندانی نداریم. ظاهراً در قلمرو پادشاهان سامانی ــ شاید شرق خراسان ــ می‌زیسته است. صاعد اندلسی محل اقامت او را بلنسیه، منصب او را قضا و سال‌وفات وی را ۴۰۵ق آورده است (ص۷۳؛ نیز نک: GAL,I/619;GAL,S,I/854)، اما این آگاهیها در مآخذ دیگر نیامده است.

از استادان او تنها صاغانی (ه م) را می‌شناسیم، نیز می‌دانیم که با کسانی از ریاضی‌دانان نامدار معاصر خویش مانند ابوجعفر خازن (ه م) و ابوریحان بیرونی مکاتبهٔ علمی داشته است. همچنین بیرونی (۲۹۷/۱) و خیام (ص ۲۶، ۳۴) در آثار خویش از او نام برده‌اند (نیز نک: زوتر، 97؛ انبوبا، ۸۲، ۹۲).

ابوالجود پس از آموختن دانشهای ریاضی متداول در روزگار خویش و احتمالاً برخی علوم دیگر، از جمله فقه (نک: صاعد اندلسی، همانجا)، برای کسب روزی به کارهای دیوانی روی آورد و از درس و تحقیق بازماند، گرچه در اوقات فراغت همچنان به مسائل ریاضی می‌پرداخت. خود وی در نامه‌ای برای ابومحمد عبدالله بن علی حاسب از این دوران حرمان و نتایج آن و از جمله بی‌اعتنایی برخی از معاصرانش نسبت به وی، با اندوه یاد می‌کند (انبوبا، ۸۲، ۸۷).

در دوران ابوالجود دانشهای ریاضی سخت رونق داشت. برخی مسائل هندسی، از جمله تقسیم دایره به ۷ و ۹ جزء برابر، تقسیم زاویه به ۳ جزء برابر که از دورانهای کهن از سوی ریاضی‌دانان یونان مطرح شده و تا این زمان راه حل علمی نیافته بود، به شدت مورد بحث اهل نظر بود. مسائلی نیز از سوی ریاضی‌دانان بزرگ همین دوران، مانند ابوجعفر خازن و ابوریحان بیرونی، طرح می‌شد. برخی از این مسائل به معادلات درجهٔ سوم و چهارم می‌انجامید و در نتیجه، حل اینگونه معادلات نیز به عنوان یک موضوع مستقل، مورد توجه قرار گرفته بود. از جمله ابوالجود محاسبهٔ ضلع ۹ ضلعی منتظم را به معادلهٔ $x^3+1=3x$ برگرداند و یک مسألهٔ هندسی دیگر را که به خواهش بیرونی بدان پرداخت، به یک معادلهٔ درجه چهارم تحویل کرد و آن را از طریق تجزیه به معادلات سهمی و هذلولی حل نمود. وی همچنین به حل مسألهٔ تقسیم عدد ۱۰ به دو جزء b و a با شرط برقراری رابطهٔ $a^2+b^2+\frac{a}{b}=72$ که به معادله $x^3+13\frac{1}{2}x+5=10x^2$ منجر می‌شود، توفیق یافت.

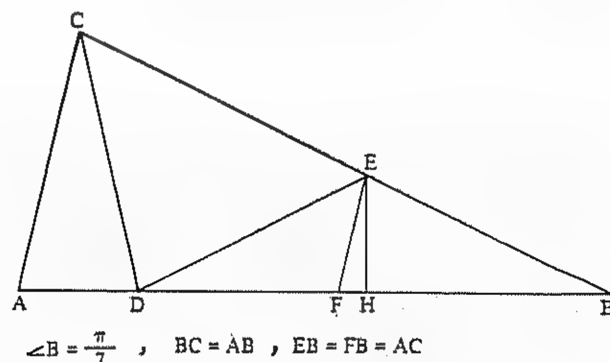
پیش‌تر، جمعی از ریاضی‌دانان و از جملهٔ آنان ابوسهل کوهی، ابوالوفای بوزجانی و ابوحامد صاغانی، در حل مسألهٔ اخیر کوشیده و ناکام مانده بودند. این مسأله ظاهراً بسیار مهم تلقی می‌شده و چنانکه گفته‌اند، راه حلی که ابوالجود برای آن یافت، در خزانهٔ پادشاهان سامانی نگهداری می‌شده است. حل این مسأله به ابوعبدالله محمدبن احمد شنّی نیز نسبت داده می‌شود (خیام، ۳۴؛ نیز نک‍: زوتر، همانجا؛ GAS, V/353-354؛ قربانی، ۲۱۶ـ۲۱۷؛ مصاحب، ۱۲۸ـ۱۳۰، ۲۵۴ـ ۲۵۵؛ انبوبا، ۸۰). خیام همچنین احتمال داده است که مسألهٔ یاد شده را ابوعبدالله محمدبن احمد شنّی حل کرده باشد (همانجا). گویا مسألهٔ رسم ۷ ضلعی منتظم یا به عبارت دیگر، تقسیم دایره به ۷ جزء برابر بیش از مسائل دیگر، نظرها را به خود جلب کرده بود، چنانکه در نامه‌هایی که میان ریاضی‌دانان بزرگ این دوران مبادله شده، از آن بسیار سخن گفته می‌شود. شاید امیران بویه‌ای و سامانی نیز دانشمندان را به تلاش بیشتر در راه حل این مسأله و مسائل مشابه تشویق می‌کرده‌اند (نک‍: انبوبا، ۷۶ـ۸۰).

در این دوران بجز ابوالجود، ۴ تن را می‌شناسیم که در کوششهای مربوط به رسم ۷ ضلعی منتظم شرکت داشتند: ابوحامد صاغانی، ابوسهل کوهی، ابوسعید سجزی و ابوسعد علاء‌بن سهل. به نظر می‌رسد نخستین کسی که راه علمی رسم ۷ ضلعی را یافت، ابوالجود بود، گرچه او نیز کار را به پایان نبرد و در نتیجهٔ ارتکاب خطایی در محاسبه، نیمی از این پیروزی به نام ابوسعد علاء‌بن سهل که به رفع آن خطا توفیق یافت، ثبت شده است.

ساده‌ترین راه ترسیم ۷ ضلعی منتظم، رسم مثلثی است که یک زاویه آن برابر $\frac{\pi}{7}$ باشد (بقیهٔ کار با مخاط ساختن این مثلث در یک دایره انجام می‌شود). ابوالجود این مثلث را متساوی‌الساقین در نظر گرفت و به رابطهٔ زیر دست یافت (شکل زیر):

$$\frac{AB}{AB+DB} = \frac{\sqrt{AB.AD}}{DB} \qquad (۱)$$

$$AC = \sqrt{AB.AD} \qquad (۲)$$



$\angle B = \frac{\pi}{7}$ ، BC = AB ، EB = FB = AC

یعنی برای رسم چنین مثلثی، باید قطعه خط AB به دو بخش تجزیه شود، به طوری که رابطهٔ (۱) برقرار باشد. با توجه به شکل بالا که در آن رابطه‌های BC=AB و EB=FB=AC برقرار است، به سادگی می‌توان ثابت کرد که مثلث متساوی‌الساقین ABC (AB=BC) با قاعدهٔ $AC = \sqrt{AB.AD}$ همان مثلث مطلوب است.

با فرض l = AB و DB=x رابطهٔ (۱) به معادلهٔ زیر منتهی می‌شود:

$$x^{3} + 2lx^{2} - l^{2}x - l^{3} = 0$$

اما ابوالجود در حل این مسأله دچار خطا شد و چون در کار خویش تصور اشتباهی نمی‌کرد، مسأله را حل شده پنداشت و رساله‌ای در بیان ابتکار خویش فراهم آورد و برای ابومحمد عبدالله بن علی حاسب فرستاد (همو، ۸۰ـ۸۲). از واکنش این یک و توجه یا عدم توجه وی به اشتباه ابوالجود خبری نداریم، اما می‌دانیم که وقتی رسالهٔ یاد شده به دست ابوسعید سجزی افتاد، این یک به خطای ابوالجود پی برد و کوشید خود معادله را حل کند، ولی توفیق نیافت، آنگاه از ابوسعد علاء بن سهل مدد خواست و توانست آن معادله را با تجزیه به دو بخش و رسم نمودار آنها، یعنی یک سهمی و یک هذلولی، حل کند (همو، ۸۲ـ ۸۳).

در اینجا گزارشهای مربوط به رسم ۷ ضلعی قدری مشوّش می‌شود. ابوعبدالله شنّی حکایت می‌کند که وقتی علاء‌بن سهل راه‌حلی را که یافته بود، برای ابوسعید سجزی فرستاد، این‌یک با استفاده از آن، روش رسم ۷ ضلعی را بیان کرد و کار را به خود نسبت داد (همو، ۸۳). گزارش شنّی مطابق واقع نیست، زیرا سجزی مدعی یافتن نسبت یاد شده [رابطهٔ (۱)] یا کشف روش تقسیم پاره‌خط AB بر پایهٔ آن نشد؛ در مورد نخست سجزی بدون ذکر نام ابوالجود یادآور شد که آن ابتکار از خود او نیست و در مورد روش تقسیم نیز آشکارا علاء‌بن سهل را کاشف آن اعلام کرد (همو، ۸۴).

روشن است که خبر اشتباه ابوالجود و توفیق علاء‌بن سهل در تقسیم یاد شده و احتمال ثبت ابتکار رسم ۷ ضلعی به نام شخص یا اشخاص دیگر، خیلی زود به ابوالجود رسیده است. این نیز بسیار محتمل است که ابوالجود پیش از این رویدادها، خود به خطای محاسبه‌اش پی برده، یا به اشارهٔ کس دیگری از آن آگاه شده و درصدد رفع آن برآمده باشد. در هر صورت، پریشان حالی ابوالجود از فوت فرصتی کم مانند برای به سامان رساندن کاری که ارشمیدس در آن ناکام مانده بود، به علت یک خطای کوچک، قابل تصور است. ابوعبدالله شنّی گوید: وقتی ابوالجود از روش علاء‌بن سهل آگاه شد، اندک تغییری در آن داد و بر پایهٔ آن طریقهٔ رسم ۷ ضلعی را در رساله‌ای تدوین کرد و موفقیت را به حساب خود گذاشت. پیش‌نویس این رساله را نیز به عبدالله‌بن علی حاسب نشان داد (همو، ۸۰ـ ۸۱، ۸۵). در برابر این دعوی ابوالجود، واکنش سجزی، به علت جایگاه ویژهٔ این یک در تاریخچهٔ رسم ۷ ضلعی، جالب توجه است.

چنانکه دیدیم سجزی راه حل مسأله را از ابوالجود اقتباس کرده، ولی از او نام نبرده بود، پس شاید خویشتن را اندکی گناهکار می‌شمرد؛ به ویژه که پیش از این با ابوالجود مکاتبات علمی نیز داشت. از سوی دیگر، وی احتمالاً برای کشف اشتباه علمی ابوالجود از سوی خود

حسابی گشوده بود و خود را صاحب حقی می‌شمرد که اینک ابوالجود به خاموشی از کنار آن می‌گذشت. از همه مهم‌تر، حق بزرگ علاءبن سهل بود که به اعتباری، نیمی از کار را به انجام رسانده بود و ابوالجود سخنی از آن نمی‌گفت. پس، در برابر این حق‌ناشناسی، سجزی لازم می‌یافت تا خشم خود را بر سر وی فرو ریزد، اما طرح مسأله به همان شکل که رخ داده بود، حق کشی خود او را نیز آشکار می‌ساخت. از این‌رو، به زیرکی و بدون اشاره به مادهٔ اصلی اختلاف، ابوالجود را مورد حمله قرار داد و او را مبتدی، کم‌دانش، بی‌تجربه، خودپسند، عیبجو و گمراه خواند. بهانهٔ سجزی برای این ناسزاگوییها، بی‌حرمتی ابوالجود نسبت به ارشمیدس بود که ظاهراً دلیل خردپسندی به شمار می‌رفت. درحقیقت ابوالجود هم در دو رساله از آثاری که از او برجامانده و هم در رسالهٔ دیگری که سجزی از آن نقل قول می‌کند، نسبت به ارشمیدس بی‌حرمتی روا داشته است (همو، ۸۵ ـ ۸۶).

در برابر خرده‌گیریهای سجزی از ابوالجود، پاسخ صریحی از این یک سراغ نداریم. تنها در دو جا شکوه‌هایی دارد که می‌توان آنها را اشاراتی به بدگوییهای سجزی شمرد: در نامه‌ای به عبدالله‌بن علی حاسب ــ که در آن روشهایی را که ابوحامد صاغانی و ابوسهل کوهی و خود وی برای رسم ۷ ضلعی برگزیده‌اند، بیان می‌کند ــ ابوالجود با تواضع از معلومات خود یاد می‌کند و با اندوه یادآور می‌شود که اشتغال وی به کارهای دیوانی موجب شده است تا دانشمندان همان دانش اندک او را نیز انکار کنند و موفقیتهایی را که در حل برخی مسائل به دست آورده است، از آن دیگران بشمارند (همو، ۷۸ ـ ۷۹، ۸۷).

مورد دوم شکوای ابوالجود در مقدمهٔ رساله‌ای که در آن روش تازه‌ای برای رسم ۷ ضلعی به دست داده و آن را برای ریاضی‌دانی به نام ابوالحسن احمدبن اسحاق فرستاده است، به چشم می‌خورد. در این مقدمه وی با اندکی غرور، از توفیق نخستین خود در حل این مسأله و اینکه کسی پیش از او بدین موفقیت دست نیافته است، سخن می‌گوید و آنگاه شکوه می‌کند که «یکی از مهندسان» این کار را به گزاف به ابوسهل کوهی نسبت داده و سپس با دگرگون ساختن بخشی از آن، خود مدعی حل مسأله شده و ابوسهل کوهی سالها پس از آن به حل مسأله پرداخته است. به نظر می‌رسد که منظور ابوالجود از این «مهندس»، ابوسعید سجزی بوده باشد (همو، ۹۴).

برخی نکات تاریک نیز در این تاریخچه جلب توجه می‌کند. به نظر می‌رسد که ابوالجود در نخستین رساله‌ای که دربارهٔ ترسیم ۷ ضلعی نوشته و ظاهراً به نظر عبدالله بن علی حاسب نیز رسانده، دربارهٔ بخش پایانی مسأله یعنی طریقهٔ رسم نیز توضیحاتی داده باشد. بدین ترتیب پس از تصحیح خطای بخش نخست مسأله از سوی علاء بن سهل، کار دیگری باقی نمانده بود و از این‌رو، برخلاف گفتهٔ عادل انبوبا (ص ۸۵)، برای سجزی در این میان جز کشف خطای ابوالجود که آن نیز کار علمی بزرگی نیست، حقی نمی‌توان شناخت. همچنین موجب شگفتی است که در آن هنگامهٔ رقابت هندسه‌دانان برای رسم ۷ ضلعی منتظم به ویژه هنگامی که مسلماً بسیاری از آنان از رسالهٔ ابوالجود و دعوی وی به حل این مسألهٔ دشوار آگاهی یافته بودند، چگونه علاءبن سهل نتوانسته است، حدس بزند ــ یا با اندکی پرس وجو دریابد ــ معادله‌ای که سجزی حل آن را از وی خواسته بود، به چه کار می‌آید؟ اگر این تصور به واقعیت می‌پیوست، علاءبن سهل می‌توانست با علم به موضوع، خود به رسم ۷ ضلعی بپردازد یا با مراجعهٔ مستقیم به یابندهٔ راه‌حل و صاحب حق یعنی ابوالجود، در افتخار این پیروزی با وی شریک شود.

از سوی دیگر، مشاهده می‌کنیم که ابوعبدالله شنّی نه در مورد ابوالجود و نه در مورد سجزی، گزارشگر صادقی نیست. وی ابوالجود را به جهل و غفلت و کم‌دانشی و کندذهنی منسوب می‌دارد (همو، ۹۳، ۱۰۵). کاربرد چنین صفاتی دربارهٔ کسی که دانش او مورد ستایش کسانی چون بیرونی ــ و دیرتر خیام ــ قرار گرفته، نشان از کینه‌ای شدید دارد. می‌توان تصور کرد که حل مسألهٔ تقسیم عدد ۱۰ به دو جزء ــ که پیش‌تر از آن یاد کردیم ــ و نیز تألیف *رسالة خواص مثلث غیرمتساوی الاضلاع* که بـه هـر دو ایشان نسبت داده می‌شود (زوتر، 97)، در دوران زندگی آن دو نیز مایهٔ اختلاف بوده است.

سرانجام در یک نسخهٔ خطی رسالهٔ ابوالجود، در بیان رسم ۷ ضلعی به ۳ روش، از کوهی و صاغانی و خود او (بلوشه، شم 4821)، دعوی می‌شود که این نسخه از روی نسخه‌ای به خط ابوسعید سجزی استنساخ شده است (انبوبا، ۷۸ ـ ۸۰)، اما تاریخ تدوین این رساله، دیرتر از دورانی است که در آن سجزی به ابوالجود تاخته و او را به بی‌دانشی متهم ساخته بود. اگر فرض التیام روابط آن دو در سالهای پایانی عمر ــ که نشانه‌ای بر آن در دست نداریم ــ درست نباشد، باید دعوی کاتب این نسخه را با تردید بسیار تلقی کرد.

آثـار: ۱. *رسالة الی ابی محمد عبدالله الحاسب فی طریقی ابی سهل الکوهی و شیخه ابی حامد الصاغانی فی عمل المسبع المتساوی الاضلاع فی الدائرة*. نسخه‌ای از این رساله در پاریس نگهداری می‌شود (بلوشه، همانجا؛ نیز نک: GAS, V/354)؛ ۲. *کتاب عمل المسبع فی الدائرة* (خدیویه، ۲۰۴/۵)؛ ۳. مقاله‌ای دربارهٔ ۳ مسألهٔ هندسی. کارل شوی[1] این مقاله را به آلمانی ترجمه و در ۱۹۲۵ م در مجلهٔ *ایسیس*[2] منتشر ساخت. این ترجمه در ۱۹۸۸ م بار دیگر در مجموعهٔ مقالات شوی «دربارهٔ ریاضیات و نجوم اسلامی»[3] انتشار یافت. نسخه‌ای از آن مقاله در دارالکتب قاهره موجود است (همان، ۲۰۳/۵)؛ ۴. مقاله‌ای در پاسخ به ۴ پرسش بیرونی دربارهٔ مسائل هندسی. نسخه‌ای از این اثر در لیدن نگهداری می‌شود (ورهوره، 431)؛ ۵. مقاله‌ای در پاسخ مسأله‌ای که ابوجعفر خازن طرح کرده است (همانجا)؛ ۶.

---

1. Schoy 2. *Isis.* 3. *Beiträge zur arabisch islamischen Mathematik und Astronomie.*

مقاله‌ای در پاسخ مسأله‌ای که ابوسعید سجزی و ابوسهل کوهی طرح کرده‌اند (همانجا)؛ ۷. رساله‌ای دربارهٔ خواص مثلث غیرمتساوی الاضلاع (همانجا). این رساله به ابوعبدالله محمد بن احمد شنّی نیز نسبت داده شده است (زوتر، همانجا).

علاوه بر رسایل و مقالات یاد شده، دو رسالهٔ دیگر در رسم ۷ ضلعی و نیز اثری با عنوان *الکتاب الجامع فی الهندسیات* به ابوالجود نسبت داده‌اند که یافت نشده است (انبوبا، ۸۰، ۱۰۳).

مآخذ: انبوبا، عادل، «تسبیع الدائرة»، مجلة *تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۷۷ م، ج ۱ (۲)؛ بیرونی، ابوریحان، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ خیام، *مقالة فی الجبر والمقابلة*، پاریس، ۱۸۵۱ م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ قربانی، ابوالقاسم، *ریاضی‌دانان ایرانی از خوارزمی تا ابن سینا*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ مصاحب، غلامحسین، «تاریخ علوم ریاضی از سه هزار سال قبل از میلاد تا زمان خیام»، جبر و مقابلهٔ خیام، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نیز:
Blochet; GAL; GAL,S; GAS; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; *Voorhoeve*.

محمد علی مولوی

اَبوجَهْل، ابوالحکم عمروبن هشام‌بن مغیرهٔ مخزومی، مشهور به ابوجهل (مق رمضان ۲ق/ مارس ۶۲۴م)، از اشراف قریش و از مشرکان بنام مکه. از روایت بلاذری (۱۳۰/۱) برمی‌آید که ابوجهل در ۵۵۴م زاده شد. پدرش هشام از اشراف مکه بود و بر بنی مخزوم، شاخه‌ای از قریش، ریاست داشت (ابن‌حبیب، *المنمق*، ۳۳۲؛ ابن‌سعد، ۱۲۷/۱؛ زبیری، ۳۰۱). مادرش اسماء دختر مخربة‌بن جندل حنظلی از بنی تمیم بود. به روایتی نگاهداری پیمان نامهٔ قریش برای تحریم بنی‌هاشم و مسلمانان را او یا خواهرش جُلاس (ام جُلاس)، خالهٔ ابوالحکم، برعهده داشت (بلاذری، ۲۳۵/۱؛ ابن‌سعد، ۲۰۹/۱). اسماء سپس اسلام آورد و به‌تجارت‌عطر پرداخت (ابن‌سعد، ۳۰۰/۸؛ ابن‌حجر، ۱۰/۸). ابوجهل را به مادرش نیز منسوب کرده، ابن‌حنظلیه هم نامیده‌اند (ابن‌هشام، ۶۲۳/۱؛ بلاذری، ۲۹۱/۱).

ابوجهل چون دیگر اشراف قریش به تجارت اشتغال داشت (قس: واقدی، ۹/۱؛ ابن‌هشام، ۵۹۵/۱) و مردی ثروتمند بود و همانند پدر و برادرش از بخشندگان قریش در عصر جاهلیت به شمار می‌رفت (ابن‌حبیب، همان، ۲۷۳، *المحبر*، ۱۳۹ ـ ۱۴۰).

وی در جوانی میان اشراف مکه جایگاهی ویژه یافت. در ۵۸۴م، هنگامی‌که ۳۰ سال بیش نداشت، از آن روی که مردی کاردان بود، به عضویت دارالندوه پذیرفته شد، در حالی که به رسم آن روزگار، اعضای دارالندوه (بجز بنی قصی) می‌بایست افزون بر ۴۰ سال می‌داشتند (ازرقی، ۲۵۳/۲؛ ابن‌قتیبه، ۲۳۰/۲؛ ابن‌درید، ۱۵۵). تا ۱ق/۶۲۲م که ولید بن مغیره زنده بود (طبری، ۳۹۸/۲) و بر بنی مخزوم ریاست داشت (کلبی، ۸۵؛ بلاذری، ۱۳۳/۱)، نتوانست پیشوایی آن تیره را به دست آورد، با اینهمه کلامش در قریش نافذ بود. نقش مهمی که در ناکامی قبیلهٔ یثربی اوس در انعقاد پیمان دفاعی با قریش ایفا کرد، گذشته از دوراندیشی، بر نفوذ او نیز دلالت دارد (ابن‌حبیب، *المنمق*، ۲۶۸ ـ ۲۷۱؛ یعقوبی، ۳۷/۲؛ ابن‌اثیر، ۶۷۷/۱).

با آغاز رسالت محمد (ص)، ابوجهل به اقدامات بسیار برای جلوگیری از اشاعهٔ اسلام دست زد و اینگونه اعمال او، شأن نزول شماری ازآیات‌قرآنی‌دانسته‌شده‌است (برای نمونه، نک: طوسی، ۵۹/۱، ۲۳۹/۹؛ فخرالدین‌رازی، ۱۵۵/۱۵، ۱۷۲، ۱۰۱/۳۱؛ زمخشری، ۴۷/۱، ۲۰۸/۲). با توجه به سابقهٔ او در نفی برتری بنی‌هاشم بر سایر تیره‌های قریش (ابن‌حبیب، همان، ۳۵۶ ـ ۳۵۷)، چنین می‌نماید که سخنان و اعمال پیامبر (ص) را اقدام بنی‌هاشم برای سروری بر قریش می‌پنداشت که به کاهش قدرت دیگر اشراف مکه ــ از جمله خود او ــ نتیجهٔ آن بود (واقدی، ۳۰/۱؛ حلبی، ۱۴۴/۲؛ نیز نک: سهیلی، ۲۴۰/۵). از همین رو بیش از سایر مشرکان با پیامبر (ص) دشمنی می‌ورزید (ابن اسحاق، ۱۴۵؛ بلاذری، ۱۲۴/۱).

تلاش ابوجهل در قطع رابطهٔ قریش با بنی هاشم که به شکست انجامید (ابن اسحاق، ۱۶۱ ـ ۱۶۶؛ ابن‌هشام، ۳۵۳/۱ ـ ۳۵۴؛ ابن‌سعد، ۲۰۸/۱ ـ ۲۱۰)، ممانعت از حمایت ابولهب از پیامبر (ص) بعد از مرگ ابوطالب (همو، ۲۱۱/۱؛ حلبی، ۲۵۳/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۶۵/۳) و نیز طراحی توطئهٔ ناموفق قتل پیامبر (ص) با مشارکت طوایف مختلف (ابن‌هشام، ۴۸۲/۱؛ ابن‌سعد، ۲۲۷/۱؛ طبری، ۳۷۱/۲ ـ ۳۷۲) را می‌توان مهم‌ترین اقدامات وی برضد پیامبر (ص) دانست. مسلمانان نیز از شدت عمل و کینه‌توزی وی در امان نبودند (ابن‌هشام، ۳۲۰/۱؛ نیز نک: ابن‌سعد، ۲۶۴/۸؛ یعقوبی، ۲۸/۲). در این راه برادر مادری او عیاش‌بن ابی ربیعه را که پس از قبول اسلام جهت پیوستن به مهاجرین عازم مدینه بود، از قُبا به مکه بازگرداند و در آن شهر زندانی کرد (ابن‌اسحاق، ۱۷۶؛ ابن‌سعد، ۱۲۹/۴). متقابلاً پیامبر (ص) نیز او را «ابوجهل» نامید و به مسلمانان دستور داد که وی را چنان خطاب کنند (بلاذری، ۱۲۵/۱). گویا حُسن خدمت عکرمة بن ابی‌جهل به اسلام موجب شد که پیامبر (ص) پس از مرگ ابوجهل مسلمانان را از سبّ وی و انتساب عکرمه به این کنیه باز دارد (مبرد، ۱۲۰۷/۳؛ ابن‌عبدربه، ۳۹۳/۲).

پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه و در پی تعرض مسلمانان به راه تجاری مکه و شام، موجبات درگیری ابوجهل با ایشان فراهم آمد. در سال اول هجری کاروان تجاری که ابوجهل ریاست آن را داشت (یعقوبی، ۶۹/۲)، به رغم مواجهه با حمزة‌بن عبدالمطلب و یارانش در سیف البحر، با وساطت مَجدیّ بن عمروالجُهَنی بدون خونریزی راه خود را به سوی مکه ادامه داد (واقدی، ۹/۱؛ ابن‌سعد، ۶/۲). در سال بعد هنگامی‌که کاروان دیگری از قریش به سالاری ابوسفیان مورد تهدید مسلمانان قرار گرفت، ابوجهل با لشکری که خود از عاملان بسیج آن بود (واقدی، ۳۳/۱، ۳۷ ـ ۳۸)، برای حمایت از آن کاروان از مکه خارج شد. با آنکه کاروان به سلامت گذشت، به اصرار ابوجهل لشکر مکه به سوی چاههای بدر حرکت کرد. ظاهراً علاوه بر ریاست طلبی، او در پی آن بود که اقتدار قریش را نه تنها بر مسلمانان بلکه بر

تمام کسانی که قادر به مخاطره انداختن کاروانهای قریش بودند، اثبات کند (همو، ۴۳/۱ ـ ۴۴؛ ابن‌هشام، ۶۱۸/۱ ـ ۶۱۹؛ ابن‌سعد، ۱۳/۲)؛ اما لشکر مکه با وجود برتری در بدر از مسلمانان شکست خورد و ابوجهل به همراه شماری دیگر از سران قریش به هلاکت رسید (ابن‌هشام، ۶۳۵/۱ ـ ۶۳۶؛ واقدی، ۸۹/۱ ـ ۹۰).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر والمغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن‌حبیب، محمد، *المحبّر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدر آباددکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ همو، *المنمق*، به کوشش خورشید احمد فاروق، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۷ق؛ ابن‌درید، محمدبن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*،قاهره، دارالکتب المصریة؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ازرقی، محمدبن عبدالله، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، مکه، ۱۹۶۵م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ حلبی، علی ابن برهان الدین، *السیرة الحلبیة*، بولاق، ۱۲۸۰ق؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، *نسب قریش*، به کوشش لوی پروونسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ زمخشری، محمودبن عمر، *الکشاف*، قم، نشرادب الحوزة؛ سهیلی، عبدالرحمن، *الرّوض الانف*، به کوشش عبدالرحمن وکیلی، قاهره، دارالکتب الحدیثة؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ فخرالدین رازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ کلبی، هشام‌بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد الدالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م.

محمد علی کاظم بیکی

اَبوالْجَیْش بَلْخی، مظفربن محمدبن احمد خراسانی (د ۳۶۷ق/ ۹۷۸م)، متکلم و محدث امامی. منابع در مورد تاریخ تولد وی سکوت کرده‌اند. او نزد محمدبن‌جریرطبری(د ۳۱۰ ق) و ابوسهل نوبختی (د ۳۱۱ ق) دانش آموخته (نجاشی، ۴۲۲؛ طوسی، *امالی*، ۲۵۰/۱، *الفهرست*، ۱۶۹) و در بغداد افزون بر این دو از کسانی مانند ابن همام اسکافی، محمد بن احمد بن ابی الثلج و محمد بن جعفر علوی حسینی بهره برده و از آنان حدیث شنیده است (مفید، *الارشاد*، ۲۰، ۲۶، *الامالی*، ۳۱۰؛ طوسی، *امالی*، ۱۶۶/۱). وی ظاهراً به شغل وراقی اشتغال داشته است، زیرا در اسناد پاره‌ای از روایات به وی نسبت وراق داده شده است (مفید، همانجا؛ طوسی، همان، ۷۶/۱). علمای امامیه ابوالجیش را به عنوان متکلم می‌شناختند (ابن ندیم، ۲۲۶؛ نجاشی، همانجا). وی چنانکه از عناوین آثارش برمی‌آید، در خصوص مسائل حساسی در این زمینه قلم زده است. ابوالجیش از شاگردان خاص ابوسهل بوده، به‌طوری که‌طوسی اورا از «غلمان» وی شمرده است (*الفهرست*، همانجا). از این‌رو شخصی همچون ابوالجیش می‌توانست انتقال دهندهٔ آراء کلامی ابوسهل به آیندگان بوده باشد (قس: مکدرموت، 12-11). ابوحیان توحیدی در *اخلاق الوزیرین* از مجلسی در رمضان سال ۳۶۰ ق در محضر عزالدولهٔ بویهی یاد می‌کند که دانشمندانی چون ابوعبدالله بصری، علی بن عیسی رمّانی، ابوحامد مرورودی و ابوالجیش بلخی حضور داشته‌اند. در آن میان ابوالجیش به طرح سؤالی راجع به *قرآن* و اختلاف فقها، متکلمان و دیگر علما دربارهٔآن می‌پردازدکه حاضران‌تا مدتی ازپاسخ دادن به‌آن در می‌مانند (ص ۲۰۲ ـ ۲۰۷).

در میان شاگردان وی به ویژه باید از شیخ مفید نام برد که از او حدیث نیز شنیده است (مفید، *الارشاد*، *الامالی*، همانجاها؛ نجاشی، طوسی، همانجاها). شاگرد دیگر وی ابویاسر بوده که شیخ مفید در جوانی هنگامی که برای کسب علم به بغداد آمده بود، نزد او در محلهٔ باب خراسان دانش آموخت و همو بود که مفید را برای کسب علم راهی درس علی بن عیسی رُمّانی کرد (ابن ادریس، ۱۶۱؛ ورام، ۳۰۲/۲). شخصیت ابویاسر که به غلام (شاگرد خاص) ابوالجیش نیز مشهور بود (همانجاها)، چندان شناخته نیست و در خصوص رابطهٔ او با شخصی به نام طاهر که نجاشی (ص ۲۰۸) و طوسی (همان، ۸۶) از وی با عنوان ابوالجیش یاد کرده‌اند، چیزی نمی‌دانیم. این دو در شرح حال طاهر یادآور شده‌اند که وی متکلم بوده و آغاز دانش‌اندوزی شیخ مفید نزد وی بوده است (نیز نک: ابن ندیم، همانجا، که از شخصی به نام غلام ابوالجیش در میان متکلمان امامیه نام برده، ولی اطلاعی در خصوص وی به دست نداده است). به هر روی چنانکه از عبارت نجاشی در شرح حال طاهر برمی‌آید، شیخ مفید پیش از آنکه نزد ابوالجیش به تحصیل پرداخته باشد، از طاهر شاگرد وی بهره برده است. در خصوص تبحر ابوالجیش در حدیث، نجاشی (ص ۴۲۲) یادآور شده که وی حدیث بسیار شنیده و طوسی در *الفهرست* (ص ۱۶۹) او را عارف به اخبار دانسته است. مفید در *الارشاد* (ص ۲۰، ۲۶، جم) و *الامالی* (ص ۳۱۰، ۳۲۸، جم) و طوسی در *امالی* (۱۶۶/۱، ۲۵۰، جم) برخی روایات وی را نقل کرده‌اند.

گفتنی است که در میان مشایخ مفید از شخصی به نام ابوالحسن محمد بن مظفر وراق نام برده شده که از ابن ابی الثلج و طبری روایت می‌کند. با توجه به اطلاعاتی که از ابوالجیش در دست داریم، این احتمال وجود دارد که این فرد کسی جز ابوالجیش نبوده و این نام ضبطی غیردقیق از نام وی بوده باشد (نک: مفید، همان، ۱۸ ـ ۱۹؛ قس: طوسی، همان، ۱۶۶/۱).

ابوالجیش دارای تألیفاتی به خصوص در زمینهٔ امامت بوده است (نک: همو، *الفهرست*، ۱۶۹). از میان عناوین آثار وی آنچه به ما رسیده، اینهاست: ۱. *الارزاق و الآجال* (نجاشی، همانجا)؛ ۲. *الامامة* (ابن شهرآشوب، ۱۲۴)؛ ۳. *الانسان و انه غیر هذه الجملة* (نجاشی، همانجا)، که احتمالاً تألیفی است مربوط به حقیقت انسان و اینکه مکلف به تکالیف الٰهی کیست. از ظاهر عنوان این کتاب چنین برمی‌آید که ابوالجیش همچون استادش ابوسهل نوبختی بر این اعتقاد بوده که حقیقت انسان چیزی است ورای صورت ظاهری آدمی و البته از مقولهٔ امری غیرمادی (نک: سید مرتضی، ۱۱۳ ـ ۱۱۴)؛ ۴. *خصال الکمال* (ابن شهرآشوب، همانجا)؛ ۵. *الرد علی من جوّزعلی القدیم*

البطلان؛ ۶. فدک (نجاشی، همانجا)؛ ۷. *قد فعلت فلاتلم*، که طوسی از آن با عنوان *المثالب* نیز یاد کرده و گفته که کتاب بزرگی بوده است (نجاشی، طوسی، همانجاها). این کتاب مورد استفادهٔ عمادالدین طبری در *کامل بهائی* (۱۲۹/۲ ـ ۱۳۲) قرار گرفته است؛ ۸. *مجالس مع المخالفین فی معان مختلفة* (نجاشی، همانجا)، که نشان می‌دهد ابوالجیش با مخالفان خود از مکاتب مختلف کلامی مناظراتی داشته است؛ ۹. *نقض العثمانیة للجاحظ* (طوسی، همانجا؛ قس: نجاشی، همانجا)؛ ۱۰. نقض ماروی من مناقب الرجال (ابن شهرآشوب، همانجا)؛ ۱۱. *النکت و الاغراض*، در امامت (نجاشی، همانجا؛ قس: طوسی، همانجا).

مآخذ: ابن ادریس، محمد بن احمد، *مستطرفات السرائر*، قم، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمد طنجی، دمشق، ۱۳۸۵ق؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ عمادالدین طبری، حسن بن علی، *کامل بهائی*، قم، ۱۳۷۶ ق؛ مفید، محمد بن محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ ق؛ همو، *الامالی*، به کوشش غفاری و استاد ولی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ورام بن ابی فراس، *تنبیه الخواطر*، قم، ۱۳۷۵ ق؛ نیز:
McDermott, M. J., *The Theology of Al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, 1986.

حسن انصاری

آبوالجُیوش، نک: بنی نصر.

آبو حاتِمِ اَسفِزاری، نک: اسفزاری.

آبوحاتِمِ رازی، احمدبن حمدان بن احمد (د ۳۲۲ ق/ ۹۳۴م)، از متفکران، مصنّفان و داعیان بزرگ اسماعیلی ایران. ابن حجر (۱۶۴/۱) او را «لیثی» خوانده است که وجه این نسبت روشن نیست (نک: همدانی، حسین، مقدمهٔ *الزینة*، ۲۶/۱ و حاشیه). همین گونه است نسبت کلابی که قاضی عبدالجبار بدو می‌دهد (ص ۱۶۵). ابن ندیم (ص ۱۸۸، ۱۸۹) و کاشانی (ص ۲۲) وی را ابوحاتم بن عبدان رازی وَرسنانی خوانده‌اند. ورسنان به گفتهٔ یاقوت (۹۲۱/۴) از قرای سمرقند بوده است. خواجه نظام‌الملک وی را از پشاپویه، جایی نزدیک ری دانسته است (ص ۲۵۵). گویا وی به «منعم» نیز شهرت داشته است (کاشانی، همانجا؛ قزوینی، ۳۱۲).

اطلاعات ما از زندگی ابوحاتم اندک است. دربارهٔ ایرانی بودن او نیز اختلاف است. حسین همدانی (همانجا) گوید: اسم و لقب وی حاکی از آن است که عرب بوده و کلام مبهم اسفراینی (ص ۱۲۴ـ۱۲۵) را با اشارهٔ ضمنی به اینکه وی از اهل مغرب بوده است، مؤیّد این امر می‌گیرد. حسین همدانی اطلاع ابوحاتم را از زبان فارسی دلیل ایرانی بودن وی نمی‌داند، بلکه اصرار او را در برتری زبان تازی بر سایر السنه تأییدی بر نظر خود می‌شمارد (همانجا)، اما فرض ایرانی بودن او اقرب به صحت است. ابوحاتم خود اعتراف ضمنی دارد به اینکه با زبان فارسی پرورش یافته و سرشته شده است و اطلاعاتی از زبان فارسی و طرز تلفظ ایرانیان داده که مؤید این معنی است (*الزینة*، ۶۴/۱ـ۶۵). از آن گذشته کسی که مسئولیّت دعوت اسماعیلی را در نواحی مختلف ایران برعهده گرفته و در کار خود موفقیتهای شایان توجه نیز کسب کرده است، قاعدتاً می‌بایست ایرانی بوده باشد. بسیار بعید است که عربی (از مغرب؟) و مبلّغ مذهبی تازه بتواند در ایران، در زمانی کوتاه، پایگاهی چنان برجسته بیابد.

از زندگی او پیش از پیوستنش به دعوت اسماعیلی نیز اطلاع چندانی نداریم؛ فقط این احتمال هست که در مدرسهٔ دعات یمن تعلیم دیده و از آنجا به ری گسیل شده باشد (غالب، ۹۷، حاشیهٔ ۱). وی داعی جزیرهٔ ری بود (کرمانی، *الاقوال*، ۲). تامر ضمن یادآوری این نکته می‌گوید که با وجود این، ابوحاتم به بغداد رفت و آنجا را مرکز اقامت خود قرار داد (ص ۸)، ولی زمان آن را ذکر نمی‌کند.

ابوحاتم گفتاری شیرین و کلامی بلیغ داشت که توانست امرا و عامهٔ مردم را به مذهب خود جلب کند. وی در علم لغت و شعر و حدیث دستی داشت (نظام‌الملک، ابن حجر، همانجاها). مقام علمی او در حدّی بود که مأموریت اصلاح خطاها و برقراری سازش و هماهنگی میان معتقدات جوامع مختلف اسماعیلی (در بخشی از ایران) به او واگذار شد (ایوانف، «ادبیات[1]»، 25). اسماعیلیان از لحاظ دعوت برای او شأنی والا قائل بودند و حمیدالدین کرمانی او را از جمله کسانی می‌خواند که به «سداد طریقه» معروفند (*راحة العقل*، ۱۰۹). ابوحاتم با تألیفات خویش به دفاع از مذهب اسماعیلیه برخاست (غالب، ۹۷)، تا جایی که وی را با دو تن از یارانش، ابویعقوب سجستانی و محمدبن احمد نسفی، از اساطین دعوت اسماعیلی شمرده‌اند که کوششهایشان اثر ملموسی در نشر فرهنگ اسماعیلی و فلسفهٔ جدید آن داشته‌است (همدانی، عباس، ۳۶۹؛ حسن، *عبیدالله*، ۱۸۶).

سابقهٔ دعوت اسماعیلی در ایالت جبال به مردی خلف نام می‌رسد که به گفتهٔ نظام‌الملک (ص ۲۵۳) عبدالله بن میمون قدّاح وی را مأمور دعوت در ناحیهٔ ری و قم و کاشان و آبه کرد. چون وی در گذشت پسرش احمد به جای او دعوت را برعهده گرفت. احمدبن خلف نیز مردی به نام غیاث را جانشین خویش کرد و غیاث پس ازچندی همراه ابوحاتم که به انجمن مؤمنان اسماعیلی پیوسته بود، به دعوت پرداخت، اما چون وعدهٔ ظهور قریب‌الوقوع مهدی را در زمانی معین داده و چنین نشده بود، خلق از او برگشتند و وی ناگزیر از چشم عامه پنهان شد. سپس کار بر کسی ابوجعفر نام از خاندان خلف قرار گرفت، امّا ابوحاتم توانست ریاست اسماعیلیان را از آن خود کند (ح ۳۰۰ ق) و با زبردستی امر تبلیغ مذهب را به پیش برد (همو، ۲۵۲ـ۲۵۵؛ نیز نک: ابن ندیم، ۱۸۸؛ استرن، 57).

دعوت اسماعیلی در عهد عبیدالله تنها به یمن یا بحرین منحصر

1. *Ismaili Literature*.

نماند، بلکه در همهٔ نقاط سرزمین اسلامی منتشر گشت، اما با وجود این نتوانست ریشه‌های استواری بیابد. پیروان این آیین در میان اکثریت سنّی مذهب، اقلیتی بیش نبودند. آنان برای عمل نظامی آمادگی نداشتند، بلکه دعوتشان عمدتاً به اقناع عقلی و تأثیر و نفوذ فکری و علمی گرایش داشت، یعنی لااقل در ایران دعوت به دست فلاسفه، علما و متفکران برجسته‌ای چون ابوحاتم رازی، نسفی، سجستانی و نظایر آنان بود. اینان از فلسفه استفادهٔ شایان می‌بردند و به ویژه تعلیم مشهور اسماعیلیه که علم را فقط می‌توان از امام ظاهر یا مستور دریافت کرد ــ چه مستقیماً از خود او، چه از طریق دعات وی ــ ابزاری عالی برای اقناع دیگران بود (حسن، همان، ۲۴۳ـ۲۴۴).

این دعات و از جملهٔ آنان ابوحاتم، در دعوت خود بیشتر به نواحی کوهستانی ــ مناطقی که اسلام در آن جایها چندان پا نگرفته و در دل مردم ریشه‌دار نشده بود ــ توجه داشتند. نظر آنان که خود در جدل و مباحثات دینی استاد بودند، بیشتر متوجه مردمی بود که در اینگونه مسائل مهارت چندانی نداشتند (همان، ۲۴۶ـ۲۴۷). با همهٔ این احوال ظاهراً چون نخستین داعیان اسماعیلی (در ایران) از لحاظ جلب قلوب عامه نتوانستند توفیقی به دست آورند، رهبران محلی این نهضت نوپا به طبقات بالای جامعه روی آوردند و اندیشیدند که می‌توانند با نفوذ در اشراف و حاکمان موفقیتی کسب کنند، امّا این روش هم در نهایت بی‌نتیجه ماند (استرن، ۱۲).

عامل مهم تغییر جهت مزبور در سیاست دعوت اسماعیلیه ابوحاتم بود که به سوی سران قوم توجه کرد (همو، ۸) و توانست بعضی از بزرگان را به مذهب خود متمایل کند (نک: ابن حجر، همانجا). در واقع دعوت ابوحاتم در عهد عبیدالله المهدی مؤسس سلسلهٔ فاطمی (خلافت: ۲۹۷ـ۳۲۲ ق/ ۹۱۰ـ۹۳۴م)، تأثیری خاص در امور سیاسی طبرستان و دیلمستان و بعضی جاهای دیگر ایران داشت. چون وی کار دعوت را عهده‌دار شد، داعیانی به اطراف فرستاد و نواحی گرداگرد ری، چون طبرستان، گرگان، آذربایجان و اصفهان در حوزهٔ دعوت او قرار گرفتند (نظام‌الملک، ۲۵۵). ابوحاتم با تغییر جهت مهمی که در امر دعوت ایجاد کرده بود، توانست امیر ری، احمدبن علی را به سوی خود جلب کند و به گفتهٔ نظام‌الملک (همانجا) او را به مذهب خویش درآورد.

هنگامی که قدرت سیاسی پشتیبان ابوحاتم در ری از میان رفت، وی نیز به دیلمان گریخت و با تعقیب سیاست قبلی، اسفاربن شیرویه و نیز گروهی از اهل دیلمان را به مذهب خود متمایل کرد (بغدادی، ۱۷۰). با برکناری اسفار و قدرت گرفتن مرداویج پسر زیار، موقعیت ابوحاتم بلافاصله به خطر نیفتاد و حتی گفته‌اند که مرداویج دعوت او را اجابت کرد (کاشانی، ۲۲). حق این است که در اسماعیلی شدن اسفار یا مرداویج یا حتّی حاکم ری باید شک کرد، زیرا دادن آزادی عمل به یک داعی و احتمالاً استفاده‌های سیاسی از او ــ در جهت دشمنی با خلافت عباسی ــ غیر از پذیرفتن کیش و آیین است.

در این دوران و احتمالاً در زمانی که ابوحاتم نزد مرداویج از موقعیت مساعدی برخوردار بود، مناظراتی بین او و محمدبن زکریای رازی (د ۳۱۳ ق/ ۹۲۵م) در حضور مرداویج صورت گرفت (نک: کرمانی، *الاقوال*، ۲ـ۳) که در مکتب اسماعیلی از لحاظ اثری که بر متفکران بعدی داشت، اهمیّت ویژه‌ای دارد. ابوحاتم شرح این مناظرات و گفت و گوهای خود را با رازی در کتاب خویش *اعلام النبوة* آورده و به ویژه بیشتر به شرح نظریات خود در ردّ وی پرداخته است. او در این کتاب از رازی به نام یاد نکرده و فقط در اشارت بدو به لفظ «ملحد» اکتفا کرده است (مثلاً نک: ۳، ۷۱، ۱۱۷، جم)، اما حمیدالدین کرمانی که از جمله تالیان وی است، هویت او را مکشوف کرده و معلوم نموده که او محمدبن زکریای رازی بوده است (نک: همان، ۹).

ستارهٔ اقبال ابوحاتم و اسماعیلیان در دیلمان و طبرستان به زودی افول کرد. نظام‌الملک می‌گوید در دیلمان ابوحاتم به مردم بشارت داد که به زودی امامی ظهور خواهد کرد و بسیاری از مردم بدو میل کردند، اما چون گفتار ابوحاتم راست نیامد، با او مخالف شدند و قصد هلاک او کردند و وی مجبور به فرار شد (ص ۲۵۶ـ۲۵۷)، امّا آنچه در مورد علت فرار ابوحاتم صحیح‌تر به نظر می‌رسد، این است که مرداویج که در آغاز از اسماعیلیان حمایت می‌کرد، در ۳۲۱ ق/ ۹۳۳م بر آنان خشم گرفت و به کشتار آنان پرداخت (استرن، 67-66؛ بدوی ۲/۱۹۰). ابوحاتم از این پس تا هنگام مرگ به ناچار پنهان زیست (حسن، همان، ۲۴۸؛ غالب، ۹۸). اسفراینی از کشته شدن ابوحاتم سخن می‌گوید (ص ۱۲۵)، اما صحّت آن معلوم نیست.

پس از مرگ ابوحاتم، اسماعیلیان ایران دچار هرج و مرج شدند و بسیاری از آنان آیین خویش را رها کردند. پس از او اسماعیلیان مدتی سرگردان بودند و سرانجام رهبری را به دو تن تفویض کردند: عبدالملک کوکبی در گرده کوه و اسحاق در ری (نظام‌الملک، ۲۵۷). این اسحاق ممکن است ابویعقوب اسحاق بن احمد سجزی (یا سجستانی) باشد (مق ۳۳۱ ق/ ۹۴۳م) که شاگرد یا دوست ابوحاتم بود (نک: حسن، همان، ۲۵۱ـ۲۵۲، *تاریخ*، ۴۷۱). اسفراینی جانشینان ابوحاتم را دو تن می‌داند: محمدبن احمد نسفی در ماوراءالنهر و ابویعقوب سجزی در سیستان (همانجا).

ابوحاتم در برخی مسائل با دوست همکیش خود ابوعبدالله محمدبن احمد نسفی اختلافاتی داشت و کتاب *الاصلاح* را در اصلاح نظریات او که در *المحصول* آمده بود، نوشت. ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی، شاگرد نسفی، در تأیید کتاب استاد خود، *المحصول*، اثری به نام *النصرة* تألیف کرد و بعدها حمیدالدین کرمانی در کتاب خویش با عنوان *الریاض فی الحکم بین الصادین صاحب‌الاصلاح وصاحب النصرة* کوشید که بین آراء ابوحاتم و سجستانی موافقتی ایجاد کند (نک: ۴۹ـ۵۰؛ نیز نک: ایوانف، همان، 25، «مطالعاتی[1]»،

---

1. *Studies...*

119). وی در بیشتر موارد حق را به ابوحاتم داده و گه‌گاه نیز از سجزی دفاع کرده است (ایوانف، همانجا).

آراء: چنانکه از *لسان المیزان* ابن حجر مستفاد می‌شود، ابوحاتم نخست از اسماعیلیه نبود، اما به این مذهب گرایش پیدا کرد و سپس از دعات اسماعیلیه شد (همانجا)، اما اینکه ابن ندیم می‌گوید او نخست ثنوی بود، سپس دهری شد و آنگاه به زندقه گرایید (همانجا)، معلوم نیست بر چه اصلی مبتنی است.

به هر حال ابوحاتم یکی از بزرگان اسماعیلیه است و در تاریخ مذاهب و فرق اهمیّت و اعتباری خاص دارد. وی در زمانی می‌زیست که خلافت فاطمی در مصر ظهور کرد و افتراقی بزرگ در صفوف اسماعیلیان رخ داد. از این‌رو دانستن اینکه وی در برابر فاطمیان چه موضعی اتخاذ کرده، از اهمیتی خاص برخوردار است. بنابر شواهد موجود دعوت ابوحاتم از سوی فاطمیان و برای آنان بود (نک: همدانی، حسین، *الصلیحیون*، ۲۵۱). اسفراینی او را از پیروان عبیدالله المهدی خوانده است (ص ۱۲۴ ـ ۱۲۵). گفته شده که ابوحاتم کمی پیش از آنکه المهدی در قیروان به قدرت رسد (۲۹۷ ق / ۹۱۰ م)، از مغرب دیدن کرده است (همدانی، حسین، مقدمهٔ *الزینة*، ۲۶). حکایت اسفراینی (همانجا) نیز دال بر آن است که او زمانی در مغرب بوده است. به گفتهٔ ایوانف معمول این بود که داعیان آن دوران برای کسب مقامات بالاتر یا تعالیم ویژه به مرکز جنبش مراجعه می‌کردند (همان، 118). به علاوه، گویا ابوحاتم از مکاتبی که عبیدالله در شمال افریقیه برای دعوت تأسیس کرد، تأثیر بسیار پذیرفته بود (حسن، *عبیدالله*، ۲۴۵).

با اینکه ابوحاتم همچون دیگر اسماعیلیان دورهٔ ستر، به رجعت محمد بن اسماعیل بن جعفر (ع) در آخرالزمان باور داشت (ایوانف، همان، 156)، ظاهراً پس از انشقاق اسماعیلیان، به المهدی وفادار ماند. یکی از شواهد این امر ممکن است نظر القائم بامرالله (خلافت: ۳۲۲ ـ ۳۳۴ ق / ۹۳۴ ـ ۹۴۶ م)، جانشین المهدی، دربارهٔ او باشد. گویند وقتی کتاب *الزینة* ابوحاتم را نزد القائم بردند، او آن کتاب را بسیار تحسین کرد (ادریس، ۱۶۹ ـ ۱۷۰). اگر وی ابوحاتم را مخالف المهدی می‌دانست، بعید بود که وی را تأیید کند. اینکه کاشانی می‌گوید: ابوحاتم با ابوطاهر جنابی ارتباط مستمر داشته و میانشان پیوسته مکاتباتی صورت می‌گرفته است (همانجا)، نمی‌تواند چندان مقبول باشد، مگر آنکه این ارتباط و مکاتبات در جهت دعوت به طریق موردنظر ابوحاتم و بازداشتن ابوطاهر از مسیری باشد که انتخاب کرده بود.

اصولاً ابوحاتم خود از صاحبنظران در موضوع امامت بود و دربارهٔ مبدأ ستر و مبدأ ظهور توجیهات جدید آورد و نظریات اسماعیلیان را در این‌باره با نظم نوینی آراست (حسن، *عبیدالله*، ۲۴۳، ۲۴۷؛ غالب، ۹۷). ابوحاتم چون اسماعیلیان دیگر قائل به مذهب تعلیم بود و اینکه تنها مصدر معرفت حقیقی امام است. وی در *اعلام النبوة* بامهارت لزوم وجود امام و هادی الٰهی را برای بشر ثابت می‌کند (ص ۴ ـ ۹).

از آراءِ جالب توجه ابوحاتم نظر او در باب مراتب صدور عالم از ذات باری است. وی با استناد به حدیثی که به امام صادق (ع) نسبت می‌دهد، می‌گوید: نخستین خلقِ خدا توهّم است و اگر خداوند چیزی را توهم کند، آن را نزد خویش ابداع کرده است و پیش از آنکه ظاهر شود، در غایت لطافت است. توهم وزن و رنگ و حرکت ندارد و شنیده نمی‌شود و محسوس نیست. خلق دوم حروف است. حروف وزن و رنگ ندارند، دیده نمی‌شوند، ولی شنیده می‌شوند و بر زبان جاری می‌گردند و خلق سوم همهٔ چیزهایی است که با حروف وصف می‌شوند، ملموس و محسوس و دارای وزنند و دیده می‌شوند. خداوند سابق است بر توهم و توهم سابق است بر حروف. حروفی که خداوند بدانها تکلم کرده است، غیرمحدثند و حروف محدث غیر از حروف کلام‌الله می‌باشند (*الزینة*، ۱/۶۶ ـ ۶۸). افزون بر این نظر، از کتاب *الاصلاح* ابوحاتم برمی‌آید که وی به نظمی نوافلاطونی برای مراتب جهان قائل بوده است. در این نظریه نخستین موجودی که پدید می‌آید (مُبدَع اول) عقل است و از عقل، نفس به طریق انبعاث صادر می‌گردد. عقل و نفس هر دو «عالم لطیف» را می‌سازند و پس از آنها «عالم کثیف» یا عالم مادّی می‌آید. بالاترین مرتبه در این عالم هیولی و صورت است، این دو منبعث از نفس نیستند، بلکه تنها آثار تفکرِ آنند. ابوحاتم پس از خالق یگانه و دو مخلوق اول، به سه نوع مادّه قائل است: اول آنکه صرفاً «وهمی» است و آن حالات نفس است؛ دوم «افراد» یا چهار طبع؛ سوم عناصر یا «امّهات» که از ترکیب چهار طبع حادث می‌شوند و از اختلاط آنها جوهرهای چهارگانه پدید می‌آیند (*ایرانیکا*، I/315؛ ایوانف، همان، 142 - 141).

بعضی از نکات مورد قبول ابوحاتم که در *الریاض* حمیدالدین کرمانی آمده، اینهاست: نفس در ذات خود تام است، زیرا از عقل اول که خود تمام است،منبعث شده است (ص ۵۳). به همان ترتیب که نفسِ منبعث از عقلِ اوّل تامّ است، هیولای منبعث از نفس نیز تام است. همچنین است صورت منبعث از هیولی (ص ۱۲۹). انسان نتیجهٔ عالم در کلّیت آن است و وجود عالم از برای اوست. بشر نظیر کل عالم است و هیچ جزئی از اجزاء عالم نظیر او نیست. او جمیع جواهر عالم را در خود جمع کرده است و بدین لحاظ عالم صغیر خوانده می‌شود (ص ۱۲۷، ۱۴۳). لکن انسان به سبب جوهر شریفی که در او هست (نفس ناطقه) بر کل عالم فضیلت دارد (ص ۱۴۸، ۱۴۹).

یکی از نکات مهم در مجموعهٔ فکری و اعتقادی ابوحاتم این است که وی قدر را بر قضا مقدم داشته است. وی در دو باب از کتاب *الزینة* از تقدم قدر بر قضا سخن گفته است (۲/۱۳۵ ـ ۱۴۱). دلیل وی نیز این است که قدر همان تقدیر است و قضا تفصیل، تفصیل صورت نمی‌پذیرد، مگر بعد از تقدیر (نک: کرمانی، *الریاض*، ۱۵۳).

آثار:

۱. *الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة*، کتابی است در

اصطلاحات اسلامی که غیرمنظم تدوین شده است. در این کتاب ابوحاتم کوشیده است که همچون عالمی لغوی عمل کند و از ابراز عقیدهٔ شخصی خودداری نماید. حسین بن فیض‌الله همدانی جلدهای اوّل و دوّم این کتاب را در قاهره (۱۹۵۷ و ۱۹۵۸ م) به طبع رسانده است. عبدالله سلوم سامرائی جلد سوم *الزینة* را همراه با اثر خود *الغلو و الفرق الغالیة*، در بغداد (۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م) به چاپ رسانده است.

۲. *اعلام النبوة*، که پاسخهای ابوحاتم رازی است به نظریات محمد ابن زکریای رازی و سراسر حجتهایی است در تأیید اصول و معتقدات دینی. در این کتاب نیز مؤلّف چندان به نظریات شخصی و مذهب مقبول خویش نمی‌پردازد، ولی شواهدی از آیین اسماعیلی در جای‌جای این کتاب به نظر می‌رسد. این کتاب چند بار به چاپ رسیده، از آن جمله است چاپ تهران به کوشش صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی (۱۳۵۶ ش).

۳. *الاصلاح*، که ابوحاتم در اصلاح نظریات دوستش نسفی (صاحب *المحصول*) نوشته است. بروکلمان آن را *الاصلاح فی التأویل* می‌خواند و می‌گوید در شناخت قصص قرآنی است (GAL, S, I/323؛ نیز نک: ایوانف، «ادبیات»، 26-25). به گفتهٔ سزگین این اثر تفسیر *قرآن* است بر مبنای تفکر اسماعیلی (GAS, I/573) و ظاهراً کهن‌ترین کتاب موجود اسماعیلی است که کلام آن مذهب را بر مبنای فلسفهٔ نوافلاطونی بیان کرده است (*ایرانیکا*، همانجا). قسمتی از ابتدای کتاب که احتمالاً مقدمه و بخشی از آغاز متن بوده، در ادوار گذشته گم شده و از دست رفته است (ایوانف، همانجا، «مطالعاتی»، 127). نسخه‌ای از آن که در ۱۳۱۳ ق کتابت شده، در بمبئی (مجموعهٔ فیضی، شم ۱۱) نگهداری می‌شود.

۴. *الجامع*، در فقه. این کتاب در زمان ابن ندیم وجود داشته و او آن را دیده بوده است (ص ۱۸۹).

۵. *الرجعة*، کتابی است منسوب به ابوحاتم که نشانی از آن در دست نیست (ایوانف، «ادبیات»، 26؛ بدوی، ۱۹۲/۲).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۲ م؛ ابوحاتم رازی،احمد بن حمدان، *اعلام النبوة*، به کوشش صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، *الزینة*، به کوشش حسین بن فیض‌الله همدانی، قاهره، ۱۹۵۷ـ ۱۹۵۸ م؛ ادریس بن حسن قرشی، *عیون الاخبار و فنون الآثار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ استرن، س. م.، «اولین ظهور اسماعیلیه در ایران»، ترجمهٔ سیدحسین نصر، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۰ ش، س ۹، شم ۱؛ اسفراینی، شهفور، *التبصیر فی‌الدین*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ بدوی، عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ تامر، عارف، مقدمه و حاشیه بر *الریاض* (نک: هم، کرمانی)؛ حسن، حسن ابراهیم، *تاریخ الدولة الفاطمیة*، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ همو و طه احمد شرف، *عبیدالله المهدی*، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ غالب، مصطفی، *اعلام الاسماعیلیة*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ قاضی عبدالجبار همدانی، «تثبیت دلائل نبوة سیدنا محمد (ص)»، *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲ م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *النقض*، به کوشش میرجلال‌الدین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کاشانی، عبدالله بن علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پزوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کرمانی، احمد بن عبدالله، *الاقوال الذهبیة*، به کوشش صلاح صاوی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، *راحة العقل*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ همو، *الریاض*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ نظام‌الملک، حسن بن علی، *سیاستنامه*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همدانی، حسین بن فیض الله، *الصلیحیون والحرکة الفاطمیة فی الیمن*، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ همو، مقدمه و حاشیهٔ *الزینة* (نک: هم، ابوحاتم رازی)؛ همدانی، عباس، *ضمیمهٔ الصلیحیون* (نک: هم، همدانی، حسین)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

GAL, S; GAS; *Iranica*; Ivanow, W., *Ismaili Literature*, Tehran, 1963; id, *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden, 1948; Stern, S. M., "The Early Ismāʿīlī Missionaries...", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1960, vol. XXIII.

مسعود جلالی مقدم

آبوحاتِم رازی، محمدبن ادریس بن مُنذر بن داوودبن مهران حنظلی (۱۹۵ـ ۲۷۷ ق/ ۸۱۱ ـ ۸۹۰ م)، محدّث و رجال‌شناس نامی ری. بعضی نسبت حنظلی وی را مأخوذ از محلهٔ درب حنظلهٔ ری دانسته‌اند و برخی دیگر گفته‌اند که وی از موالی تمیم بن حنظله به شمار می‌رفته است (ابن قیسرانی، *الانساب*، ۴۵؛ سمعانی، ۲۸۵/۴، ۲۸۷؛ قس: یاقوت، ۳۱۱/۲). ابوحاتم از ۲۰۹ ق به فراگرفتن حدیث پرداخت و از کسانی چون عتاب‌بن زیاد مروزی، عبدالله بن عاصم و بشربن یزید بن ابی الازهر حدیث شنید. در ۲۱۳ ق از ری خارج شد و سفرهای علمی خود را آغاز کرد و دراین سفرها که ۷ سال طول کشید، به شهرهای مختلف عراق، حجاز، شام و مصر مسافرت نمود و دربازگشت به ری توشه‌ای از علم و دانش به همراه داشت. بار دیگر در ۲۴۲ ق از ری خارج شد و در ۲۴۵ ق به ری بازگشت (ابن ابی حاتم، *تقدمة*، ۳۵۹ ـ ۳۶۰؛ سمعانی، ۲۸۵/۴؛ خطیب، *تاریخ*، ۷۷/۲). وی در ۲۵۵ ق راهی سفر حج شد و در مسیر خود در شهرهای مختلف عراق و غرب ایران توقف کرد. به نظر می‌رسد که بازگشت او به ری در ۲۵۷ ق بوده باشد (برای تفصیل بیشتر، نک: هـ د، چ عربی، ابن ابی حاتم). ابوحاتم سرانجام در ری درگذشت (خطیب، همانجا). وی در طی سفرهای خود از خرمن دانش دانشوران و علمای حدیث بهره‌ها برد و برای کسب علم متحمل رنجهای بسیار گردید که گوشه‌هایی از آن را فرزندش باز نموده است (ابن ابی حاتم، همان، ۳۵۹ ـ ۳۶۶). مشایخ وی بسیارند؛ برخی از آنان افزون بر آنچه اشاره شد، عبارتند از: احمدبن حنبل، قتیبة بن سعید، محمدبن بشار بندار، ابن ذکوان قاری، عبدالملک بن قریب اصمعی، ابوصالح کاتب اللیث، نعیم بن حماد خزاعی و ابونعیم فضل بن دکین (همو، *الجرح*، ۳(۲)/۲۰۴؛ خطیب، همان، ۷۳/۲، ۷۶؛ ابن ابی یعلی، ۲۸۵/۱؛ مزّی، ۳۹/۱۶ـ۴۰). برخی شمار مشایخ وی را نزدیک به ۳٬۰۰۰ تن نوشته‌اند (ذهبی، ۲۴۸/۱۳؛ برای فهرستی از مشایخ وی، نک: مزی، همانجا).

ابوحاتم را فردی آشنا و چیره‌دست در تشخیص صحت و سقم حدیث و جرح و تعدیل روات و ناقلان آثار و توانا در حفظ حدیث دانسته‌اند. او به گفتهٔ پسرش تنها از یکی از استادان خود به نام ابن نفیل حدود ۱۳٬۰۰۰ حدیث شنیده و نوشته بوده است (ابن ابی حاتم، *تقدمة*، ۳۴۹، ۳۶۳). مقام و منزلت علمی وی چنان بود که طالبان علم برای استماع حدیث به نزد او می‌شتافتند، چنانکه وقتی در بغداد به نقل

حدیث پرداخت کسانی چون ابن ابی الدنیا، قاضی محاملی، محمدبن مخلد دوری، احمدبن منصور رمادی و ابراهیم بن اسحاق حربی از او حدیث شنیدند. از دیگر روایت کنندگان وی پسرش عبدالرحمن، ابوعوانهٔ اسفراینی، ابوزرعهٔ رازی، ابوزرعهٔ دمشقی را باید نام برد و همچنین یونس بن عبدالاعلی و ربیع بن سلیمان مرادی که از شیوخ وی نیز به شمار می‌روند (خطیب، همان، ۷۳/۲؛ مزی، ۴۰/۱۶-۴۱). از مشاهیر حدیث ابوداوود و نسائی و ابن ماجه نیز از او روایت کرده‌اند (همو، ۴۰/۱۶) و بخاری دریک سند در *صحیح* خود از محمد نامی روایت کرده (۲۰۶/۲) که گفته شده منظور ابوحاتم رازی است (نک‌: ابن قیسرانی، *الجمع*، ۵۶۲/۲؛ قس‌: ابن حجر، ۳۳/۹). ابوبکر ابن مجاهد هم در قرائت از او اجازه دریافت داشته است (ابن جزری، ۹۷/۲؛ برای دیگر شاگردانش، نک‌: مزی، ذهبی، همانجاها).

ابوحاتم در منابع شیعهٔ امامیه نیز مورد توجه قرار گرفته است. طوسی کتابی را به وی نسبت داده است، بدون اینکه توضیحی دربارهٔ موضوع آن بدهد. همچنین از بزرگان امامیه سعدبن عبدالله اشعری و عبدالله بن جعفر حمیری از وی روایت کرده‌اند (نک‌: طوسی، *رجال*، ۵۱۲، *الفهرست*، ۱۴۷؛ نجاشی، ۱۷۷؛ نیز قس‌: ابن قولویه، ۱۲۹).

روایات و آراء ابوحاتم را نویسندگان بسیاری پس از او نقل کرده‌اند (مثلاً نک‌: حاکم، ۷۶-۷۷؛ خطیب، *تاریخ*، ۷۳/۲، ۷۷، *شرف*، ۲۷، ۳۲، جم‌؛ ذهبی، ۲۴۹/۱۳-۲۶۲؛ سبکی، ۲۰۹/۲) و بسیاری از نظرهای او را در نقد راویان، فرزندش در *الجرح والتعدیل* آورده است.

آثاری که به صورت خطی از وی باقی مانده، اینهاست: ۱. *تفسیر القرآن*. بخشی از آن که شامل تفسیر قسمتی از سورهٔ مائده تا قسمتی از سورهٔ انفال است، در کتابخانهٔ محمودیهٔ مدینه موجود است (کحاله، ۱۱۹)؛ ۲. *الزهد*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه محفوظ است (ظاهریه، ۱۴۶).

همچنین کتابی با عنوان *الضعفاء والکذابین والمتروکین* وجود دارد که پاسخ پرسشهایی است از ابوزرعه و ابوحاتم رازی دربارهٔ راویان ضعیف و کذاب و متروک که ابوعثمان سعیدبن عمار بردعی آن را گرد آورده است (کوپریلی، ۴۲/۱-۴۳).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تقدمة الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ همو، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن قولویه، جعفربن محمد، *کامل الزیارات*، نجف، ۱۳۵۶ ق؛ ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *الانساب المتفقة*، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۷ م؛ همو، *الجمع بین رجال الصحیحین*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *صحیح*، استانبول، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *معرفة علوم الحدیث*، مدینه، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش علی ابوزید و شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ کوپریلی، خطی؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۴۸؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، *بلدان*.

علی رفیعی

آبوحاتِمِ سِجِسْتانی، سهل بن‌محمد بن عثمان بن‌یزید جُشَمی (د ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م)، مقری و ادیب بصری. وی از سجستان (سیستان) بود و خود نیز به این نکته اشاره داشته است (ابن معتز، ۴۰۱)، اما برخی سجستانِ خاستگاه وی را یکی از قرای بصره پنداشته‌اند (نک‌: یاقوت، *بلدان*، ۱۹۲/۳). به هر روی گویا خاندان او در سجستان املاکی داشته‌اند که برای ابوحاتم به میراث مانده بود و او خود در کتاب *النخل* به این نکته اشاره دارد (نک‌: ص ۱۰۴، که به نظر می‌رسد سمنان در عبارت، تحریف سجستان باشد). دربارهٔ تاریخ وفات وی اقوال دیگری نیز غیر از آنچه ذکر شد، نقل کرده‌اند (نک‌: ابن خلکان، ۴۳۳/۲).

ابوحاتم در محیط علمی بصره پرورش یافت و در سالهای پایانی سدهٔ ۲ و آغاز سدهٔ ۳ ق از شیوخ بزرگ آن دیار دانش آموخت. به گفتهٔ فیروز آبادی وی ۱۰۰٬۰۰۰ دینار از پدر به ارث برد که همه را در طلب دانش هزینه کرد و به طالبان علم بخشید (ص ۹۴). از سفرهای ابوحاتم اطلاع چندانی در دست نیست، ولی بر اساس اطلاعات جغرافیایی دقیقی که ابوحاتم (همان، ۴۵) از شهرهای ایران به دست می‌دهد، چنین برمی‌آید که با اوضاع شهرهای یاد شده، ناآشنا نبوده است. گفته‌اند در تنها سفری که به بغداد داشت، در مجلسی که عوام و خواص در آن حاضر بودند، در پی سؤالی که مطرح گردید، درگیر مناقشه‌ای در تفسیر آیه‌ای از قرآن شد. او درگیرودار جدل، واژه‌هایی بر زبان راند که یکی از حاضران ناآگاه را این تصور پدید آمد که زندیقی سخن می‌گوید. به دنبال شکایت بردن آن مرد، مأموران حکومت وارد ماجرا شدند و پس از وقوف برکنه مطلب، ابوحاتم را به سبب طرح مسائل پیچیده در برابر عوام و ناآگاهان، مورد سرزنش قرار دادند و هواداران او نیز در مجلس تنبیه شدند. ابوحاتم از آن پس بغداد را جای درنگ ندید و با دلی آزرده، آن شهر را به قصد بصره ترک گفت (سیوطی، *بغیة*، ۶۰۶/۱).

مشهور آن است که ابوحاتم در اعتقادات، بر مذهب اصحاب حدیث بود، ولی در روایتی از گوینده‌ای ناشناس آمده است که وی به همراهی با اصحاب حدیث تظاهر می‌کرده و در نهان بر مذهب «اهل عدل» (اعتزال) بوده است (نک‌: ابوالطیب، ۸۱؛ سیوطی، *المزهر*، ۴۰۸/۲). در کتاب *الوصایای* ابوحاتم نکاتی به نظر می‌رسد که محتمل است ناشی از گرایش وی‌به اهل بیت (ع) بوده و ریشه در اعتقاد او داشته باشد. وی در بارهٔ خلفای اربعه به ترتیب بخشهایی را به وصایای

ابوبکر، عمر و علی (ع) اختصاص داده و به هر تقدیر از عثمان سخنی نرانده است (*المعمرون والوصایا*، ۱۴۸ـ۱۵۱). ابوحاتم در همین اثر، بخشی را نیز به ماجرای مفاخرهٔ امام حسن (ع) و معاویه اختصاص داده و پاسخی کوبنده از آن امام نقل کرده است (همان، ۱۵۳).

ابوحاتم به عنوان عالمی برجسته و پروردهٔ مکتب بصره، خود مایهٔ افتخار آن مکتب بود؛ بصریان او را استاد و شیخ خود می‌خواندند (زبیدی، ۱۰۱) وکتاب *القراءات* او را همچون کتابهای *الحیوان* جاحظ، *العین* خلیل بن احمد و *الکتاب* سیبویه، افتخار اهل بصره می‌دانستند (یغموری، ۲۲۵ـ۲۲۶). استادانش ابوزید انصاری، ریّاشی و یعقوب حضرمی‌نیز دانش او را بسیار می‌ستودند،تا آنجا که ابوزید اظهار می‌داشت: برشماست که پس از من نزد ابوحاتم علم اندوزید (نک: زبیدی، ۱۰۱، ۱۰۲؛ قفطی، ۶۰/۲).

وی با برخورداری از چنین پایگاه علمی به عنوان یک شخصیت پرنفوذ اجتماعی نیز شناخته می‌شد، چنانکه به هنگام ورود والی جدید بصره، در سالی که به غلط آن را ۲۷۶ ق ضبط کرده‌اند، او به عنوان «مقدم العلما»ی بصره نزد والی حضور یافته، شرکت کنندگان در جلسهٔ عمومی معارفه را تعیین نموده است (نک: یغموری، ۲۲۶؛ ابن خلکان، ۴۳۱/۲ـ۴۳۲).

هر چند ابوحاتم سیستان را هرگز ندیده،یا مدتی کوتاه در آن زیسته بود، ولی هم او نسبت به سیستان و هم سیستانیان نسبت به او رابطهٔ معنوی مستحکمی را احساس می‌کردند. همین رابطهٔ معنوی بود که یعقوب لیث صفار را برآن داشت تا در نامه‌ای به ابوحاتم برخی سؤالات نحوی را مطرح کرده، خواستار آن شود تا ابوحاتم آثار اخفش را برای او بفرستد. ابوحاتم نیز با واقف ساختن یعقوب بر پایگاه علمی اخفش، کتابی از او را برایش ارسال داشت (زبیدی، ۱۰۰). شاید هدف یعقوب لیث از این مکاتبه فراتر از فراهم آوردن کتب نحوی اخفش بود و از این راه می‌خواست با یک عالم و شخصیت برجستهٔ سیستانی دربیرون از مرزهای قلمرو حکومت خود ارتباط برقرار سازد. قرینه‌ای که این حدس را تأیید می‌کند، این است که بعد از درگذشت ابوحاتم، یعقوب کتابهای وی را از اهل بصره طلب کرد و بصریان با وجود حرص بر حفظ این کتب، چاره را در آن دیدند که خواستهٔ یعقوب را اجابت کنند و کتابهای ابوحاتم را به بهایی گزاف به فرمانروای سیستان واگذارند (نک: قفطی، ۶۴/۲). شاید همین رابطهٔ معنوی بین ایرانیان و ابوحاتم موجب شدکه قرائت مختار او تا قرنها در بخشهای مختلف ایران همچون سیستان، خراسان و بلاد جبل رواج یابد (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابوحاتم در بصره درگذشت و سلیمان بن جعفر بن سلیمان (زبیدی، ۱۰۳)، یا سلیمان بن قاسم (ابن ندیم، ۶۴) بر او نماز گزارد. ریاشی بر کنار خاک او اظهار داشت که همراه ابوحاتم، دانش بسیاری نیز به خاک سپرده شد (زبیدی، ۱۰۱).

ابوحاتم و قرائت: ابوحاتم در میان علومی که در آن روزگار در مکتب بصره تداول داشته، تخصص خود را بیش از همه در زمینهٔ علوم قرآنی می‌دانست (نک: یغموری، همانجا). بصریان نیز چنانکه گذشت، شاخص‌ترین جلوهٔ دانش ابوحاتم را کتاب *القراءات* او می‌دانستند. او نزد کسانی چون عبدالملک اصمعی، ایوب بن‌متوکل، اسماعیل بن ابی اویس و به ویژه یعقوب حضرمی، قارئ نامدار بصره و هشتمین از قراءعشر، قرائت‌رافراگرفت و خود به کسانی چون ابوبکر ابن درید، ابوسعید عسکری نقّاط، احمد بن حرب و احمد بن خلیل عنبری دانش‌آموخت (ابن جزری، ۳۲۰/۱). شایان ذکر است که در سدهٔ ۳ ق هر یک از قرائات هفتگانه بدون امتیاز خاصی در عرض دیگر قرائات بودند و مراکز مهم قرائت یعنی شهرهای مدینه، مکه، کوفه، بصره و شام هر یک قاریانی چند را در خود پرورانده بودند که از نظر تقدم و تأخر و میزان اعتبار علمی در مراتب مختلف قرار داشتند. در این میان ابوحاتم بیست و اندی قرائت رایج را در کتاب خود مورد توجه قرار داده، در برخورد با مکاتب کوفه و شام از قرائت متأخران کوفه چون حمزه و کسایی و قرائت برجسته‌ترین قاری شام، ابن عامر صرف نظر کرده و بدین ترتیب کم توجهی خویش را نسبت به این دو مکتب نشان داده است (نک: مکی، *الابانة*، ۲۶).

«اختیار» ابوحاتم از میان قرائات پیشینیان از نظر گرایش مکتبی، در زمرهٔ قرائات بصری به‌شمار می‌رفت (نک: اندرابی، گ ۹۳ ب). بررسی منقولات فراوان نحاس در *اعراب القرآن*، اندرابی در *الایضاح* و مکی در *الکشف* از قرائت ابوحاتم نشان می‌دهد که او در گزینش خود ملاکهایی را در مدنظر داشته است که در آن میان می‌توان برتوجه او به نظر غالب بین قاریان و انتخاب سازگارترین قرائت با قواعد و ظرایف زبان عربی تأکید کرد. همچنین در بارهٔ عامل زبان، او علاوه بر قواعد و قیاسات دستوری و کاربردهای لغوی، برروانی و شیوایی سخن نیز در گزینش قرائت خود تکیه داشته است. نیز برخی موارد همچون گرایش به غیر منصرف خواندن اسامی خاصی چون «عزیر»، «ثمود» و «زکریا» که انصراف آنها نزد نحویان و قاریان مورد اختلاف است (نحاس، ۳۷۲/۱، ۱۳۶/۲ـ۱۳۷؛ مکی، *الکشف*، ۳۰۶/۱)، از ویژگیهای «اختیار» اوست.

با توجه به آشنایی ابوحاتم به گویشهای مختلف عربی، در پاسخ به این پرسش کهن که حدیث «انزل القرآن علی سبعة احرف» چه مفهومی دارد، وی برآن است که سبعة احرف به مفهوم هفت گویش عربی است و قرآن به گویش قبایل قریش، هذیل، تمیم، ازد، ربیعه، هوازن و سعدبن بکر نازل شده است (ابوشامه، ۹۴). در اینجا شایان ذکر است که ابوحاتم چنانکه خود بیان داشته، به گویش قریش بیش از دیگر گویشهای قبایل عرب گرایش داشته است (همو، ۱۰۲).

اختیار ابوحاتم به عنوان یک قاری بصری، با اختیار معاصر کوفی وی، ابوعبید قاسم بن سلّام بسیار نزدیک شده و این قرابت به سبب نزدیک بودن روشهای آنان در گزینش بوده است. با اینکه در بسیاری از موارد اختلاف قاریان، می‌توان ابوحاتم را در کنار ابوعبید یافت

(برای نمونه، نک: نحاس، ۳۲۸/۱، ۶/۲، ۵۹، ۸۶)، ولی گویا ابوحاتم از مخالفت با اکثریت به اندازهٔ ابوعبید پرهیز نداشته است (نک: هد، ابوعبید قاسم بن سلام) و از این رو گاه برخی قرائات شاذ را به عنوان اختیار خود برگزیده است. گزینشهایی چون «تِسْعَةَ أَعْشَرَ» به جای «تسْعَةَعَشَرَ»، «ما أَشْهَدْ ناهُمْ» به جای «ما أَشْهَدْتُهُمْ»، «يَدْعوا» به جای «تَدْعوا» و «لاتَجْزِیُ» به جای «لاتَجْزِی» را از گزینشهای شاذّ ابوحاتم به شمار آورده‌اند (ابن خالویه، ۳، ۷۷، ۸۰، ۱۶۵). ضمناً مردود دانستن برخی آراء شیوخ قرائی خود و حتی «لحن» دانستن بعضی خوانده‌های آنان را می‌توان نشانی از جسارت وی در این علم دانست (نحاس، ۳۲۵/۱، ۱۴۲/۳، ۱۴۶).

علاوه بر مآخذ یاد شده، برخی از موارد قرائت ابوحاتم را می‌توان در آثاری چون *اعراب القرآن* (۱۷۳/۱، ۳۸۱، جم) منسوب به زجّاج، *المبسوط* ابن‌مهران (ص ۸۶، ۳۹۹)، *الخصائص* ابن‌جنی (۷۵/۱) و *حجة‌القراءات* ابن‌زنجله (ص ۲۵۲) نیز باز یافت.

اختیار ابوحاتم بیش از همه در مناطق مختلف ایران مورد استقبال قرار گرفت و از رواج برخوردار شد. به گزارش مقدسی (ص ۳۹۵) در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق این قرائت در بخشهایی از ایران رواج داشت و در *التدوین* رافعی نیز اسناد پراکنده‌ای از رواج آن در منطقه‌ای از ایران دیده می‌شود (نک: ۱۸۳/۲، ۲۴۳، ۱۴۸/۳، ۲۶۳، جم). شایان ذکر است که ابن‌مهران مقری نیشابوری در سدهٔ ۴ ق در کتاب *الغایة* خود که قرنها در سراسر ایران به عنوان متن درسی قرائت تدریس می‌شد، اختیار ابوحاتم را در کنار قرائات عشر قرار داد و منصوربن احمد عراقی شاگرد او نیز در کتاب *الاشارة* خود از استاد پیروی کرد (نک: هد، ابن‌مهران). به علاوه اندرابی مقری خراسانی نیز در کتاب *الایضاح* خود اختیار ابوحاتم را به سان یکی از قرائات معتبر در مدنظر داشته است (نک: گ ۹۳ ب، جم).

ابوحاتم افزون بر قرائت، در زمینهٔ مصاحف نیز آگاهی گسترده‌ای داشته است و بسیار صریح و مشخص اختلافات آنها را با ذکر مورد، بیان کرده است (ابن ابی‌داوود، ۵۷). همچنین در باب تنقیط مصاحف و مواضع نقطه‌گذاری دقت نظر نشان داده است (همو، ۱۶۲). گفتنی است که ابوحاتم در تمامی این موارد تألیفاتی نیز داشته است (نک: بخش آثار) که این نوشته‌ها در آثار بعدی مربوط به مصاحف چون *المصاحف* ابن ابی‌داوود سجستانی (ص ۵۷، ۱۲۹، ۱۶۲)، *مقدمات علم القرآن* از محمدبن بحر رُهنی (ص ۴۹) و بخش مربوط از *الایضاح* اندرابی (گ ۲۸ الف، جم) مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

ابوحاتم و ادب: ابوحاتم، همواره به دانش وسیع در لغت و دیگر فنون ادبی ستوده شده است (نک: ابوالطیب، ۸۰؛ سیرافی، ۹۳-۹۴). در روزگار او دو مکتب بزرگ ادبی بصره و کوفه به اوج شکوفایی خود رسیده بود و علمای بزرگی در هر دو مکتب پرورده شده بودند. ابوحاتم در چنین روزگاری در بصره نزد استادان سرشناسی چون عبدالملک اصمعی، اخفش اوسط، ابوزید انصاری، محمدبن سلام جمحی، ابوعبیده معمربن مثنی، ابوعامر عقدی، ابوعبدالرحمن مقری، ابوجابر ازدی و بسیاری دیگر به فراگیری ادب پرداخت (ابن ابی‌حاتم، ۲(۱)/۲۰۴؛ سیرافی، ۹۳؛ سمعانی، ۸۶/۷؛ سیوطی، *المزهر*، ۴۰۵/۲). او که مدرس مسجد جامع بصره بود (یغموری، ۲۲۵)، شاگردان برجسته‌ای چون ابوبکر ابن‌درید، ابوالعباس مبرد، ابن قتیبهٔ دینوری و ابوعروبهٔ حرّانی را تربیت کرد (ابن‌درید، جمهرة، ۵۶/۱؛ ابن قتیبه، عیون، ۴۳/۱؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۶۵/۱۱؛ سمعانی، همانجا).

وی در آغاز به آموختن نحو پرداخت و *الکتاب* سیبویه را دو بار نزد اخفش خواند (سیرافی، همانجا)، ولی هرگز آن اندازه در نحو چیره‌دست نشد که توان همسنگی با نحویانی چون مازنی را داشته باشد (نک: همو، ۹۳ - ۹۴)، تا جایی که حتی سیوطی (بغیة، همانجا) معتقد است، پس از مدتی دوری از نحو و گرایش به لغت، نحو را فراموش کرد. برخلاف نحو، ابوحاتم در لغت، یکی از پیشوایان است. او که در طبقهٔ سوم عالمان لغت قرار دارد (ازهری، ۲۲/۱)، طبعاً از آموزشهای استادان خود همچون اصمعی و ابوزید انصاری بهرهٔ فراوانی گرفته است (ابن‌قتیبه، معانی، ۱۱۷۴/۲، عیون، ۱۲/۱، جم)، اما نقش او در تنظیم و گردآوری این آموخته‌ها در آثارش چون کتاب *الاضداد*، جایگاه والای او را در لغت نشان می‌دهد. روایات ابوحاتم در آثار مدون علم لغت چون جمهرهٔ ابن‌درید به وفور یافت می‌شود و بسیار حائز اهمیت است. میزان بهره‌گیری ابن‌درید از استاد تا حدی است که او را پیرو ابوحاتم می‌خواندند (سیرافی، ۹۶). آراء لغوی ابوحاتم گاه حتی مورد توجه محدثانی چون ابوداوود سجستانی در تفسیر احادیث قرار گرفته است (ابوداوود، ۱۰۶/۲).

با نگاهی گذرا و مقایسه‌ای به مجموعهٔ *ثلاثة کتب فی الاضداد* که هافنر در آن، ۳ اثر اصمعی، ابوحاتم و ابن‌سکیت را در موضوع اضداد به چاپ رسانیده است، می‌توان به مقام وی در لغت پی برد. از این ۳ کتاب، اثر منتسب به ابن سکیت تقریباً رونوشتی از کتاب اصمعی است (برای نمونه، نک: اصمعی، ۵، ۷، ۸، جم؛ قس: ابن‌سکیت، ۱۶۳ - ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، جم). اما ابوحاتم که همچون استاد خود اصمعی از ابوعبیده روایت می‌کند (مثلاً نک: اصمعی، ۷، ۱۱، ۱۸، جم؛ قس: ابوحاتم، «الاضداد»، ۸۴، ۸۵، ۸۶، جم)، توانسته است نوشتهٔ خود را در ردیف نوشتهٔ استاد جای بدهد. ابوحاتم به عنوان یک لغوی به اشتقاق واژه‌ها (ابن‌درید، *الاشتقاق*، ۱۸۴)، زبان عامیانه و گویشهای مختلف عربی (ابوحاتم، همان، ۱۲۶؛ جوالیقی، ۱۵۳، ۱۷۰؛ ابن‌عبدربه، ۴۱۹/۳) توجه داشته است.

از وجوه قابل توجه در دانش ابوحاتم، آشنایی او به زبان فارسی است و جوالیقی در غالب موارد مربوط به کلمات معرب فارسی از اطلاعات او سود برده است (ص ۳۸، ۱۲۰، ۱۴۷، جم). اگر چه در برخی موارد برداشتها و نظریات نادرست از یک کلمه یا ریشهٔ زبان شناختی آن در ارتباط با زبان فارسی، موجب داوری نابجا از سوی وی شده است (همو، ۱۶۷)، اما در بسیاری موارد، الفاظ به کار رفته از

سوی ابوحاتم، از لحاظ مطالعهٔ تاریخی زبان فارسی در سدهٔ ۳ ق بسیار شایان توجه است. از این دست است به کار بردن افعالی چون «بِکَنْ» به معنای «احفر» و «زَنْدَه کِرد» به عنوان ریشه و اصل کلمهٔ «زِندیق» ــ که از دیدگاه علمی صحیح نیست ــ (همو، ۱۶۷، ۲۶۱) و کلمات کهن فارسی همچون «بهرامج»، «زرین درخت»، همچنین «شابانک» و «سیسنبر» (ابن‌درید، جمهرة، ۵۷/۱، ۱۹۸، ۳۳۸). در این میان گاه با مواردی برخورد می‌شود که ابوحاتم ساخت فارسی را با عربی قیاس کرده است؛ برای مثال وی در نسبت به دارابجرد، «دَراوَردی» را خطا دانسته، شکل «درابی» یا «جردی» را صحیح می‌داند (جوالیقی، ۱۵۴)، اما این اعتقاد وی که احتمالاً برگرفته از قواعد صرف عربی در نسبت به اعلام مرکب است، نمی‌تواند در اعلام مرکب فارسی قاعده‌ای تلقی شود.

ابوحاتم به شیوهٔ معمول سده‌های نخست اسلامی، در نوشته‌های لغوی خود، اطلاعات جغرافیایی، مطالبی دربارهٔ گیاهان و جانوران و نیز اوضاع جوی به دست داده است. سزگین در قسم گیاه‌شناسی و علوم جوی از اثر خود، او را به عنوان مؤلفی در این رشته‌ها یاد کرده است (نک: GAS, IV/336, VII/348). مثلاً یکی از مهم‌ترین جوانب کتاب *النخل* (نک: بخش آثار) پرداختن به جغرافیای طبیعی است. ابوحاتم در این اثر خود، ضمن بحث لغوی در باب گیاهان، به پوشش گیاهی مناطق مختلف می‌پردازد. از نکات شایان توجه در کتاب *النخل* نقل وی از اصمعی است که زمین را به ۴ بخش: سودان، روم، فارس و عرب تقسیم کرده است که با توجه به تقسیم سنتی زمین به ۷ اقلیم، تقسیمی خاص و غریب به نظر می‌رسد (ص ۴۲). همچنین بسیاری از نویسندگان به ویژه در جغرافیای «بلدان» و حتی در وجه نامگذاری و ریشه‌یابی نامهای جغرافیایی از اطلاعات ابوحاتم در سطحی گسترده بهره برده‌اند (ابن‌فقیه، ۱۶۲؛ جوالیقی، ۱۴۷؛ ابوعبیدبکری، معجم، ۱۸۷/۱، ۱۹۸، ۲۶۲، ۳۹۷/۲، جم؛ کراچکوفسکی، IV/278).

ابوحاتم شعر نیز می‌سروده است و اگر چه به عنوان شاعری برجسته شناخته نمی‌شد، اما برخی، سروده‌های وی را ستوده‌اند (ابن‌خلکان، ۴۳۱/۲). اشعار او به صورت پراکنده در کتابهای ادبی گوناگون آورده شده‌اند (مثلاً شعر او در تمجید از شاگردش مبرد، نک: سیرافی، ۹۵ ـ ۹۶؛ ابن‌خلکان، همانجا). باخرزی ۳ بیت از اشعار شخصی به نام ابوحاتم سجزی آورده است (۱۴۸۶/۳) که احتمالاً کسی جز ابوحاتم سجستانی نیست. گفتنی است که در منابع، حکایاتی مبنی بر گفت و شنود یا نامه‌نگاری میان ابوحاتم و برخی ادیبان چون ابوالعتاهیه (د ۲۱۰ ق)، توّزی (د ۲۳۳ ق) و جاحظ (د ۲۵۵ ق) دیده می‌شود (زجاجی، ۷۵؛ ابوالفرج، ۱۵۷/۳؛ ابن‌عبدربه، ۲۴۳/۴).

ابوحاتم و اخبار پیشینیان: ابوحاتم همچون یک «اخباری»، به داستانها و حکایات پیشینیان توجه ویژه‌ای داشته و در این باره آثاری چون کتاب *المعمرون* و کتاب *الوصایا* را به رشتهٔ تحریر آورده است (نک: بخش آثار). در نگاهی به عناوین آثار ابوحاتم، این دو اثر را کاملاً متفاوت با دیگر آثار او می‌یابیم. در *المعمرون* به شرح احوال حدود ۱۰۰ نفر از کسانی که عمری دراز یافته‌اند، می‌پردازد و آنان را بر ۳ دسته تقسیم می‌کند: گروهی که اسلام را درک نکرده‌اند، گروهی که بخشی از عمر خود را در جاهلیت و بخشی را در زمان اسلام گذرانده‌اند و گروه سوم که در دوره اسلام زندگی می‌کرده‌اند. در مجموع باید گفت هدف ابوحاتم علاوه بر ذکر روایات و اخبار گذشتگان، آن بوده که معمرینی را ذکر نماید که شعر یا مثل و یا سخنی حکمت‌آمیز از آنان روایت شده و به ابوحاتم رسیده و بدین ترتیب می‌بینیم که نام برخی از معمرین در کتابش نیامده است (نک: عامر، «ن-س»).

در *الوصایا* هم به ذکر وصیت اشخاصی می‌پردازد که نام برخی را در *المعمرون* آورده است. در قیاس این دو اثر باید گفت کتاب *الوصایا* به هیچ روی تازگی موضوع *المعمرون* را ندارد، اما این نکته از ارزش کتاب او نمی‌کاهد. گلدسیهر در مقدمهٔ کتاب *المعمرون* کوشیده است مطالب کتاب را ریشه‌یابی کند و در این راه به مقایسهٔ برخی داستانهای یهود با مندرجات *المعمرون* پرداخته است. وی علاوه بر جنبه‌های اسطوره‌ای، سفید پوشیدن به وقت عزا را که ابوحاتم از آن یاد می‌کند، با سفیدپوشی سواران یهود در اسپانیا مقایسه کرده است (ص 44,45). به هر روی این اثر که از نخستین و مهم‌ترین کتابها در این باره است، بسیار مورد استفادهٔ نویسندگان دیگر قرار گرفته و نقل مطالب آن در آثار مؤلفان بعدی به چشم می‌خورد، از آن جمله‌اند: سید مرتضی در *امالی* (۲۳۲/۲)، طوسی در *الغیبة* (ص ۱۱۹)، کراجکی در *کنزالفوائد* (۱۲۲/۲-۱۲۳)، ابن حجر در *الاصابة* (۴۶۸/۲، ۵۳۸/۳)، مجلسی در *بحارالانوار* (۲۶۷/۵۱، ۲۷۱) و دیگران. این بهره‌گیری گاه با ذکر نام مؤلف کتاب و گاه بدون تصریح به منبع نقل صورت گرفته است. نکتهٔ شایان توجه، قرار گرفتن *الوصایا* در کنار *المعمرون* است. سیدمرتضی و طوسی به عنوان دو تن از نخستین استفاده کنندگان از کتاب *المعمرون* ابوحاتم، در برخی موارد از مطالب کتاب *الوصایا* نیز بهره جسته‌اند؛ برای مثال سرگذشت حارث بن کعب معمر را، سیدمرتضی (۲۳۲/۱-۲۳۳) و طوسی (ص ۱۲۲)، از کتاب *الوصایا* برگرفته‌اند (قس: ابوحاتم، *المعمرون و الوصایا*، ۱۲۳-۱۲۵) و نقلهای آن دو (نک: سیدمرتضی، ۲۳۸/۱؛ طوسی، ۱۲۰-۱۲۱)، در مورد زهیربن جناب نیز تلفیقی از نوشته‌های ابوحاتم در *المعمرون و الوصایاست* (قس: ابوحاتم، همان، ۳۱، ۱۲۹). احتمالاً در نسخهٔ مورد استفادهٔ سیدمرتضی و طوسی همچون برخی نسخ حاضر، کتاب *الوصایا* با *المعمرون* همراه بوده است؛ به هر روی چنین می‌نماید که طوسی، مستقیماً از کتاب ابوحاتم بهره برده و این امر از تفاوت آن دو در نقل دریافت می‌گردد (برای نمونه، نک: سیدمرتضی، ۲۳۶/۱؛ طوسی، ۱۲۱؛ قس: ابوحاتم، همان، ۲۵-۲۶).

ابوحاتم به علم حدیث نیز آشنا بوده و از کسانی چون محمدبن عبیدالله عتبی، وهب بن جریر بن حازم و یزیدبن هارون حدیث شنیده

است و محدثانی مانند ابن خزیمه، ابوبکر بزّار، ابوبشر دولابی، ابن صاعد و ابوروق هِزّانی از او استماع نمودند (ذهبی، ۲۶۹/۱۲؛ ابن‌حجر، *تهذیب*، ۲۵۷/۴). ابن حبان او را در زمرهٔ ثقات آورده است (۲۹۳/۸).

آثار: بخش عمدهٔ آثار ابوحاتم از بین رفته، یا هنوز به دست نیامده است، ولی به هر صورت آثار او تا چندین سدهٔ بعد از او رواج داشته و حتی در فهارس مغرب همچون *فهرسهٔ* ابن خیر اشبیلی می‌توان روایت آنها را مشاهده کرد (نک‍: ص ۳۴۸).

الف ـ چاپی: ۱. *الاضداد*، که همراه با دو اثر دیگر در همین زمینه توسط هافنر و با مقدمهٔ انطون صالحانی یسوعی با عنوان *ثلاثة کتب فی الاضداد* در بیروت (۱۹۱۲م) به چاپ رسیده است (نک‍: سطور پیشین)؛ ۲. *التذکیر و التأنیث*، که تألیف آن پیش از ۲۳۳ ق صورت پذیرفته است، چرا که در مجلسی با حضور اخفش و توزی از این کتاب سخن به میان می‌آید و توزی پرسشی از ابوحاتم می‌کند (زجاجی، همانجا). این کتاب را ابراهیم سامرائی در مجلهٔ *رسالة‌الاسلام* در بغداد، ۱۹۶۹م منتشر کرده است (نیز نک‍: *المورد*، ۵(۱)/۲۵۱)؛ ۳. *فَعَلْتُ وأَفْعَلْتُ*، که به کوشش خلیل ابراهیم عطیه در بصره (۱۹۷۹م) چاپ شده است؛ ۴. *المعمرون*، که به کوشش گلدسیهر همراه با مقدمه و تعلیقات در لیدن ۱۸۹۹ م در «مقالاتی دربارهٔ زبانشناسی عربی» منتشر شده و بار دیگر در مصر (۱۹۰۵م) به چاپ رسیده است. در ۱۹۶۱م عبدالمنعم عامر این اثر را همراه با کتاب *الوصایا* در قاهره به چاپ رسانیده است. دو کتاب *المعمرون و الوصایا* را ابوروق هزانی روایت کرده است (نک‍: ابوحاتم، *المعمرون و الوصایا*، ۲۵، ۱۱۷)؛ ۵. *النخل*. این کتاب بارها در ایتالیا از جمله توسط لاگومینا[1] در دورهٔ چهارم مجلهٔ *آتی*[2] (۱۸۷۳م) منتشر شده و سپس ابراهیم سامرائی با فهارس و تعلیقات آن را در بیروت (۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م) به چاپ رسانیده است (GAS, IV/336)؛ ۶. *الوصایا* (نک‍: شم‍ ۴).

ب ـ خطی: ۱. *تفسیر غریب مافی کتاب سیبویه من الابنیة*. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های شهید علی و عارف حکمت موجود است (ششن، ۲۲۶؛ *مجلة معهد*، ۱۵۴/۱)؛ ۲. نقدی بر *مجاز القرآن* ابوعبیده معمر بن مثنی، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ صائب در آنکارا موجود است (GAS, IX/66).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱ ـ ۴. *الابل*؛ *الاتباع*؛ *اختلاف المصاحف*؛ *الادغام* (ابن ندیم، ۶۴)؛ ۵. *اعراب القرآن* (یاقوت، *ادبا*، ۲۶۵/۱۱)؛ ۶. *التشوق الی الاوطان* (ابن ندیم، همانجا)، که عنوان آن نشان از حس غربت مؤلف در بصره دارد؛ ۷. *الحشرات* (ابن ندیم، همانجا؛ ابن خیر، ۳۶۱)؛ ۸ ـ ۹. *الخصب والقحط*؛ خلق الانسان (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۰. *الطیر*، که نسخه‌ای از آن را دمیری در اختیار داشته و در اثر خود از آن سود برده است (ابن‌ندیم؛ ابن خیر، همانجاها؛ دمیری، ۴۲۱/۱)؛ ۱۱. *الفرق بین الآدمیین وبین کل ذی‌روح* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۲. *القراءات*. این همان کتابی است که بصریان بدان فخر داشته‌اند و پیش‌تر بدان اشاره شد و ابن جزری آن را نخستین اثر در علم قرائت دانسته است (ازهری، ۲۲/۱؛ ابن جزری، ۳۲۰/۱)؛ ۱۳. *کتاب فی اصلاح المزال والمفسد*، که احتمال می‌رود قفطی آن را دیده باشد (قفطی، ۶۳/۲)؛ ۱۴. *لحن العامة*. این کتاب را ابوعبید بکری در اختیار داشته و حتی استفاده‌های جغرافیایی از آن کرده است (ابوعبید، همان، ۳۵۹/۲، ۱۲۶۵/۴) و ابن خیر اشبیلی (همانجا) نیز از این کتاب روایت کرده است؛ ۱۵. *اللیل والنهار*. گویا این کتاب را سیوطی در اختیار داشته است (نک‍: سیوطی، *المزهر*، ۳۳۰/۲، ۳۴۸، ۵۳۰)؛ ۱۶. *المقصور والممدود*، که مورد استفادهٔ بطلیوسی (ص ۲۷۹) بوده است؛ ۱۷ *النوادر* (ابوعبید بکری، *التنبیه*، ۶۱)؛ ۱۸. *الوحوش*، که ابن خیر آن را به روایت ابن درید در اختیار داشته است (ابن خیر، همانجا)؛ ۱۹. *الهجاء*، در علم مصاحف (ابن ندیم، همانجا)؛ شایان ذکر است که ابوحاتم راوی کتاب *الخیل* ابوعبیده معمربن مثنی، استاد خود نیز بوده است (ابوعبیده، ۱).

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی‌داوود سجستانی، عبدالله بن سلیمان، *المصاحف*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *تهذیب‌التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن‌خالویه، حسین بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن درید، محمدبن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸م؛ همو، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق؛ ابن زنجله، عبدالرحمن بن محمد، *حجة‌القراءات*، به کوشش سعید افغانی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌سکیت، یعقوب بن اسحاق، «الاضداد»، ضمن *ثلاثة کتب فی الاضداد*، به کوشش هافنر، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌فقیه همدانی، احمدبن محمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ ق/۱۹۲۵م؛ همو، *المعانی الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹م؛ ابن معتز، عبدالله بن محمد، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزهٔ حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوحاتم سجستانی، سهل‌بن محمد، «الاضداد»، ضمن *ثلاثة کتب فی الاضداد* (نک‍: هم، ابن سکیت)؛ همو، *المعمرون والوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۸م؛ همو، *النخل*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاءالسنة النبویة؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *المرشد الوجیز*، به کوشش طیار آلتی قولاج، آنکارا، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ ابوالطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *التنبیه*، به کوشش انطون صالحانی یسوعی، بیروت، ۱۹۲۱م؛ همو، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ ابوعبیده، معمر بن مثنی، *الخیل*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴

1. Lagumina 2. *Atti.*

ق /۱۹۶۴م؛ اصمعی، عبدالملک، «الاضداد»، ضمن *ثلاثة کتب فی الاضداد* (نک‌: همـ، ابن سکیت)؛ *اعراب القرآن*، منسوب به زجاج، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *الایضاح*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۲ ق /۱۹۷۲م؛ بطلیوسی، عبدالله بن محمد، *الاقتضاب*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ جوالیقی، موهوب بن احمد، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۰ ق /۱۹۴۲م؛ دمیری، محمد ابن‌موسی، *حیاة الحیوان*، قاهره، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ رهنی، محمدبن بحر، *مقدمات علم القرآن*، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات‌النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق /۱۹۵۴م؛ زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق /۱۹۷۶م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق /۱۹۵۴م؛ سیرافی، حسن بن عبدالله، *اخبار النحویین البصریین*، بیروت، ۱۹۳۶م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۴م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ ق /۱۹۸۰م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الغیبة*، به کوشش علی احمد ناصح وعبادالله طهرانی، قم، ۱۴۱۱ ق ؛ عامر، عبدالمنعم، مقدمه بر *المعمرون والوصایا* (نک‌: همـ، ابوحاتم)؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة فی تاریخ ائمة اللغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق /۱۹۷۲م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق /۱۹۵۲م؛ کراجکی، محمدبن علی، *کنزالفوائد*، به کوشش عبدالله نعمة، قم، ۱۴۱۰ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۵م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مکی بن ابی‌طالب قیسی، *الابانة عن معانی القراءات*، به کوشش محیی‌الدین رمضان، بیروت، ۱۳۹۹ ق /۱۹۷۹م؛ همو، *الکشف عن وجوه القراءات السبع*، به کوشش محیی‌الدین رمضان، بیروت، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ *المورد*، بغداد، ۱۳۹۶ ق /۱۹۷۶م؛ نحاس، احمدبن محمد، *اعراب القرآن*، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس المختصر من المقتبس* محمدبن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۴م؛ نیز:

GAS; Goldziher, I., "Das Kitab al-Mu 'ammarin", *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leiden, 1899; Krachkovskii, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbrannye Sochineniya*, Moscow Leningrad, 1957.

فرامرز حاج منوچهری

آبوحاتِم مَلْزوزی، یعقوب بن لبیب (لبید، حبیب، تمیم: باسه، 115؛ ابن اثیر، ۵۹۸/۵؛ یعقوبی، ۳۸۶/۲) بن مرین (یا مدین) بن یطوفت، پیشوای اباضیان بربر طرابلس در میانهٔ سدهٔ ۲ ق / ۸ م. کنیهٔ او را ابوقادم نیز نوشته‌اند (نویری، ۷۹/۲۴؛ ابن خلدون، ۶ (۱) / ۲۲۶). به‌گفتهٔ ابن خلدون (همانجا)، ابوحاتم اصلاً از قبیلهٔ بربر ملزوزه از تیرهٔ مُغیله بود؛ در حالی که درجینی (۳۶/۱)، ملزوزه را از تیرهٔ هواره دانسته است.

برخی از منابع سدهٔ ۳ ق/ ۹م او را مولای کِنده و منسوب به آن قبیله یعنی کِندی خوانده‌اند (بلاذری، ۲۳۳؛ یعقوبی، همانجا). اینکه بلاذری (همانجا) او را سَدَّراتی خوانده، گویا ناشی از خلط او با عاصم سدراتی، پیشوای دیگر اباضیان طرابلس بوده است (باسه، 116). آگاهی ما از زندگی ابوحاتم غالباً محدود است به‌دوران فعالیت سیاسی و شورش او طی سالهای ۱۵۴ و ۱۵۵ ق، اما دربارهٔ اینکه پیش از آن در دوران امامت ابوالخطاب معافری اباضی (۱۴۰ ـ ۱۴۴ ق) از اتباع او بوده و پس از شکست ابوالخطاب، در رهبری اباضیان و پناه جستن به‌دژها و استحکامات طرابلس چه نقشی داشته (درجینی، ۳۵/۱؛ شماخی، ۱۲۱/۱)، نمی‌توان با اطمینان اظهارنظر کرد.

ابن اشعث امیر عباسی افریقیه (تونس)، در ۱۴۶ ق، مدتی پس از درهم شکستن ابوالخطاب اباضی، آن دیار را ترک کرد (نک‌: ابن اثیر، ۳۱۷/۵ ـ ۳۱۸؛ قس: بلاذری، همانجا) و از آن پس تا ۱۵۱ ق افریقیه به‌دست امیران نیمه مستقل اداره می‌شد و ثبات چندانی نداشت (یعقوبی، همانجا). این فاصلهٔ ۵ ساله می‌توانست فرصت مناسبی برای تجدید سازمان اباضیان باشد. در صفر ۱۵۱ عمربن حفص از آل مهلب (هـ م) و مشهور به‌هزار مرد، از سوی منصور عباسی به‌ولایت افریقیه منصوب شد و کوشید تا قدرت سیاسی عباسیان را در منطقه تثبیت کند و توسعه دهد. از این رو، گذشته از جلب نظر و پشتیبانی بزرگان قیروان، به‌فتوحاتی نایل آمد و شهر عباسیه را بنیان نهاد (بلاذری، ۲۳۲، ۲۳۳؛ ابن اثیر، ۵۹۸/۵). اما از آنجا که بربران از تسلط عباسیان خشنود نبودند، این اقدامات سلطه‌جویانهٔ عمربن حفص سبب شد که اباضیان و صُفریان بر ضد او با یکدیگر همداستان شوند. در این میان عمربن حفص به‌دستور خلیفه برای تجدید بنای شهر و باروی طُبنه که شهری مرزی بود، بدانجا رفت (یاقوت، ۵۱۵/۳؛ ابن اثیر، ۵۹۸/۵، ۵۹۹) و بربرهای اباضی طرابلس همراه با بربرهای افریقیه، به‌ابوحاتم پیوستند و چنانکه در منابع اباضی آمده، در رجب ۱۵۴ او را به‌امامت برداشتند و به‌وی لقب «امام الدفاع» دادند (درجینی، ۳۶/۱؛ شماخی، همانجا؛ بارونی، ۳۴؛ حارثی، ۲۳۸). ذکر تاریخ رجب ۱۴۵ در *تاریخ* ابوزکریا وَرْجلانی به‌جای رجب ۱۵۴، موجب شده تا برخی از متأخران با تکیه بر صحت این ضبط، امامت ابوحاتم را یک سال پس از کشته شدن ابوالخطاب بدانند. این نظر را باسه (همانجا) و در پی او موتیلینسکی (ص 5) ابراز داشتند، اما موتیلینسکی در مقالهٔ «ابوحاتم» (EI[1], I/92) سال ۱۵۴ ق/۷۷۱م را برای آغاز امامت ابوحاتم پذیرفت (رقم ۱۵۶ ق بی‌گمان ناشی از خطای نوشتاری است؛ قس: اشتروتمان، 266).

به‌هرحال پس از رسیدن ابوحاتم به‌امامت، جنیدبن یسار (بشّار یا سیّار) والی عمربن حفص بر طرابلس، بلافاصله سپاهی به‌جنگ ابوحاتم فرستاد، ولی شکست خورد و نیروی کمکی خالد بن یزید مهلّبی نیز کاری از پیش نبرد و طرابلس به‌دست ابوحاتم افتاد و جنید و خالد به‌طرف قابس گریختند (نویری، همانجا؛ قس: ابن اثیر، همانجا؛ درجینی، ۳۷/۱ ـ ۳۸). عمربن حفص لشکری دیگر به‌فرماندهی سلیمان بن عباد مهلّبی به‌قابس فرستاد. او نیز از ابوحاتم شکست خورد و به‌قیروان گریخت و قیروان به‌محاصرهٔ ابوحاتم در آمد (نویری ۸۰/۲۴؛ قس: ابن اثیر، ۵۹۹/۵). اینکه درجینی (۳۶/۱) مدت درنگ او را در طرابلس ۴ سال دانسته است، نمی‌تواند پذیرفته باشد. همچنین

گزارش منابع اباضی مبنی بر آنکه ابوحاتم مدتی برای عبدالرحمن بن رستم زکات می‌فرستاد (نک: درجینی، همانجا)، با توجه به‌اینکه امامت رسمی ابن رستم مربوط به‌سالها بعد بوده است، نمی‌تواند، چنانکه لویتسکی[1] درمقالۀ«اباضیه»نتیجه گرفته (EI², III/654)، دلیل قطعی بر تفوق ابن رستم بر او باشد.

ابوحاتم در پی پیروزی در قیروان، همراه دیگر مخالفان عباسیان، چون عبدالرّحمن بن رستم امام اباضی تاهرت و نیز ابوقرّۀ صُفری امام صفریان مغرب، روی به‌طبنه آورد و عمربن حفص را در آنجا به محاصره گرفت. عمربن حفص با پراکندن مال، برادر ابوقره را از پیکار باز داشت و اباضیان پس از جنگی نافرجام طبنه را رها کردند. ابن رستم به‌تاهرت بازگشت و ابوحاتم نیز به‌قیروان رفت و مجدداً آنجا را محاصره کرد. عمربن حفص چند ماه بعد به‌مقابله آمد؛ در پی مدتی نبرد، سرانجام در نیمۀ ذیحجّۀ ۱۵۴ (قس: یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۴۲/۸) عمر کشته شد و قیروان به‌تصرف ابوحاتم درآمد (بلاذری، ۲۳۳؛ طبری، همانجا؛ درجینی، ۳۸/۱؛ ابن عذاری، ۷۵/۱ ـ ۷۷؛ نویری، ۸۱/۲۴ ـ ۸۴).

خلیفه پیش از کشته شدن عمر، یکی دیگر از مهلبیان به‌نام یزید بن حاتم را با سپاه به‌مدد عمر فرستاد و وی پس از کشته شدن عمر و سقوط قیروان به‌افریقیه رسید (ابن اثیر، ۶۰۰/۵). ابوحاتم پس از دو ماه درنگ در قیروان به‌مقابلۀ یزید شتافت. در ربیع‌الاول ۱۵۵ در حوالی طرابلس (منطقۀ جبل نفوسه) جنگ درگرفت و ابوحاتم به‌قتل رسید و بسیاری از یارانش قتل‌عام شدند (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۶/۸؛ ابن اثیر، ۶۰۱/۵؛ نویری، ۸۵/۲۴؛ ابن خلدون، ۴۱۴/۴). اما بر اساس منابع اباضی، ابوحاتم پس از تصرف قیروان بی‌درنگ به‌طرابلس بازگشت و آنجا را به‌عنوان پایتخت خود برگزید. منابع مذکور در همین تاریخ از یک پیکار سخت میان ابوحاتم با لشکر خلیفه در مرز مصر و طرابلس در محلی به‌نام مَغْمَداس خبر داده‌اند که به‌پیروزی ابوحاتم انجامید و گویا این نبرد پیش از جنگ با یزیدبن حاتم اتفاق افتاده بوده است (نک: درجینی، ۳۸/۱ ـ ۳۹؛ شماخی، ۱۲۲/۱ ـ ۱۲۳؛ EI²).

در منابع متقدم اباضی برای مدفن او کراماتی قائل شده‌اند (نک: درجینی، ۴۰/۱؛ شماخی، ۱۲۴/۱) و به‌گفتۀ بارونی (همانجا) مدفن او هنوز زیارتگاه اباضیان است (برای مناقشه‌ای دربارۀ این مسأله بین زاوی و معمر، نک: معمر، ۶۷/۱ ـ ۷۴). در همین منابع بر دانش و گذشت ابوحاتم نیز تکیه شده است (درجینی، ۳۷/۱ ـ ۳۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عذاری مراکشی، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش کولان و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸ م؛ بارونی، سلیمان، *مختصر تاریخ الاباضیة*، تونس، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ حارثی، سالم بن حمد، *العقود الفضیة*، عمان، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ درجینی، احمدبن سعید، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به‌کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ شماخی، احمدبن سعید، *السیر*، به‌کوشش احمد سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ طبری، *تاریخ*؛ معمر، علی یحیی، *الاباضیة فی موکب التاریخ*، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به‌کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز:

Basset, R., "Les Sanctuaires du Djebel Nefousa", JA, Paris, 1899, vol. XIX; EI¹; EI²; Motylinski, A. de C, introd. *Chronique d'Ibn Ṣaghir*, Paris, 1907; Strothmann, R., "Berber und Ibāḍiten", *Der Islam*, Berlin, 1928, vol. XVII.

بخش تاریخ

آبوالحارِث، لیث بن خالد بغدادی (د ۲۴۰ ق/ ۸۵۴ م)، یکی از دو راوی قرائت کسائی از قراء سبع. برخی از اهل قرائت چون احمدبن حسن بطّی، احمدبن نصر شذائی و اهوازی وی را با محدث معاصرش ابوبکر لیث بن خالد مروزی که از شاگردان مالک بوده، خلط کرده‌اند (نک: خطیب، شرف، ۶۹؛ ذهبی، *معرفة*، ۱۷۳/۱؛ ابن جزری، *غایة*، ۳۴/۲). از جزئیات زندگی او اطلاعی در دست نیست، حتی تاریخ وفات او را تنها در منابع متأخر چون آثار ذهبی (همانجا، قس: *العبر*، ۳۴۱/۱) و ابن جزری (همانجا، *النشر*، ۱۷۲/۱) می‌توان یافت.

استاد اصلی او کسائی است وابوالحارث قرائت را به طریق عرض از او فرا گرفت، اما از برخی استادان دیگر چون یحیی بن مبارک یزیدی از قراء چهاردهگانه و حمزة بن قاسم احول نیز بهره برد (ذهبی، *معرفة*، همانجا؛ ابن جزری، همانجا). گفتنی است که در میان شاگردان کسائی تنها روایت او و ابوحفص دوری به عنوان دو روایت اصلی تداول یافت (همو، *النشر*، ۱۶۷/۱ ـ ۱۷۲) و حتی روایت وی بر همتایش دوری نیز در رواج غلبه یافت،تا آنجا که ابن جزری در *النشر* (همانجا) روایت ابوالحارث را از ۴۰ طریق و روایت دوری را از ۲۴ طریق گرد آورده است. شاید از مهم‌ترین عواملی که موجب شد تا روایت ابوالحارث، روایت دیگر شاگردان کسائی چون ابوعبید، نصیربن یوسف واحمدبن جبیر انطاکی را که در برهه‌ای از زمان رواج داشته و حتی گاه مهم‌تر از روایت ابوالحارث تلقی می‌شده، تحت الشعاع قرار دهد، این بود که وی برخلاف جمعی از آنان از اعمال نظر شخصی و مخالفت با کسائی خودداری می‌ورزید (ابن مجاهد، ۹۸؛ ابن مهران، ۶۹ـ۷۶؛ ابن ندیم، ۳۲؛ اندرابی، ۱۲۰ـ۱۲۹).

همین خصیصه که ظاهراً بین ابوالحارث و دوری مشترک بود، باعث شد تا اختلاف بین این دو در نقل از کسائی به چند مورد معدود منحصر گردد. موارد جدی اختلاف عمدتاً در مسائل تجویدی است، نظیر اختلاف در چند مورد اماله که ابوالحارث در آنها به عدم اماله گراییده است (نک: ابن مجاهد، ۱۴۳، ۱۴۸؛ ابن مهران، ۱۱۲، ۱۱۵؛ ابوعمرو دانی، ۵۱ـ ۵۲). تنها در مورد امکان ادغام لام ساکن شده بر اثر جزم در حرف ذال، مانند «مَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ» (بقره/ ۲/ ۲۳۱)، ابوالحارث ادغام را برگزیده است (ابن مجاهد، ۱۲۳؛ ابن مهران، ۹۷). در شواذ قرائات نیز یک مورد دیده می‌شود که ابوالحارث

1. T. Lewicki

برخلاف دوری اماله را ترجیح داده است (نک: ابن خالویه، ۱۳۷). اما چند مورد اختلاف نقل شده در مسائل غیرتجویدی را، نظیر اختلاف در حرکت میم «یَطْمِثْهُنَّ» در دو آیهٔ (رحمن /۵۵/ ۵۶، ۷۴) به ضمه یا کسره، نمی‌توان جدی تلقی کرد، زیرا در همهٔ موارد قول به تخییر از شخص کسائی نقل شده است (ابن مجاهد، ۶۲۱، ۶۴۴، ۶۷۱؛ ابن مهران، ۴۲۴ـ ۴۲۵، ۴۴۱، ۴۶۰؛ ابوعمرودانی، ۲۰۷؛ ابن جزری، همان، ۲/۲۱۷، ۳۸۱ـ ۳۸۲، ۳۹۷ـ ۳۹۸).

مهم‌ترین شاگرد ابوالحارث که قرائت کسائی از طریق او به ابن مجاهد، ابوبکر ابن کامل، احمدبن حسن بطی و دیگران رسیده، محمدبن یحیی کسائی صغیر است (ابن مجاهد، ۹۸؛ ابن مهران، ۷۱ـ ۷۲؛ اندرابی، ۱۲۲ـ ۱۲۳؛ ابوعمرودانی، ۱۶؛ ابن جزری، همان، ۱/۱۶۷ ـ ۱۶۸). شاگرد دیگر وی سلمة بن عاصم بغدادی است که روایت ابوالحارث را به ثعلب و محمدبن فرج غسانی انتقال داده است (ابن مجاهد، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۱/۱۶۹ ـ ۱۷۰). فضل بن شاذان رازی و یعقوب بن احمد ترکمانی نیز در قرائت از او بهره گرفته‌اند (همو، *غایة*، ۲/۳۴).

ابوالحارث به گونهٔ محدودی به حدیث نیز پرداخته است. او از استادش یزیدی حدیث شنیده و شاگردش کسائی صغیر در حدیث نیز از او روایت کرده است (خطیب، *تاریخ*، ۱۳/۱۶، *شرف*، همانجا).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن مجاهد، احمدبن موسی، *السبعة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعمرودانی، عثمان‌بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتسل، استانبول، ۱۹۲۰ م؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمدسید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبوحارِثْ اَحْمَدبْنِ مُحَمَّد، نک: آل فریغون.

اَبوحارِثْ مُحَمَّدبْنِ اَحْمَد، نک: آل فریغون.

اَبو حامِدِ اِسْفَراینی، احمد بن محمد بن احمد (۳۴۴ـ ۴۰۶ ق/ ۹۵۵ ـ ۱۰۱۶ م)، فقیه بزرگ شافعی. چنانکه از منابع برمی‌آید، ابوحامد در اسفراین زاده شد و از نوجوانی نزد تنی چند از شیوخ آن شهر همچون ابراهیم بن محمد بن عبدک شعرانی دانش آموخت. در ۳۶۴ ق برای ادامهٔ تحصیل راهی بغداد شد و در آنجا نزد ابوالحسن بن مرزبان و عبدالعزیز دارکی به آموختن فقه شافعی پرداخت. وی همچنین از ابوالحسن دارقطنی، ابوبکر اسماعیلی و ابن عدی جرجانی حدیث فراگرفت (خطیب، ۴/۳۶۸ ـ ۳۶۹؛ نووی، ۱(۲)/۲۰۸ ـ ۲۱۰).

ابوحامد از ۳۷۰ ق در بغداد به تدریس پرداخت و تاپایان عمر به این کار اشتغال داشت (خطیب، همانجا؛ سمعانی، ۱/۲۲۶ ـ ۲۲۸). به گفتهٔ خطیب بغدادی که خود در مجلس وی حضور می‌یافته، بسیاری از دانشمندان سرشناس آن زمان در درس وی شرکت می‌جستند. از جملهٔ شاگردان و روایت کنندگان وی می‌توان از ابوالطیب طبری، ابوالحسن ماوردی، احمد بن محمد مَحاملی و حسن بن محمد خَلّال یاد کرد (۴/۳۶۹؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۲۷ ـ ۱۳۴). از برخی حکایات تاریخی چنین برمی‌آید که ابوحامد نزد سران حکومت حرمت بسیاری داشته است (نک: سبکی، ۴/۶۴؛ اسنوی، ۱/۵۸). وی در ۳۹۸ ق در جریان درگیریهای فرقه‌ای در بغداد مورد آزار قرار گرفت و به ناچار مدتی در محلهٔ دارقطنی اقامت کرد (ابن اثیر، ۹/۲۰۸) و چند سال بعد در بغداد درگذشت (خطیب، ۴/۳۷۰).

نووی (۱(۲)/۲۰۸) ابوحامد را پیشوای شافعیان عراق و شیخ المذهب خوانده و برخی او را مُجدِّد فقه شافعی در رأس سدهٔ ۴ ق شمرده‌اند (نک: ابن اثیر، مجدالدین، ۱۲/۲۲۲؛ نووی، ۱(۲)/۲۱۰). آراء وی در منابع فقه شافعی بسیار مورد توجه بوده (نک: همانجا) و سبکی پاره‌ای از آراءِ خاص او را گرد آورده است (۴/۶۸ ـ ۷۴؛ نیز نک: عبادی، ۱۰۷).

مهم‌ترین تألیف وی *التعلیقة الکبری* است که بسیار مفصل و از منابع اصلی مکتب فقهی شافعی عراق و گروهی از فقهای مکتب خراسان بوده است. ظاهراً نسخه‌های این کتاب اختلافاتی با یکدیگر داشته که نووی به گفتهٔ خود در *شرح المهذب* این اختلافات را بیان کرده است (همانجا؛ نک: سبکی، ۴/۶۸؛ اسنوی، همانجا) و سبکی و ابن صلاح در مواردی از *التعلیقة* نقل کرده‌اند (سبکی، ۴/۶۸ ـ ۷۲؛ ابن صلاح، *ادب المفتی*، ۱۰۸، *مقدمة*، ۶۶۰). همچنین سبکی کتابی از ابوحامد در اصول فقه، و کتاب منسوب به وی، *الرونق* را دیده بوده است (۴/۶۸) و ابن خلکان (۱/۷۳) کتابی دیگر با عنوان *البستان* به وی نسبت داده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اثیر، مجدالدین، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، *ادب المفتی و المستفتی*، به کوشش موفق عبدالله عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *مقدمة*، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ عبادی، محمد بن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة.

مهدی سلماسی

اَبوحامِدِ تُرْکه، نک: آل تُرکه.

اَبوحامِدِغَرْناطی، محمد بن سلیمان بن ربیع مازنی قیسی

(۴۷۳ ـ ۵۶۵ ق / ۱۰۸۰ ـ ۱۱۷۰ م)، جهانگرد و جغرافی‌نگار. کنیهٔ او را ابو عبدالله، ابوبکر و ابو محمد نیز گفته‌اند (ذهبی، ۳۹؛ صفدی، ۲۴۶/۳؛ فران، 17). برخی نام پدر وی را عبدالرحیم یا عبدالرحمن نوشته‌اند (ذهبی، فران، همانجاها؛ صفدی، ۲۴۵/۳؛ پالنثیا، ۳۱۲).

ابو حامد جهانگردی واقعی به شمار می‌رفت، ولی احساس خود را نه به صورت سفرنامه، بلکه بنا بر رسم کهن همراه با مطالبی پیرامون شگفتیها ارائه کرده است (کراچکوفسکی، IV/ 299). تمایلات و گرایشهای ابوحامد غرناطی را در درجهٔ نخست از نوشته‌های خود او می‌توان دریافت. وی در ۵۰۸ ق / ۱۱۱۴ م نخستین سفر خود را به مصر آغاز کرد و به اسکندریه رسید. در قاهره و اسکندریه به محضر دانشمندانی چون ابوعبدالله رازی، ابو صادق مرشد بن یحیی مدینی و دیگران راه یافت (مقری، ۲۳۵/۲) و سپس به میهن خود بازگشت، ولی مدتی دراز در آنجا نماند و در ۵۱۱ ق برای بار دوم سرزمین خود را ترک گفت و چنین به نظر می‌رسد که دیگر بازنگشت. این بار از طریق ساردنی و سیسیل به اسکندریه و سپس قاهره رفت. پیرامون تاریخ سفر ابوحامد غرناطی به بغداد و اقامت او در آن شهر اشکالی به نظر می‌رسد. کراچکوفسکی می‌نویسد: «در ۵۱۶ ق/ ۱۱۲۲ م او را در بغداد می‌یابیم. وی چهار سال در آن شهر به سر برد و از حمایت وزیر فرهنگ‌پرور مشهور، یحیی بن هبیره برخوردار شد و یکی از آثار خود را به وی تقدیم نمود» (همانجا). اشکال مزبور در آن است که عون‌الدین ابوالمظفر یحیی بن هبیره در ۵۱۶ ق سمت وزارت نداشته است. می‌دانیم که یحیی بن هبیره وزیر مقتفی و پسرش مستنجد، دو خلیفهٔ عباسی، بود. مقتفی در ۵۳۰ ق /۱۱۳۶ م و مستنجد در ۵۵۵ ق / ۱۱۶۱م به خلافت رسیدند (ابن اثیر، ۴۲/۱۱، ۲۵۶). یحیی بن هبیره که در خانواده‌ای برزگر تولد یافته بود، هنوز در ۵۱۶ ق سمت وزارت نداشت (ابن طقطقی، ۴۱۹ ـ ۴۲۵). ابن اثیر سال آغاز وزارت یحیی ابن‌هبیره را ۵۴۴ ق /۱۱۴۹ م نوشته است (۱۴۶/۱۱). ابو حامد در ۵۴۵ ق بار دیگر به بغداد رفته (GAL, S, I/878) و چه بسا در این سفر بوده که از حمایت وزیر نامبرده برخوردار شده است.

ابو حامد در ۵۲۴ ق/۱۱۳۰ م به ایران سفر کرد و از اردبیل دیدن نمود. سال بعد، از طریق دریای مازندران به مصب رود ولگا رسید. در ۵۳۰ ق در سرزمین بلغارهای کرانهٔ ولگا سکنیٰ گرفت و طی این مدت سه بار به دیار خوارزم سفر کرد. گمان می‌رود به سبب وجود ارتباط میان بلغار و بالکان وی به مجارستان رفته باشد (کراچکوفسکی، همانجا). ابو حامد سال ۵۴۵ ق را در مجارستان به سر برد. در آنجا خانه داشت و پسرش حامد با دو دختر مسلمان از اهالی محل ازدواج کرد و چنین به نظر می‌رسد که مدتی در آن سرزمین اقامت گزیده باشد (ابو حامد، ۱۹۵؛ کراچکوفسکی، IV/299-300). وی در ۵۵۵ ق، سال مرگ مقتفی خلیفهٔ عباسی، به بغداد بازگشت (حمیده، ۳۶۸). گمان بسیار می‌رود که در این دوران از حمایت یحیی بن هبیره بهره‌مند شده، کتاب *المُغرِب عن بعض عجائب المغرب* را به دستور او نوشته و به او تقدیم داشته باشد. وی در ۵۵۷ ق به موصل رفت و کتاب *تحفة الالباب* و *نخبة الاعجاب* را در موصل به درخواست حامی و مشوق خویش ابو حفص اردبیلی نوشت (GAL, S, I/783 - 784 ، 878). بروکلمان این شخص را اردبیلی دانسته، ولی گابریل فران (ص 284) او را ابو حفص (ابو جعفر) عمر بن محمد اربیلی معرفی کرده و کراچکوفسکی نیز او را اربیلی نوشته است (IV/300).

ابو حامد غرناطی چندین اثر به رشتهٔ تحریر کشیده است. *المغرب عن بعض عجائب المغرب*، *تحفة الالباب* و *نخبة الاعجاب* که بعضی نام آن را *نخبة الالباب* و *نخبة الاعجاب* نیز نوشته‌اند، *نخبة الاذهان فی عجائب البلدان*، *عجائب المخلوقات* و *تحفة الکبار فی اسفار البحار* از جملهٔ تألیفات اوست (حمیده، ۳۷۰). شهرت دو اثر نخستین از دیگر آثار وی بیشتر است. *تحفة الالباب* در میان آثار ابو حامد از همه مشهورتر است. این کتاب که دارای نسخ متعددی بوده، از طریق پژوهش و ترجمهٔ گابریل فران دانشمند فرانسوی شهرت یافته است. از مقدمهٔ کتاب می‌توان دریافت که این اثر در ۵۵۷ ق در موصل تألیف شده است. در کتاب از ابوحفص عمر بن محمد یاد شده، ولی ذکری از زادگاه او به میان نیامده است (ابو حامد، ۳۴ ـ ۳۵) و شاید همین امر سبب شده که بعضی او را از مردم اربیل و برخی از اهالی اردبیل بدانند. در *تحفة الالباب* و دیگر نوشته‌های ابو حامد اثر جغرافی‌نگاران متقدم را نیز می‌توان مشاهده کرد. بنابر نظر بارتولد، پس از سدهٔ ۱۰ م در زمینهٔ جغرافیای اسلامی آثاری به صورت تلفیقی با استفاده از نوشته‌های دیگران تدارک و تألیف می‌شد. اینگونه آثار در بخش غربی جهان اسلام نیز رواج داشت. وی در این زمینه از ابو حامد غرناطی یاد کرده است (I/80).

تحفة‌الالباب شامل چهار بخش است: بخش نخست پیرامون جهان و ساکنان آن است، بخش دوم شرح مؤلف دربارهٔ شگفتیهای سرزمینهای مختلف و بناهای عجیب آن است، بخش سوم شرحی است پیرامون دریاها و جانوران عجیب آن و اینکه در بعضی جزایر انواع گونه‌گون نفت و آتش وجود دارد و بخش چهارم شرحی دربارهٔ مقابر و گورهای مردگان و استخوانهای به گور خفتگان تا روز رستاخیز است (ابو حامد، ۳۶). مطالب ارائه شده در *تحفة‌الالباب* اندک و گاه نامنظم است. از متن کتاب به سهولت می‌توان دریافت که مؤلف تمایل بسیاری به نقل شگفتیها داشته است. بیان مطالب جاذب و هنرمندانه است. ابوحامد از کسانی که اخبار را در اختیار او گذارده‌اند، با دقت یاد کرده و در مواردی نیز به ذکر مشاهدات خود پرداخته است. گرچه وی در وسعت بخشیدن به اطلاعات خویش کوشش بسیار کرده، ولی بسیاری از مطالبی که به نقل از دیگران آورده است، به سبب علاقه و گرایش او به شگفتیها و نیز زودباوری وی، از اهمیت چندانی برخوردار نیست (کراچکوفسکی، IV/301). با این وصف کوشش وی برای کسب اطلاع از دیگران شایان توجه است. ابو حامد در ۵۱۲ ق، هنگامی که در مصر می‌زیست، با شخصی به نام شیخ ابوالعباس حجازی که ۴۰

سال از عمر خود را در چین و هند به سر برده بود، پیرامون شگفتیها و انواع جانوران آن سرزمینها به گفت‌وگو نشست (ص ۱۰۶). وی در بغداد به هنگام گفت‌وگو با ابوالقاسم بن حاکم صقلی (سیسیلی) که از شیوخ و زهاد مسلمان آن سرزمین بود، پیرامون مواد مذاب آتشفشانی جویا شد (همو، ۱۰۴ ـ ۱۰۵). از سوی دیگر مشاهدات شخصی او که حدود یک سوم مطالب کتاب را تشکیل می‌دهد، اهمیتی ویژه دارد (کراچکوفسکی، همانجا).

توجه ابو حامد به بناهای مختلف سبب شده است که اطلاعات ارزشمندی از وی به جای ماند. او ستون هرکولس را پیش از ویرانی آن در ۵۳۹ ق/۱۱۴۵ م مشاهده کرده بود (همانجا) و از کسانی بود که برج دیدبانی دریایی اسکندریه را به صورتی کامل مشاهده نموده و مشخصات آن را متذکر گردیده است (ابو حامد، ۷۰ ـ ۷۲). او در عین‌الشمس واقع در نزدیکی قاهره ستون یادبودی را مشاهده کرده بود که بعدها در ۵۵۵ ق فرو ریخت (همو، ۷۳ ـ ۷۴؛ کراچکوفسکی، همانجا). مطالبی که ابو حامد دربارهٔ اهرام مصر نوشته و خود شاهد و ناظر آن بوده و حتی به درون یکی از آنها ــ که گویا هرم خوفو باشد ــ رفته، شایان دقت است (ابو حامد، ۷۴ ـ ۷۷). از مطالب جالب و ارزشمند دیگر کتاب ذکر ایوان کسری در مداین و شرح مشخصات آن است (همو، ۸۰). ابو حامد در ۵۲۴ ق/۱۱۳۰ م به ابهر رفت و در خانهٔ قاضی ابی السری بن عطاء بن اسحاق شیرازی که بنا به نوشتهٔ او مردی دانشمند، درستکار و بخشنده بود، فرود آمد. وی پیرامون کرامات عارفان و شگفتیهای آن دیار مطالبی به رشتهٔ تحریر کشیده است (صص ۸۱ ـ ۸۲).

مطالب ابو حامد دربارهٔ سرزمین داغستان در خور توجه است. او مشروح‌تر از دیگر جغرافی‌نگاران به ذکر مطالب پیرامون داستان شمشیر مسلمة بن عبدالملک پرداخته و متذکر گردیده است که مردم دربند در روزگار مسلمه که از سوی هشام بن عبدالملک خلیفهٔ اموی بدانجا فرستاده شده بود، اسلام آوردند. ابوحامد مردم داغستان را ۷۰ قوم نوشته است که هر یک گویش ویژهٔ خود را دارند. بنابه نوشتهٔ او مسلمه هنگام خروج از آن دیار ۲۴۰۰۰ خانوار عرب را از موصل، دمشق، حمص، تدمر، حلب و سایر بلاد شام و جزیره در آن سرزمین جای داد. امیر طبرسلان که ابن‌خردادبه او را طبرسرانشاه نامیده است (ص ۱۲۴)، ابراز نگرانی کرد که پس از خروج مسلمه مردم داغستان راه ارتداد در پیش گیرند، ولی مسلمه شمشیر خود را از غلاف بیرون کشید و گفت تا زمانی که این شمشیر در میان شماست، کسی از این امتها به ارتداد روی نمی‌آورد. پس محرابی از سنگ ساختند و این شمشیر را درون آن آویختند. ابوحامد می‌افزاید که تا این زمان شمشیر در آن سرزمین باقی است و مردم آن را زیارت می‌کنند (صص ۸۳ ـ ۸۴). اما وجود عناوین ایرانی چون طبرسرانشاه از سوی امرای داغستان را می‌توان با نفوذ فرهنگ ساسانی مرتبط دانست، زیرا بسیاری از فرمانروایان آن سرزمین چون فیلانشاه، لیرانشاه و... عنوان ایرانی داشتند (ابن خردادبه، همانجا).

مطلب جالب دیگری که ابوحامد ذکر کرده، مربوط به زره‌گران است که وی زریه‌گاران نوشته است. اینان کارشان ساختن ابزار کارزار چون زره، جوشن، کلاه‌خود و دیگر انواع سلاح و لباس رزم بود (ص ۸۴). این منطقه اکنون قبه‌چی نامیده می‌شود (بارتولد، III/409). تنی چند از مؤلفان از جمله بلاذری (صص ۲۷۷، ۲۹۳) و مسعودی (۲۱۵/۱) دربارهٔ این قوم مطالبی بیان داشته‌اند، ولی اخبار شگفتی‌آور مربوط به مراسم تدفین مردم این ناحیه را نخستین بار ابوحامد غرناطی به رشتهٔ تحریر کشیده است. بعدها زکریای قزوینی این بخش را از ابوحامد نقل کرده است. در نوشتهٔ این دو مؤلف اندک تفاوتی وجود دارد. قزوینی مراسم مزبور را به صورتی مشروح‌تر نوشته است. بارتولد می‌گوید: نسخه‌ای که از کتاب ابوحامد به ما رسیده، مختصر است. چه بسا قزوینی نسخهٔ کامل آن را در اختیار داشته است (IV/122). ابوحامد می‌نویسد: هرگاه یکی از آنان در می‌گذشت، اگر مرد بود، او را در خانه‌ای زیرزمینی به مردان تحویل می‌دادند. آن مردان اعضای بدن مرده را قطع و گوشت و استخوان و مغز میت را جدا می‌کردند. آنگاه گوشت مرده را در یک جا گرد می‌آوردند تا طعمهٔ زاغان سیاه شود و خود با تیر و کمان می‌ایستادند و مانع نزدیکی پرندگان دیگر می‌شدند تا نتوانند به گوشت مرده دست یابند. اگر مرده زن می‌بود، نیز جسد او را به مردان زیرزمین می‌سپردند تا استخوانها و گوشت او را جدا کنند، اما گوشت زنان مرده را طعمهٔ زغنها می‌کردند و خود با تیر و کمان مانع نزدیکی پرندگان دیگر می‌شدند (صص ۸۴ـ۸۵). قزوینی این مطالب را در کتاب خود با تفاوتهایی از ابوحامد نقل کرده است. همو از وجود دو خانه به نامهای «بیت الرجال» و «بیت النساء» نام برده که چون سردابه بوده است. وی می‌نویسد که جسد مردان را به بیت‌الرجال و جسد زنان را به بیت‌النساء حمل می‌کردند. مطلب دیگر آنکه پس از جدا کردن گوشت، استخوانهای مردگان را درون کیسه‌ها می‌نهادند. اگر مرده از اغنیاء بود، استخوانش را در کیسهٔ حریر و اگر از فقرا بود در کیسه‌ای پنبه‌ای جای می‌دادند. بر هر کیسه نام صاحب استخوان، نام والدین و تاریخ تولد و مرگ او را می‌نوشتند و کیسه را در آن خانه‌ها می‌آویختند (ص ۵۹۵). بدین ترتیب گمان می‌رود نظر بارتولد مقرون به واقعیت باشد که معتقد است قزوینی نسخهٔ کامل‌تری از کتاب را در اختیار داشته است.

از مطالب تاریخی بسیار مهمی که ابوحامد در کتاب خود آورده است، مطالب مربوط به شهر سخسین (سقسین) است. متأسفانه محل این شهر همچنان نامعلوم مانده است، ولی ابوحامد، تنها مؤلف اسلامی که از آن دیدن کرده است (ص ۱۱۵)، ما را بر آن می‌دارد که تصور کنیم این شهر در نزدیکی مصب رود ولگا قرار داشته و از دیدگاه بازرگانی حائز اهمیت بوده است (بارتولد، II (1)/588). ابوحامد می‌نویسد که خوارزمشاه علاءالدوله ــ که احتمالاً مقصود او اتسز بوده است ــ ۴۰ سال کوشید تا سخسین را به تصرف آورد، ولی گویا توفیق نیافت

(صص ۸۷ـ۹۱). بارتولد می‌گوید: هیچ یک از خوارزمشاهان ۴۰ سال فرمانروایی نکرده‌اند (589/(1) II). وی در ادامهٔ سخن متذکر گردیده که سخسین را تنها مغولان در ۶۲۶ ق/ ۱۲۲۹م به تصرف آوردند. این نکته از رویدادنامه‌های روسی مستفاد می‌شود که در آنها از سخسینیانی که نزد بلغارها گریختند، به عنوان قومی خاص یاد شده است (همانجا). وستبرگ[1] گمان کرده که سخسینیان همان خزرانند که نامی دیگر داشته‌اند. مارکوارت با اتکاء به نوشتهٔ زکریای قزوینی که مطالبی از قول ابوحامد غرناطی آورده، چنین اظهار نظر کرده است که اهالی سخسین از ۴۰ قبیلهٔ غز بوده‌اند. در کتاب قزوینی از ۴۰ قبیلهٔ غز ذکری رفته است، ولی در متن کتاب ابوحامد این مطلب دیده نشده و مسألهٔ منشأ قومی اهالی سخسین همچنان حل نشده باقی مانده است (بارتولد، همانجا). مارکوارت در مورد محل سخسین با وستبرگ همداستان شده، چنین اظهار عقیده کرده است که سخسین در محل اِتِل تختگاه پیشین خزران بنا شده بود، ولی وی این نظر وستبرگ را که سخسین نام دیگری از خزراست و سخسینیان همان خزران هستند و این نام جدید آنان بوده است، مردود می‌شمارد (ص 56). کراچکوفسکی، ضمن تأیید نظر بارتولد احتمال می‌دهد که محل شهر سخسین در ملتقای رودیائیک[2] یا ولگا با دریای مازندران بوده باشد (IV/302). گرچه اطلاعات ابوحامد پیرامون کشورهای اروپا از دیدگاه کمّی با نوشته‌های بعضی جغرافی‌نگاران برجستهٔ اسلامی قابل قیاس نیست، ولی با این وصف در نوشته‌های او اطلاعاتی ارزشمند و گرانبها می‌توان یافت. از آن جمله است نوشتهٔ او دربارهٔ آلمانها که نامشان زیر عنوان نمس[3] آمده است (همو، IV/301). مطالب او دربارهٔ مجارها نیز قابل توجه است. این مطالب سبب گردیده که لویتسکی[4] دانشمند لهستانی ظهور و موقعیت مسلمانان مجارستان را به گونه‌ای نو در اثر خود پیرامون مجارها و مسلمانان مجار مورد بررسی قرار دهد. از مطالب عمدهٔ دیگر کتاب ابوحامد شرح مربوط به شهرهای روم است که در آن بیشتر به قسطنطنیه توجه شده است. مؤلف بارها کوشیده است که روم را با قسطنطنیه یکسان معرفی کند (کراچکوفسکی، همانجا). یکی دیگر از مطالبی که ابوحامد آورده، شایعات مربوط به مزار شریف واقع در قریهٔ خیر نزدیک بلخ است که خود آن را از داستانهای شگفتی‌انگیز دربارهٔ آرامگاه امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) دانسته و به ذکر مشروح آن پرداخته است (صص ۱۴۵ـ۱۴۸). نوشته‌های ابوحامد دربارهٔ منطقهٔ مسیر وسطیٰ وسفلای رود ولگا و اقوام ساکن شمال قفقاز در خور توجه است. وی چندین بار نیز به خوارزم سفر کرد.

در اروپا و روسیه، دربلو[5]، فرن[6] و شارموایا[7] از جمله دانشمندانی بودند که به نوشته‌های ابوحامد غرناطی توجه نمودند. درن[8] یکی از دانشمندانی است که نسبت به نوشته‌های ابوحامد توجه وافر مبذول داشته است، ولی پیش از او دربلو در ۱۷۷۶م دربارهٔ او به اختصار سخن گفته بود (فران، 16-15؛ کراچکوفسکی، IV/302). دو کتاب *تحفة الالباب* و *المغرب* بارها مورد پژوهش محققان قرار گرفته و با ترجمه و حواشی به چاپ رسیده است. *تحفة‌الالباب* را گابریل فران با ترجمه و تفسیر در «مجلهٔ آسیایی[9]» (۱۹۲۵م) و *المغرب* را دوبلر[10] همراه با ترجمهٔ اسپانیایی و تحقیقی ارزشمند در مادرید (۱۹۵۳م) به طبع رسانیده است (EI²).

در تاریخ ادب جغرافیایی نمی‌توان مقام ابوحامد غرناطی را از یاد برد. وی شهرتی فراوان یافت، نکته‌های ویژهٔ کیهان‌نگاری را با شگفتیها درمی‌آمیخت و همین شیوه خوشایند نسلهای بعد شد. خوانندگان نوشته‌های او را با میل و رغبت می‌خواندند و کاتبان نسخه‌هایی از آن را می‌نوشتند. مطالبی از نوشته‌های او را در آثار کیهان‌نگاران و جغرافی‌نگارانی چون قزوینی، ابن وردی، مقریزی و ابن عیسی می‌توان یافت. نه تنها جغرافی‌نگاران، بلکه جانورشناسان و ادیبان نیز از آثار او بهره گرفته‌اند (فران، 18-17). ابوحامد ذوقیات نسلهای بعدی را به درستی پیش‌بینی کرد و مطالب کیهان‌نگاری را با عناصری از شگفتیها درهم آمیخت و همین امر سبب شهرت او شد (کراچکوفسکی، IV/302-303).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، به کوشش درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابوحامد غرناطی، محمد بن سلیمان، *تحفة الالباب*، (نک: فران در مآخذ لاتین)؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ پالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حمیده، عبدالرحمن، *اعلام الجغرافیین العرب*، دمشق، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م؛ قزوینی، زکریابن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ نیز:

Bartold, V.V., "Dagestan", *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; id, "Eshche o samarkandskikh ossuariyakh", ibid, Moscow, 1966, vol. IV; id, "Ocherk istorii Turkmenskogo naroda", ibid, Moscow, 1963, vol. II(1); id, "Turkestan v epokhu mongolskogo nashestviya", ibid, Moscow, 1963, vol. I; EI²; Ferrand, G., "Le Tuḥfat al-albāb", JA, Paris, 1925, vol. CCVII; GAL,S; Krachkovskii, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbrannye e Sochineniya*, Moscow/ Leningrad, 1957, vol.IV; Marquart, J., *Über das Volkstum der Komanen*, Leipzig, 1914.

عنایت‌الله رضا

اَبوحامِدِ مَرْوَرّودی، احمدبن‌بشربن‌عامر (د ۳۶۲ ق/۹۷۳ م)، قاضی و فقیه شافعی. نسب او به بنی عامر می‌رسد (ابوحیان، *البصائر*، ۲۱۷/۳). وی در مرورود خراسان زاده شد و چنانکه از منابع برمی‌آید، در اسفراین رشد یافت و به تحصیل علم پرداخت و در جوانی به مقام

1. F. Westberg 2. Yaik 3. Nemes 4. T. Lewicki 5. d'Herbelot 6. Fraehn. 7. Charmoya 8. Dorn 9. JA, pp. 1-148, 195-303. 10. C.E. Dubler

علمی والایی دست یافت. به روایت ابوحیان توحیدی که از شاگردان بسیار نزدیک اوست، عموی ابوحامد که در همان شهر اقامت داشت، بر وی سخت رشک می‌برد و او را ناسزا می‌گفت و تحقیر می‌کرد (همان، ۴۷۴/۲ ـ ۴۷۵؛ سبکی، ۱۳/۳). به هر روی ابوحامد در نوجوانی شاید بر اثر رفتارناپسند عمویش‌رهسپار عراق‌شد (ابوحیان، همان، ۲۱۷/۳) و در آنجا به تحصیل پرداخت. در منابع تنها به نام دو تن از استادان او اشاره شده است: ابواسحاق ابراهیم بن احمد مروزی و ابوعلی حسین بن صالح ابن خیران (عبادی، ۷۶؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۲۲).

ابوحامد در بصره توطن گزید و در آنجا به تدریس پرداخت (نک‍: همانجا؛ یاقوت، ۵۰۶/۴). وی مدتی نیز عهده‌دار منصب قضا بود. در منابع کهن اشاره‌ای بر آنکه وی قاضی کدام شهر بوده است، دیده نمی‌شود، ولی احتمالاً این منصب را در بصره بر عهده داشته است. شرح حال‌نویسان از ابوحامد با عباراتی ستایش‌آمیز یاد کرده‌اند (ابوحیان، *مثالب*، ۳۱۳، *البصائر*، همانجا؛ عبادی، همانجا؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۲۳؛ سبکی، ۱۲/۳).

در منابع، پاره‌ای از آراء فقهی، کلامی و نیز عبارات حکمت‌آمیز و لطایف او نقل شده است (ابوحیان، *الامتاع*، ۹۰/۱، جم‍، *البصائر*، ۷۳/۱ ـ ۷۴، جم‍، *مثالب*، ۱۵۱ ـ ۱۵۲، جم‍؛ عبادی، همانجا؛ سبکی، ۱۳/۳ به بعد). به گفتهٔ ابوحیان، وی با ابن مغلّس فقیه ظاهری مناظره داشته و نیز در مجلس عزالدوله ابوالفرج وزیر با گروهی از علما به بحث پرداخته است (*البصائر*، ۴۷/۳ ـ ۴۹، *مثالب*، ۱۳۷، ۱۵۱).

شاگردان او بسیارند که از آن جمله، ابوحیان توحیدی، ابومحمد اصطخری، ابوالقاسم دینوری، ابوالفیاض بصری، ابن ابی حامد طوسی، ابوعمر بسطامی، ابواسحاق مهرانی و ابوعلی همدانی را می‌توان یاد کرد (نک‍: عبادی، همانجا؛ سبکی، ۱۲/۳ ـ ۱۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۵۸/۱، ۱۷۷، ۱۹۸). ابوحامد فرزندی دانشمند به نام ابومحمد داشت که وی را یگانهٔ زمان خود در فقه و ادب خوانده‌اند و ظاهراً او هم از شاگردان پدرش بوده است (ابو اسحاق شیرازی، ۱۳۴). به گفتهٔ ابوحیان، ابوحامد در اواخر عمر دو سالی در بغداد زیست و سرانجام به بصره بازگشت و در آنجا زندگی را بدرود گفت (*مثالب*، ۱۵۱، *البصائر*، ۲۱۷/۳).

آثار: ۱. *الاشراف علی اصول الفقه* (ابن ندیم، ۲۶۸)؛ ۲. *الجامع الکبیر*، در فقه، شامل ۱،۰۰۰ برگ بوده است (همانجا) و سبکی یادآور شده که این کتاب مرجع عمده در حل مشکلات فقه شافعی و حاوی فروع و اصول است (همانجا). نووی (۱(۲)/۲۱۱) و اسنوی (۳۷۸/۲) نیز این کتاب را نفیس و گرانقدر خوانده‌اند؛ ۳. *الجامع الصغیر* (ابن ندیم، همانجا؛ نیز نک‍ GAS, I/497)؛ ۴. *شرح مختصر المزنی*، در فقه شافعی (ابواسحاق شیرازی، ۱۲۲).

از این آثار نشانی در دست نیست، تنها رساله‌ای متضمن نامهٔ ابوبکر به امام علی (ع) و پاسخ آن حضرت به وی در ماجرای سقیفه به روایت ابوحیان توحیدی از ابوحامد مرورودی ضمن *ثلاث رسائل لابی حیان التوحیدی* در دمشق (۱۹۵۱م) با عنوان «رسالة السقیفة»، به چاپ رسیده است. البته بنا بر نظر ابن ابی‌الحدید، این رساله بر ساختهٔ ابوحیان بوده و تنها وی آن را به ابوحامد نسبت داده است. ابن ابی‌الحدید ضمن بیان این نظر معتقد است که ابوحیان در بسیاری از موارد در *البصائر* هر آنچه از انتساب آن به خودش ابا داشته، به ابوحامد نسبت می‌داده است (۲۸۵/۱۰ ـ ۲۸۷).

مآخذ: ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج‌البلاغة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۱ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ـ ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۸ ـ ۱۹۸۰ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ همو، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ همو، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ عبادی، محمد بن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴م؛ نووی محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
GAS.

محمدجواد حجتی کرمانی

اَبوحَبّه، ویرانه‌هایی باستانی واقع در ۴۵ کیلومتری جنوب غربی بغداد و در فاصلهٔ ۱۲ کیلومتری کرانهٔ شرقی رود فرات (EI^1؛ رو[1]، نقشهٔ سومر واکد؛ *باولی*، ذیل سیپارا[2]). در این ویرانه کاوش کافی نشده است (*مایر*، XXI/770)، اما از لحاظ عظمت، تپه‌های شوش را با آن مقایسه کرده‌اند (کرزن، ۲۳۵/۲). پس از حفاریهای رسام در ۱۸۸۱ و ۱۸۸۲م ثابت شد که ویرانه‌های ابوحبّه محل شهر باستانی سیپار یا سیپارا بوده است. پلینوس و بطلمیوس از این شهر به عنوان یکی از شهرهای ناحیهٔ بین‌النهرین یاد کرده‌اند (*باولی*، همانجا). بطلمیوس (ص ۱۸۲، ۱۸۳) آن را به عنوان جنوبی ترین شهر از ۲۲ شهر این ناحیه که در کنار فرات قرار داشته، ذکر کرده است. در گذشته شهر سیپار مانند بسیاری دیگر از شهرهای باستانی این ناحیه ــ بابل، اور، نیپور و... ــ در کنار رود فرات قرار داشته است، لیکن به واسطهٔ انحراف مسیر رودخانه، در حال حاضر بقایای غالب آنها در فاصله‌ای کم و بیش زیاد از این رود دیده می‌شود (رو، 21). با آنکه به هنگام برپایی امپراتوری بابل، سیپار شاهانی مستقل داشت، اما دومین شاه از سلسلهٔ اول پادشاهان بابل (۲۲۱۱ ـ ۲۱۷۵ ق م) در بیست و نهمین سال سلطنت خود به دور سیپار دیوار کشید و این شهر حداقل از این زمان به قلمرو بابل تعلق یافت و به سبب داشتن وضع استراتژیک تا مدتها از بزرگ‌ترین شهرهای بابل به شمار می‌رفت (*باولی*، همانجا).

معبد شَمَش یا الههٔ آفتاب در حدود ۲۸۰۰ ق م توسط نرم شین[3]،

1. Roux 2. Sippara 3. Naram-Šin

شاه اکد، در این شهر برپا شد و در دوره‌های بعد چند بار نوسازی شد که آخرین بار آن توسط نبونئید[1] (۵۵۶ ـ ۵۳۹ ق م) انجام پذیرفت (همانجا؛ قس: اُمستد، 50). الههٔ آفتاب از خدایانی بود که اهمیت فرامنطقه‌ای داشت (رو، 88). معبد سیپار دارای ۳۰۰ تالار، اتاق و نیز عمارتهایی مخصوص کاهنان و نگهداری دفاتر بوده است (پیرنیا، ۵۴/۱). این معبد از معابدی است که فرهنگ سومری ـ اکدی را حفظ کرده‌اند (رو، 381). امستد (ص 187) گزارش می‌دهد که سکه‌های یافته شده در معبد سیپار ظاهراً اولین سکه‌هایی است که به عنوان پول به کار رفته‌اند. در زمان حمورابی، سیپار جزء قلمرو او به شمار می‌رفت (رو، 179 - 178). همو در اواخر حکمروایی خود دستور داد تا فرمانهای او را برستونهای سنگی حک کنند. یکی از این ستونها که به طور کامل به دست آمده است، مربوط به معبد سیپار است که بعداً توسط عیلامیها به شوش برده شد و سپس در ۱۹۰۱م توسط کاوشگران فرانسوی به موزهٔ لوور انتقال یافت (همو، 187 - 185).

از ۹۱۱ ق م دوران ناآرامی منطقهٔ بین‌النهرین آغاز می‌شود که طی آن آرامیها به منطقه هجوم آورده و در دو سوی فرات استقرار می‌یابند و سرانجام تا کرانه‌های دجله پیش می‌روند. در همین زمان معبد شمش سیپار غارت و ویران می‌شود (همو، 254 - 253).

در پاییز ۵۳۹ ق م کورش هخامنشی در پانزدهمین روز از حملهٔ خود به بابل، شهر سیپار را به صلح فتح کرد (همو، 352). از این زمان شهر سیپار حداقل تا ۸ سال محل اقامت کمبوجیه بود (امستد، 87). در این دوره، یکی از دو راه اصلی که بین النهرین را به سوریه و ساحل مدیترانه متصل می‌ساخت، از این شهر آغاز می‌شد که آن را به منطقهٔ حمص و از آنجا از طریق راههای فرعی به بنادر فنیقیه، دمشق و یا فلسطین متصل می‌ساخت (رو، 29).

سیپار (یا سیپار شاشمش) و آکاده[2] (سیپار شاآنونیتو) که ظاهراً به واسطهٔ رود فرات از یکدیگر جدا می‌شدند، بر روی هم شهری واحد را تشکیل می‌دادند (EI^1). بسیاری از دائرة المعارفها این دو شهر را بر روی هم شهر سفروایم[3] کتاب مقدس فرض کرده‌اند (*آمریکانا*؛ *بروکهاوس*؛ EI^1؛ قس: هاکس، ۴۷۸ ـ ۴۷۹).

مآخذ: بطلمیوس، *الجغرافیا*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کرزن، جرج، ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ غ. وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ هاکس، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، ۱۹۲۸ م؛ نیز:

Americana; *Brockhaus*; EI^1; *Meyer*; Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*, London, 1976; *Pauly*; Roux, G., *Ancient Iraq*, London, 1977.

عباس سعیدی

اَبوالْحَجّاج بَلَوی، یوسف‌بن محمدبن عبدالله بن غالب بلوی مالقی (۵۲۹ ـ رمضان ۶۰۴ق/ ۱۱۳۵ ـ آوریل ۱۲۰۸م)، فقیه مالکی، ادیب، متصوف و لغت‌شناس اندلسی. وی به ابن‌شیخ نیز شهرت دارد (ابوالحجاج، ۳۵۸/۱، ۹/۲؛ منذری، ۱۴۷/۲) و پسران او هم با این شهرت یاد شده‌اند (ابن‌ابار، ۵۹۸/۲؛ ابن‌زبیر، ۳۵). اصلی‌ترین منبع برای آگاهی از احوال او *صلة الصلة* ابن‌زبیر است که در کنار کتاب *الف باء* خود ابوالحجاج تصویر نسبتاً روشنی از زندگی و شخصیت وی به دست می‌دهد.

ابوالحجاج در مالقه به دنیا آمد. تولد او را در ۵۲۷ ق نیز ذکر کرده‌اند (ابن‌ابار، ۷۳۷/۲؛ قس: منذری، همانجا). خاندانش از دین پروران مالقه بودند (ابن‌زبیر، ۲۱۷) و پدرش فقیه بود (نک: ابوالحجاج، ۳۲۱/۲). او در موطن خود و نزد ابن‌فخار به آموختن قرائات هفتگانه پرداخت (همو، ۴/۱؛ ذهبی، ۴۷۹/۲۱) و هم از جوانی با یکی از مشایخ خود، خطیب ابومحمد عبدالوهاب قیسی، دوستی پایداری یافت (ابوالحجاج، ۴۸/۱، ۶۵، ۱۵۲، ۱۶۲، ۳۸۷) و با وی مکاتبات بسیاری به نظم و نثر داشت (همو، ۳۲۳/۱، ۳۸۷، ۴۲۸، ۲۸/۲، ۶۹، ۱۱۴، ۲۰۷، ۴۱۵؛ ابن‌زبیر، ۲۹). ابوالحجاج خود از کسانی چون ابن قُرقول، ابوعبدالله ابن سوره و ابومحمد قرطبی به عنوان مشایخ خود یاد کرده است (۶/۱، ۱۳، ۳۱۶). وی در سفر به اشبیلیه احتمالاً محضر موسی‌بن عمران قیسی را دریافت (نک: همو، ۶۰/۱، ۴۵۳). ابن‌دحمان، ابوزید سهیلی و ابوزکریا اصفهانی نیز از دیگر مشایخ او بودند (ابن‌زبیر، ۲۱۷). او در حدود ۵۶۰ق آهنگ حج کرد (ابن‌ابار، ۷۳۷/۲؛ ابن‌زبیر، همانجا) و در مسیر خود تا مکه دو توقف عمده داشت. نخست در بجایه، به دیدار عبدالحق ازدی شتافت و از او اخذ حدیث کرد و هم وی را به تألیف کتاب *الاحکام* برانگیخت و در بازگشت از حج ضمن اقامتی مجدد و چند ماهه در بجایه همان کتاب را از خود عبدالحق ازدی شنید و در استماع حدیث از وی، از دیگران پیش افتاد (ابن‌زبیر، ۲۱۷ ـ ۲۱۸). از عبدالحق ازدی اشعار متعددی نیز در *الف باء* آورده است (۱۵۲/۱، ۳۳۶/۲، ۳۴۲، ۴۵۶ ـ ۴۵۷).

ابوالحجاج در ۵۶۱ق وارد اسکندریه شد (همو، ۵۳۶/۲). او پس از گزاردن حج یک‌بار دیگر نیز در ۵۶۲ق در اسکندریه توقف داشت (همو، ۱۸/۱) و در آنجا از گروه بسیاری از جمله حافظ ابوطاهر سلفی اخذ حدیث کرد (ابن‌زبیر، ۲۱۸؛ نیز نک: ابوالحجاج، ۳۹/۱، ۲۴۲، ۲۵۶). آموزشهای او تنها به حدیث محدود نمی‌شد و به‌ویژه ادبیات و شعر را نیز دربرمی‌گرفت. چنانکه *مقصورهٔ* ابن‌درید را نزد دیباجی خواند (همو، ۸۵/۱، ۱۸/۲) و اشعار بسیاری از سروده‌های سلفی و دیباجی، یا به نقل از آنان روایت کرد (همو، ۳۴/۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۷۰، ۴۵۳، ۱۸۳/۲، ۳۰۱، ۳۴۳، ۳۶۶). از استادان دیگر او در اسکندریه باید از تقیه دختر غیث ارمناوی یاد کرد (منذری، ۱۴۷/۲) که ابوالحجاج از دیدار خود با او در ۵۶۲ق/ ۱۱۶۷م یاد کرده است (۴۹۳/۲). در این دیدار تقیه برای نقل شعری از خود به ابوالحجاج و پسر او دستخط اجازه‌ای داده است. بنابراین می‌توان گفت که یکی از پسران ابوالحجاج نیز ــ احتمالاً پسر بزرگش عبدالله (نک: همو، ۲۰/۲) ــ در این سفر همراه او بوده است. به هر تقدیر، سفر او به

1. Nabu-na'id 2. Agade 3. Sepharwaim

اسکندریه سفری پر بار بود (همو، ۴۵۵/۱).

ابوالحجاج در مکه نیز از ابوالحسن بن مؤمن قُرطبی استماع حدیث کرد (ابن‌ابار، ۷۳۷/۲) و کتاب *الآیات* ابن ابی‌الدنیا را بر او خواند و از وی اجازه گرفت (ابوالحجاج، ۴۷۰/۱). ابوالحجاج به گفتهٔ خود در ۵۶۲ق در مالقه بوده است (۵۴۰/۲) و ظاهراً پس از بازگشت از سفر حج بود که وی در مالقه به روایت حدیث پرداخت و سمت خطابت شهر را به عهده گرفت (منذری، همانجا).

بارزترین جنبهٔ شخصیت ابوالحجاج گرایش او به زهد و تصوف است، اما او زاهدی گوشه نشین نبود، بلکه از نمونه‌های فعال و پر تحرک زاهدان صوفی مشرب از شمار عالمان عامل بود و فعالیتهای اجتماعی بسیار داشت که در رأس آنها باید از شرکت فعالانهٔ وی در جنگهای صلیبی یاد کرد. ذهبی (۴۷۹/۲۱) ابوالحجاج را «کثیر الغزو» خوانده و منذری (همانجا) گفته است که هیچ غزوه‌ای در خشکی و دریا از او فوت نشد. اطلاعات بیشتری دربارهٔ سفرهای جنگی او در دست نیست، اما ابن‌زبیر گفته است که ابوالحجاج در مشرق اسلامی و در ناحیهٔ شام همراه صلاح‌الدین ایوبی و در مغرب همراه با ابویوسف یعقوب موحدی معروف به المنصور به جنگ می‌رفت (ص ۲۱۸). او خود به شرکت در یکی از این غزوه‌ها اشاره کرده است (۳۱۰/۲). گذشته از مجاهدتهایش در غزوه‌ها، وی در مالقه به قولی ۱۲ مسجد (منذری، همانجا) و به قولی دیگر ۲۵ مسجد به خرج خود ساخت و در ساختن آنها چون کارگری خدمت می‌کرد (ابن‌زبیر، همانجا). همچنین حدود ۵۰ چاه آب نیز در مالقه حفر کرد (همانجا) و در جامع مالقه که امامت آن را داشت، اذان می‌گفت (همو، ۲۱۹). ابوالحجاج لباس خشن می‌پوشید و به اقامهٔ نماز توجه بسیار داشت، چنانکه به هیچ موضع طاهر نمی‌رسید، مگر بر آن نماز می‌گزارد و هر چاهی که حفر می‌کرد، بر خاک تازهٔ آن نماز می‌خواند. از هیچ عمل صالحی، گرچه سخت و پرمشقت بود، روی بر نمی‌تافت و با اینهمه عبادات خویش را پنهان می‌داشت (همو، ۲۱۸) و سخت مراقب بود که اوقات خود را در غیر طاعت حق صرف نکند (همو، ۲۱۹). ذهبی (همانجا) او را ربّانی و متأله و از ابدال می‌شمارد. نیز گفته‌اند که مستجاب الدعوه بوده است (ابن‌ابار، ۷۳۷/۲ ؛ ذهبی ، همانجا). مسلماً این ویژگیها برای او نفوذ کلام فراوانی در دیارش فراهم کرده بود. درواقع، با استفاده از همین نفوذ کلام بود که در ۵۸۱ق توانست با شایعهٔ وقوع طوفانی شدید که مردم عامه از مصر تا اندلس را مضطرب ساخته بود، مقابله کند و شهروندان مالقه را از پیروی مردمان مصر که از شهرها می‌گریختند و در بیابانها پناهگاه می‌ساختند، برحذر دارد (ابوالحجاج، ۵۰۴/۲ - ۵۰۶).

درک محضر بزرگانی چون ازدی و سلفی و دیگران گروه بسیاری را مشتاق شنیدن حدیث از او ساخت (ابن زبیر، ۲۱۸) و کسانی چون ابومحمد قرطبی، ابواسحاق بن کماد، ابوعلی رندی، ابن عبدالمجید جیّار، ابومحمد ابن حَوط الله و برادرش ابوسلیمان، ابن‌قَطرال و ابوالربیع بن سالم از او روایت کردند (ابن ابار، همانجا؛ ابن زبیر، ۲۱۹ - ۲۲۰) و خطیب ابواسحاق اوسی و محمدبن عیسی بن هلال از او حدیث بسیار شنیدند. در میان شاگردان او از دو پسرش عبدالله و عبدالرحیم و نیز از عبدالعظیم نوهٔ او ــ پسر عبدالله ــ که در کودکی به استماع حدیث از جد خود توفیق یافت، باید یاد کرد (ابن‌زبیر، همانجا). عبدالله و عبدالرحیم هر دو سنت پدر را در زهد و صلاح ادامه دادند. عبدالرحیم به تولیت نماز و خطبهٔ جامع مالقه رسید و از مشایخ ابن‌ابار بود (ابن‌ابار، ۵۹۸/۲). عبدالله نیز مجلس حدیث داشت (ابن زبیر، ۳۵).

گذشته از مقام ابوالحجاج در فقه و حدیث، وی در ادب و لغت و شعر نیز مایه‌ور بود (همو، ۲۱۸) و حتی ابن‌زبیر دانش او را در ادب، عمده‌ترین بخش دانشهای او می‌داند (ص ۲۱۹). او سروده‌های بسیار داشت و به آسانی، حتی در ضمن سفرهای خود نیز شعر می‌گفت (نک: همانجا). به عنوان نمونه به شعری که در راه مکه در وصف کعبه (۲۶۱/۲) و نیز به شعر دیگری که در یکی از سفرهای جنگی خود (۳۱۰/۲) سروده است، می‌توان اشاره کرد. در دیارش کسی، در لغت و ادب برتر از او نبود (ابن زبیر، ۲۱۸). از خلال کتاب *الف‌باء* او نیز چهرهٔ ادیبی برجسته نمایان است (مثلاً نک: ۱۶/۱، ۶۸-۶۹، ۱۱۴، ۳۹۹، ۱۴۳/۲، ۴۵۷-۴۵۹). شعرهای او اغلب آمیخته با آرایه‌های ادب تزیینی است. مثلاً می‌توان از شعری یاد کرد که مصراعهای نخستین از هر بیت و مصراعهای دوم از آنها خود به تنهایی شعری کامل است (۳۸۶/۱). در اینگونه تفننها که او البته با جدیت دنبال می‌کرد، توجه او به حریری قابل ملاحظه است (نک: ۲۱۹/۲). در عین حال وی اشعار روان و محکمی در ترغیب مجاهدان جنگهای صلیبی داشته است که این نوع صنایع در آنها دیده نمی‌شود (نک: ۳۱۰/۲).

آثار:

الف - چاپی: *الف باء*. ابوالحجاج این کتاب را به قصد تربیت کوچک‌ترین پسر خود عبدالرحیم که در هنگام تألیف کتاب ۱۱ ساله بود (نک: ابن‌ابار، ۵۹۸/۲)، فراهم آورده است (۳/۱). این کتاب که در اواخر عمر مؤلف (۶۰۳ ق) نوشته شده (نک: ۱۵۳/۱، ۴۵۳)، مجموعه‌ای است از آموخته‌های بسیار ابوالحجاج (۵۸/۱ - ۵۹) در زمینهٔ لغت، نحو، قرائت، فقه، حدیث، تاریخ، سیره، قصص قرآنی، حکایات، مواعظ و حکم، تفسیر، کلام، نجوم و تقویم، حساب و علوم طبیعی. او خود *الف‌باء* را از لحاظ تنوع موضوعات همانند *الکامل* مُبرد دانسته است (۵۹/۱). اساس تبویب کتاب شرح بیت به بیت شعری است از خود مؤلف که در آغاز کتاب آمده است (۱۱/۱ - ۱۲). بروکلمان (GAL, S, I/543) *الف‌باء* را دائرةالمعارف علوم عصر ابوالحجاج دانسته و به نظر پالنثیا (ص ۱۷۹) دانشنامهٔ مختصری است که در آن وجوه مختلف فرهنگ اوساط مردمان روزگار وی فراهم آمده است. وی در وصف و ذکر جزئیات چیره‌دست بود، مثلاً وصفی که از کعبه (۳۵۸/۱) یا منارهٔ اسکندریه (۵۳۷/۲ - ۵۳۸) به دست داده است،

بیانگر دقت نظر و تیزبینی اوست. پالنثیا (همانجا) وصف ابوالحجاج از منارهٔ اسکندریه را کامل‌ترین و دقیق‌ترین وصفی می‌داند که از این اثر ارزشمند باقی مانده است. به سبب شیوهٔ خاص تنظیم *الف‌باء* و حتی «نوع ادبی» آن، حاجی خلیفه (۱۵۱/۱) این اثر را تألیفی غریب معرفی می‌کند. نثر ابوالحجاج عموماً ساده است، اما در موارد گوناگون به ویژه در آغاز ابواب و صفحات آغاز کتاب، وی از نثر مسجع استفاده کرده است. با اینهمه، نثر مسجع او که در قالب جمله‌هایی کوتاه شکل گرفته، نیز غیر متکلف است و خصلت سادگی عمومی نثر او را دارد. نثر او گاه چنان ساده، آهنگین و بلیغ است که تأثیر آیات موزون قرآنی را به خوبی نشان می‌دهد.

نسخه‌های متعددی از *الف‌باء* در کتابخانه‌های مختلف جهان وجود دارد (GAL, S, I/543 - 544) که نشانهٔ توجه پیشینیان به این اثر و جنبه‌های آموزشی و تربیتی آن است. چاپ این کتاب به کوشش مصطفی وهبی در قاهره (۱۲۸۷ ق) صورت گرفته است که چاپی علمی محسوب نمی‌شود و فاقد تعلیقات و فهارس است.

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *التکمیل*. نام این اثر بارها در *الف‌باء* ذکر شده است و از آنجا که ابوالحجاج اغلب برای متن کامل اشعار خود و دوستش فقیه عبدالوهاب به آن ارجاع می‌دهد (۱۶۷/۱، ۲۱۰، ۳۹۹، ۴۶۱، ۱۴۳/۲، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۸۸)، باید گفت مجموعه‌ای از شعر بوده که پیش از *الف‌باء* یا همزمان با آن تألیف شده است. در این اثر ارجوزه‌هایی تا ۵۰۰ بیت از ابوالحجاج وجود داشته (۱۸۶/۲)، اما غیر از شعر، ظاهراً حاوی رسالات و مکاتبات و حکایاتی نیز بوده است (نک: ۱۴۰/۱، ۲۹/۲، ۶۹، ۱۸۴)؛ ۲. کتابی دربارهٔ صوفیان که خود ابوالحجاج از آن یاد کرده است (۵۸۵/۲). به گفتهٔ ابن زبیر، اخبار و مکتوبات ابوالحجاج و عبدالوهاب قیسی نیز گردآوری شده بود (ص ۳۰).

مآخذ: ابن‌ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن‌زبیر، احمد، *صلة الصلة* (القسم الاخیر)، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۳۷م؛ ابوالحجاج بلوی، یوسف بن محمد، *الف‌باء*، به کوشش مصطفی وهبی، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ پالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ منذری، عبدالعظیم ابن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴م؛ نیز: GAL, S.

محمد مهدی مؤذن جامی

آبوالحَجّاج نِیشابوری، یوسف بن احمد، ریاضی‌دان ایرانی. بروکلمان نام پدرِ وی را یک جا سلیمان (GAL, S, II/296) و جای دیگر احمد (همان، II/1025) آورده است که دومی درست‌تر می‌نماید (نک: GAS, V/313؛ زوتر، 199؛ ورهووه، 54؛ قربانی ۷۳). از زندگی وی هیچ آگاهی در دست نیست. ورهووه احتمال داده که وی در سدهٔ ۴ق/۱۰ م می‌زیسته است (همانجا).

آثار: از ابوالحجاج نیشابوری فقط یک اثر به زبان عربی به نام *بلوغ الطِّلاب الی الحقائق فی علم الحساب* باقی مانده که سزگین در نام کتاب به جای طِلاب (= مطالبه و بازجست)، طُلّاب آورده است (نک: GAS، همانجا؛ قس: زوتر، ورهووه، قربانی، GAL, S، همانجاها). نسخهٔ موجود این کتاب در ۸۴۳ ق/ ۱۴۳۹ م کتابت شده و مشتمل بر ۳ مقاله در علم حساب است:

الف ـ «فی ما یحتاج الیه المتعلمون من الحساب الهندی من الضرب و القسمة و الجذر و غیر ذلک». در این مقاله نحوهٔ محاسبات مختلف از قبیل ضرب، تقسیم و جذر مورد بحث قرار گرفته است.

ب ـ «فی ضرب الاعداد و قسمتها و ما یحتاج الیه اصحاب التخوت و موازین الاعمال المتقدمة فی المقالة الاولی». این مقاله دربارهٔ استفاده از «تخت و تراب» در محاسبات و نیز آزمون درستی محاسبات انجام شده، تهیه شده است (نک: قربانی، همانجا، حاشیهٔ ۲و۳).

ج ـ «فی غرائب [الحساب] الهندی و طرائفه و مُلَح اعماله». این مقاله دربارهٔ شگفتیهای اعداد و بازی با آنها تنظیم شده است (همو، ۷۳ ـ ۷۴). این نسخه در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن به شمارهٔ ۷۸۰ نگاهداری می‌شود (ورهووه، همانجا).

مآخذ: قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز: GAL, S; GAS; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; *Voorhoeve*.

یونس کرامتی

آبوالحَجّاجْ یوسُف‌بِنْ اِسْماعیل، نک: بنی‌نصر.

آبوالحَجّاجْ یوسُف‌بِنْ عَبْدُالرَّحْمٰن، نک: مزی.

آبو حُذَیْفه، اسحاق بن بشر بن محمد بن عبدالله بن سالم بخاری (د ۱۲ رجب ۲۰۶ ق/ ۱۱ دسامبر ۸۲۱ م)، راوی تاریخ و قصص. وی مولای بنی هاشم بود (خطیب، ۳۲۶/۶) و به همین جهت هاشمی و قرشی نیز خوانده شده است. نسبت کاهلی که ابن حبان (۱۳۵/۱) و نجاشی (ص ۷۲) به او داده‌اند، ناشی از خلط وی با ابو یعقوب اسحاق بن بشر بن مقاتل کاهلی است (برای شرح حال ابویعقوب، نک: خطیب، ۳۲۸/۶ ـ ۳۲۹). به گفتهٔ خطیب (۳۲۷/۶) به نقل از قتیبة بن سعید، ابو حذیفه ۲ سال پس از درگذشت عبدالله بن طاووس (د ۱۳۲ ق، نک: ابن حجر، *تهذیب*، ۲۶۷/۵) متولد شده است که در این صورت می‌توان گفت ولادت او در ۱۳۴ ق بوده است.

ابوحذیفه در بلخ تولد یافت، در بخارا زیست و همانجا درگذشت (ابن حبان، همانجا؛ خطیب، ۳۲۶/۶، ۳۲۸). در میان مشایخی که ابوحذیفه بدون واسطه از آنان روایت کرده است، به امام جعفر صادق (ع) (نجاشی، همانجا؛ طوسی، ۱۴۹) و نیز کسانی چون محمد بن اسحاق، مالک بن انس، اوزاعی، ابن جریج، سفیان ثوری و مأمون خلیفه عباسی می‌توان اشاره کرد (برای فهرستی از مشایخ او، نک: خطیب، ۳۲۶/۶؛ ابن عساکر، ۲۲/۲). اگر چه بنا به ظاهر این اسانید، ابوحذیفه می‌بایست مدتی بیرون از خراسان، به ویژه در مکه و مدینه حدیث فراگرفته باشد، ولی صداقت و وثاقت وی همواره مورد تردید

قرار داشته و او نه تنها به روایت از مشایخی که هرگز آنها را ندیده بود، متهم شده (خطیب، ۳۲۷/۶)، بلکه جمعی چون ابن مدینی، ابن ابی شیبه و دارقطنی او را کذاب خوانده‌اند (نک: همانجا؛ دارقطنی، ۱۴۲؛ ذهبی، *میزان*، ۱۸۴/۱؛ ابن حجر، *لسان*، ۳۵۴/۱، ۳۵۵). ابن عدی (۳۳۱/۱) روایات او را از حیث سند و متن مورد تضعیف قرار داده است. در حالی‌که قاطبهٔ رجال شناسان اهل سنت او را در زمرهٔ ضعیفان شمرده‌اند، تنها دارابجردی وی را ثقه دانسته است (ابن‌عساکر، ۲۳/۲؛ قس: ذهبی، همان، ۱۸۵/۱). از رجال شناسان شیعه، نجاشی (همانجا) او را توثیق کرده است و مفید، کلامی نزدیک بدان دارد (ص ۶۸). در دوران خلافت هارون (۱۷۰ ـ ۱۹۳ ق) ابو حذیفه توسط خلیفه به بغداد فرا خوانده شد و مدتی در یکی از مساجد آنجا به باز گفتن روایاتش پرداخت (ابن حبان، خطیب، همانجاها). با وجود این، تنها محدث بغدادی شناخته شده که از او روایت کرده، اسماعیل بن عیسی عطار است که آثار او را در عراق منتشر ساخت (نک: خطیب، همانجا؛ ثعلبی، ۶۴، ۹۹، جم؛ رودانی، ۴۰۳؛ قس: ابن حبان، همانجا، که گفته «روی عنه البغدادیون»). در منابع به حدیث گفتن وی در مکه نیز اشاره رفته است (خطیب، همانجا)، اما ظاهراً روایاتش چندان مورد استقبال عراقیان و حجازیان قرار نگرفته است. روایت کنندگان از ابوحذیفه غالباً اهل خراسان بودند (همانجا) که از آن میان محمد بن قدامهٔ بخاری، موسی بن افلح بخاری، محمد بن یزید نیشابوری و عبدالله بن احمد مروزی را می‌توان یاد کرد (ابن عساکر، ۲۳/۲؛ ابن عدی، همانجا؛ ذهبی، *سیر*، ۴۷۸/۹، *میزان*، ۱۸۶/۱). در میان راویان ابو حذیفه نام دو محدث ظاهراً خوزستانی: احمدبن سعید پاسیانی و علی بن حرب جندیشاپوری نیز دیده می‌شود (ابن حبان، ۱۳۶/۱؛ ذهبی، *سیر*، همانجا) که به ویژه احمد بن سعید در انتقال روایات وی به راویان طبقهٔ بعد بغداد مؤثر بوده است (نک: نجاشی، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۲۳۴/۱۳؛ تستری، ۷۳۹/۱؛ برای دیگر راویان از وی، نک: ابن حبان، ابن عدی، همانجاها).

آثار:

۱. *المبتدأ*، مهم‌ترین اثر ابو حذیفه و از نخستین تألیفات اسلامی دربارهٔ آغاز خلقت و قصص پیامبران است (نک: ابن ندیم، ۱۰۶؛ خطیب، ۳۲۶/۶، ۳۲۷). این کتاب مورد استفادهٔ طبری، ثعلبی، طبرانی، ابن عساکر، ابن کثیر و دیگران قرار گرفته است (ثعلبی، ۶۴، ۹۹، جم؛ ذهبی، *سیر*، ۴۷۸/۹؛ ابن کثیر، ۵/۱، ۱۲، ۳۷، جم؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۲۴۷/۵). به گفتهٔ سزگین(GAS,I/294) بخش مربوط به آدم و حوا از این کتاب در نشریهٔ «مطالعاتی دربارهٔ پاپیروسهای ادبیات عرب[1]» به کوشش نبیهه عبود در شیکاگو (۱۹۵۷ م) چاپ شده است (صص 38-56) و بخشهای دیگری از آن نیز به صورت خطی در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق نگهداری می‌شود (ظاهریه، تاریخ، ۳۱۴/۱؛ همان، حدیث، ۲۲۶). جالب توجه است که حدیث «الهام بن الهیم بن لاقیس بن ابلیس» که محدثان آن را از روایت اسحاق بن بِشْر کاهِلی می‌شناخته‌اند (عقیلی، ۹۸/۱؛ خطیب، ۳۲۹/۶؛ ذهبی، *میزان*، ۱۸۶/۱؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۲۷۶/۶) در نسخهٔ خطی *المبتدأ* دیده می‌شود (نک: ظاهریه، تاریخ، همانجا؛ قس: ابن حبان، ۱۳۶/۱).

۲. روایتی طویل از امام صادق (ع) دربارهٔ معراج پیامبر (ص) که در ۱۳۰۳ ق به همراه *الروضة من الکافی* و *تحف العقول* به چاپ رسیده است. احتمال داده شده که این اثر همان کتابی باشد که مورد نظر نجاشی (همانجا) و طوسی (همانجا، با عبارت «اسندعنه») بوده است (در این مورد، نک: تستری، ۷۳۸/۱ـ۷۳۹).

۳. *الفتوح*، که خطیب (۳۲۶/۶) و ابن ندیم (همانجا، در چ فلوگل نیامده است)، از آن یاد کرده‌اند و مورد استفادهٔ ابن عساکر، یاقوت و ابن حجر قرار گرفته است (یاقوت، ۱۳۶/۱، ۴۸۴، ۳۵۵/۲؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۵۹/۵، ۷۴، ۹۶، ۲۷۵، ۱۶۰/۶).

۴. مقتل عثمان، که مفید از آن یاد کرده و قطعاتی از آن را در *الجمل* مورد استفاده قرار داده است (صص ۶۸ ـ ۷۶، ۹۹). همچنین ابوجعفر اسکافی از اثری نامشخص از ابوحذیفه حدیثی دربارهٔ اسلام آوردن حضرت علی (ع) نقل کرده است (ابن ابی الحدید، همانجا) و ابن ندیم از آثار دیگر وی با عناوین *الردّة*، *الجمل*، *صفین*، *الالویة* و *حفر زمزم* نام برده است (همانجا؛ نیز نک: GAS، همانجا).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۳ ق؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ تستری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ثعلبی، احمد بن محمد، *عرائس المجالس*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، *الضعفاء و المتروکون*، به کوشش موفق بن عبدالله، ریاض، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و کامل خرّاط، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ طوسی، محمد ابن‌حسن، *الرجال*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، عش؛ همان (حدیث)؛ عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به‌کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ مفید، محمد بن محمد، *الجمل*، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAS.

احمد پاکتچی

اَبو حُذَیْفه، پسر عُتبة بن ربیعة بن عبد شمس بن عبد مناف (د ۱۲ق / ۶۳۳م)، از بزرگان صحابه و از سابقین در اسلام و مهاجرین به حبشه و مدینه که در بسیاری از غزوات و سرایا شرکت جست و در جنگ یمامه به شهادت رسید.

1. *Studies in Arabic Literary Papyri*.

ابن‌سعد او را به هنگام مرگ ۵۳ یا ۵۴ ساله (۸۵/۳) و ابن‌حجر ۵۶ ساله (۴۳/۴) دانسته است. در ضبط نام او اختلاف وجود دارد. ابن‌سعد نام او را «هُشیم» (۸۴/۳) و ابن‌هشام «مِهشم» (۲۷۷/۱) و خلیفة‌بن خیاط «هشام» آورده (۲۸/۱) و برخی نیز «هاشم» گفته‌اند (ابن عبدالبر، ۱۶۳۱/۴؛ ابن‌حجر، ۴۲/۴). سهیلی یادآور شده که نام ابوحذیفة‌بن عتبه، قیس است و مهشم شخص دیگری است از فرزندان مغیرة‌بن عبدالله‌بن عمربن مخزوم (نک: سهیلی، ۳۳/۳؛ نیز ابن‌حزم، ۸۸). مادر او فاطمه دختر صفوان‌بن امیهٔ کنانی است (ابن‌سعد، همانجا؛ برای اقوال دیگر، نک: خلیفه، همانجا).

ابو حذیفه پیش از آنکه پیامبر (ص) برای دعوت مردم به اسلام به خانهٔ ارقم برود، مسلمان شد (همانجا) و خواهرش هند، همسر ابوسفیان او را با ۲ بیت شعر هجو گفت (ابن اسحاق، ۲۱۰؛ قس: ابن‌سعد، ۸۵/۳، که این دو بیت را به جنگ بدر و هنگامی که ابوحذیفه پدرش را به مبارزه فرا خواند، مربوط دانسته است). او همراه با همسرش سهله، دختر سهیل‌بن عمرو، به حبشه هجرت کرد و پسرش محمد در آنجا زاده شد (ابن‌اسحاق، ۱۵۶، ۲۰۵). از عبارت ابن‌سعد چنین بر می‌آید که وی ۲ بار به حبشه مهاجرت کرده است (همانجا)؛ این نظر را ابن‌کلبی (۲۰۰/۱) و بلاذری (۱۹۹/۳) نیز تأیید کرده‌اند. به هنگامی که خبر دروغین مسلمان شدن کفار مکه در حبشه منتشر شد، عده‌ای از مسلمانان مهاجر به مکه بازگشتند و چون از دروغ بودن خبر مطلع گشتند، یا در جایی پنهان شدند و یا در پناه یکی از بزرگان کفار قرار گرفتند (طبری، ۳۴۰/۲)، در این هنگام ابوحذیفه در پناه امیة (بن خلف) در آمد (بلاذری، ۲۲۷/۳). شاید کلمهٔ «ابیه» در آنچه ابن‌اثیر (۷۷/۲) یاد کرده، مبنی بر اینکه ابوحذیفه در پناه پدرش عتبه قرار گرفت، تصحیف «امیه» باشد. او از نخستین مهاجران به مدینه بود و همراه مولا و پسر خوانده‌اش «سالم» (نک: مالک، ۶۰۵؛ ابن‌هشام، ۱۲۳/۲) نزد عبّادبن بشر منزل گرفتند و پیامبر (ص) میان ابوحذیفه و عباد مؤاخاة برقرار نمود (ابن سعد، همانجا).

ابوحذیفه در غزوات بدر، احد، خندق، حدیبیه و دیگر مشاهد شرکت داشته است (ابن‌سعد، ابن‌عبدالبر، همانجاها). همچنین از شرکت او در برخی از سرایا از جمله در سریه‌ای به فرماندهی حمزة‌بن عبدالمطلب، ۷ ماه پس از هجرت (واقدی، ۹/۱) و سریه‌ای به فرماندهی عبدالله‌بن جحش (همو، ۱۹/۱) و سریهٔ قَطَن به فرماندهی ابوسلمه (همو، ۳۴۵/۱) اطلاع داریم. وی در جنگ بدر با وارد کردن ضربتی در کشتن پدرش شرکت کرد (همو، ۷۰/۱). پس از شهادت ابوحذیفه در یمامه، به گفتهٔ ابن‌کلبی، عثمان متکفل مخارج زندگی پسرش محمد شد، اما محمد در محاصرهٔ عثمان یکی از کسانی بود که بر او شورید و مردم مصر را تشویق به قیام کرد. پس از قتل عثمان به شام گریخت و به دست رشدین، غلام معاویه، کشته شد (ابن‌کلبی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، سیرة رسول الله، به کوشش محمد حمیدالله، قونیه، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *جوامع السیرة النبویة*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ ابن کلبی، هشام‌بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز الدوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ خلیفة‌بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ سهیلی، عبدالرحمن، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمن وکیل، قاهره، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ مالک‌بن انس، *الموطأ*، استانبول، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

عبدالامیر سلیم

آبوحُزابه، ولید بن حنیفهٔ (یا ولید بن نَهیک: طبری، ۴۷۲/۵) تمیمی، شاعر مدیحه‌سرای اموی. اطلاع ما از زندگی او منحصر به *الاغانی* (ابوالفرج، ۲۵۹/۲۲ ـ ۲۶۸) است. وی از طایفهٔ بنی ربیعة بن حنظله از تمیم (کلبی، ۲۲۶) و از بدویان ساکن بصره بود که گویا شغل مختصری در دیوان آن شهر داشت (ابوالفرج، ۲۶۰/۲۲).

نوشته‌اند که وی در زمان زیاد بن ابیه (۴۵ ـ ۵۳ ق/ ۶۶۵ ـ ۶۷۲ م) یا اندکی پس از آن، عبدالله بن خالد بن اُسید، حاکم فارس را مدح گفته است (زبیری، ۱۸۸). طبق روایت ابوالفرج، خانوادهٔ او اصرار می‌کردند که وی خود را به دربار یزید که هنوز به جای پدر ننشسته بود، برساند تا بلکه به مقام یا مالی دست یابد. از این رو وی به شام رفت و یک ماه بر در بارگاه یزید نشست، اما چون سرانجام نتوانست او را ببیند، به بصره بازگشت (ابوالفرج، ۲۶۳/۲۲) و در سپاه (احتمالاً سپاه زیادبن ابیه) شغلی به او واگذار شد.

در ۶۱ ق با گروهی از بزرگان و اشراف بصره چون مهلّب بن ابی صفره، عبدالله بن خازم و یحیی بن یعمر به همراه سلم بن یزید به سیستان رفت (طبری، همانجا) و در آنجا طلحة الطلحات را مدح گفت (ابوالفرج، ۲۶۰/۲۲). چون طلحه درگذشت، قصیده‌ای در رثای او سرود و در خلال آن، عبدالله بن علی عبشمی را که به جای طلحه نشسته بود، اما گشاده‌دستی او را نداشت، هجا گفت (همو، ۲۶۱/۲۲ ـ ۲۶۲؛ قس: EI², S) و هم در سیستان بود که مرثیه‌ای در مرگ ناشرة الیربوعی سرود (جاحظ، ۱۹۸/۱). ظاهراً ناشره که در قیام ابن زبیر به قتل رسید، در سیستان با وی دوست شده بود. این مرثیه چندان شهرت یافت که ابن جامع بر اساس آن آهنگی ساخت (ابوالفرج، ۲۵۲/۲۲).

پس از آن، به گفتهٔ ابوالفرج، ابوحزابه به بصره برگشت، اما تعیین تاریخ بازگشت او آسان نیست، زیرا اگر ناشره را رثا گفته باشد، ناچار باید تا حدود ۷۳ ق (قتل ابن زبیر) در سیستان مانده باشد. حتی می‌توان احتمال داد که وی پس از این تاریخ نیز در سیستان می‌زیسته است، زیرا به آسانی می‌توانیم پیوستن او را به ابن اشعث در سیستان فرض کنیم، نه جای دیگر. به هر حال قدر مسلّم این است که وی عاقبت به ابن اشعث پیوست و احتمالاً همراه خود او در ۸۵ ق/ ۷۰۴ م به قتل رسید (همو، ۲۶۰/۲۲).

ابوحزابه شاعری هجاگوی، بدزبان و بی‌مبالات بود. اگر ممدوح صلهٔ شایسته‌ای به وی نمی‌بخشید، بی‌درنگ به الفاظی گزنده هجوش می‌کرد. گویی وی هیچ گاه از هرزگی دست برنمی‌داشته. نوشته‌اند هنگامی که همراه ابن اشعث به شهر دَستَبی رسید، شبی را در کنار گروهی هرزه گذراند و زین اسب خود را نزد آنان به گرو نهاد. این امر، ابن اشعث متعصب را به خنده واداشت و زین او را به ۱۰۰۰۰ درهم بازپس گرفت (همو، ۲۶۵/۲۲؛ قس: کلبی، همانجا).

شعر ابوحزابه، خاصه قطعاتی که در رثا سروده، از لطافت بی‌بهره نیست، اما از مجموعهٔ اشعار او جز قطعاتی‌که ابوالفرج آورده، چیزی بر جای نمانده و بر اساس این مقدار نظر قاطعی در بارهٔ شعر او نمی‌توان ابراز داشت.

مآخذ: ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی سباعی و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲ م؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة‌النسب*، به‌کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۰۴۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز: EI^2, S.

کبری سپهری

آبوحَسّانِ زِیادی، حسن بن عثمان بن حمّاد (د ۲۴۲ق/۸۵۶ م)، مورخ و اخباری بغدادی. گفته‌اند که یکی از نیاکان او با کنیزی از آنِ زیاد بن ابیه ازدواج کرد و از این رو، به زیادی شهرت یافت (ابن‌عساکر، ۴۶۹/۴، به نقل از ابن ابی‌طاهر). این نسبت در زمانِ خود وی، گاه موجب طعن و نکوهش بود و او ضمن انکار رابطهٔ نسبی خویش با زیاد، این شهرت را به جهت دیگری می‌دانست (طبری، ۶۴۲/۸؛ تنوخی، *الفرج بعد الشدة*، ۲۳۱/۲، *نشوار*، ۲۳۷/۲). آورده‌اند که او به هنگام مرگ ۸۹ سال داشت (وکیع، ۲۹۲/۳)، از این رو تولد او را می‌توان در حدود ۱۶۰ ق برآورد کرد (نیز نک: ذهبی، *سیر*، ۴۹۶/۱۱). وفات وی نیز در برخی منابع در ۲۴۳ ق دانسته شده است (نک: ابن ندیم، ۱۲۳؛ صفدی، ۹۸/۱۲).

از جزئیات زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست. از نسبت بغدادی وی، می‌توان احتمال داد که او در بغداد به دنیا آمد و همانجا پرورش یافت، اما اینکه یاقوت در *بلدان* (۳۵۰/۳) او را شیرازی خوانده است، در مقایسه با گفتهٔ خود او در *ادبا* (۱۸/۹) که به جای «شیرازی» بغدادی آورده است، در خور اعتماد به نظر نمی‌رسد.

ابوحسان از کسانی چون هیثم بن عدی، ولید بن مسلم، وکیع بن جراح، محمد بن عمر واقدی و ابوداوود طیالسی استماع نمود (ابن ندیم، همانجا؛ خطیب، ۳۵۶/۷).

از خلال داستانی که در مورد او در منابع به گونه‌های مختلف ذکر شده (نک: تنوخی، همان، ۲۳۴/۲-۲۳۹؛ قس: خطیب، ۳۵۸/۷-۳۵۹؛ یاقوت، همان، ۱۹/۹-۲۰)، چنین برمی‌آید که او از شاگردان قاضی ابویوسف بوده و به روزگار هارون الرشید، مدتی نیز از جانب ابویوسف عهده‌دار منصب قضا در جانب شرقی بغداد گشته است. بر پایهٔ روایت یاد شده، مأمون نیز در دوران خلافت خود، وی را چندی به سمت قضا در جانب شرقی برگماشت (تنوخی، همان، ۲۳۹/۲). همچنین از برخی اشاره‌ها در منابع چنین برمی‌آید که ابوحسان با شافعی و محمد بن حسن شیبانی ارتباط و مراوده داشته است (ابن خلکان، ۱۶۴/۴-۱۶۵؛ ذهبی، *العبر*، ۴۳۷/۱).

در ۲۱۸ ق / ۸۳۳ م که مأمون دستور داد تا محدثان و فقیهان را از مسألهٔ خلق قرآن پرسش کنند، ابوحسان نیز مورد بازجویی قرار گرفت، اما از دادن پاسخ صریح طفره رفت و مأمون در نامه‌ای که خطاب به مأمور خود اسحاق بن ابراهیم نوشت، او را تحقیر کرد و نسبش را مورد طعن قرار داد (طبری، ۶۳۸/۸، ۶۴۲). سپس اسحاق بن ابراهیم او و دیگر کسانی را که دربارهٔ این موضوع از آنان پرسش شده بود، به طرسوس که مأمون در آنجا به سر می‌برد، گسیل داشت، اما در راه خبر مرگ مأمون به آنان رسید و از همانجا به سوی بغداد بازگشتند (همو، ۶۴۵/۸). با توجه به عقیدهٔ ابوحسان در مورد غیر مخلوق بودن *قرآن*، این گفتهٔ منقول از احمد بن حنبل که او را از خواص یاران احمد بن ابی دؤاد وزیر معتزلی خوانده است، استوار به نظر نمی‌رسد (خطیب، ۳۵۷/۷). همچنین باید افزود که وی از معدود کسانی است که مدعی رؤیت خدا شده است و این خود شاهدی دیگر بر دوری او از افکار اعتزالی است (نک: همو، ۳۵۷/۷-۳۵۸).

در ۲۴۱ ق/۸۵۵ م در زمان متوکل، ابوحسان شاید به سبب مقاومتی که در مورد عقیدهٔ خود در ماجرای «محنه» نشان داده بود، بار دیگر به قضا در جانب شرقی بغداد منصوب شد (طبری، ۲۰۰/۹-۲۰۱؛ خطیب، ۳۶۱/۷، نیز نک: ۳۵۷/۷).

از ابوحسان کسانی چون ابوبکر ابن ابی الدنیا (ابن ابی حاتم، ۲۵/(۲)۱)، ابوالعباس کُدَیمی، اسحاق بن حسن حربی، احمد بن حسین صوفی، محمد بن محمد باغندی (خطیب، ۳۵۶/۷) و احمد بن یحیی بلاذری (بلاذری، انساب، ۴۱۹/۱، جم، *فتوح*، ۳۱۳) روایت کرده‌اند.

آثـار: به ابوحسان زیادی آثاری نسبت داده شده است: ۱. *الآباء و الامّهات* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲. *القاب الشعراء* (همانجا)؛ ۳. *طبقات الشعراء* (همانجا). نسخه‌ای از این اثر، در سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م در یکی از کتابخانه‌های حلب موجود بوده است (نک: GAS, II/94)؛ ۴. *تاریخ* (نک: خطیب، ۳۵۷/۷؛ نیز نک: مسعودی، ۲۱/۱). این کتاب بر مبنای سال شمار تألیف یافته بود (ابن ماکولا، ۲۱۳/۴). از برخی منقولات این کتاب می‌توان دریافت که مؤلف آن را از نخستین سالهای هجری آغاز کرده (قدامة، ۳۸۹؛ خطیب، ۱۵۷/۱) و با حوادث روزگار حیات خود پایان داده بوده است (نک: ابن ابی‌طاهر، ۹)، نیز می‌توان دریافت که ابوحسان در این اثر به ذکر تفصیلی حوادث (همانجا)، چگونگی و تاریخ عزل و نصب کار گزاران و قاضیان (نک: وکیع، ۲۱۰/۱، ۲۱۳، ۹/۳) و وفیات دانشمندان و رجال سیاسی (نک: ابن ابی‌طاهر، ۱۸۷، ۱۸۸؛ ذهبی، همان، ۲۳۰/۵، ۲۹۵) اهتمام و توجه داشته است. این کتاب، مورد استفاده و استناد برخی از مورخان پس از وی قرار گرفته

و خاصه یکی از مآخذ مهم ابن ابی طاهر در *کتاب بغداد* بوده است (نک: ص ۹، ۲۱، ۸۱، جم). همچنین به نظر می‌رسد منقولات طبری (۵۷۹/۸، ۶۰۹)، وکیع (۲۱۳/۱، ۲۳۲، ۲۵۷، جم) و ذهبی در *سیر* (۲۹۵/۵، ۳۵۵/۹) از ابوحسان زیادی، برگرفته از این کتاب بوده باشد. در برخی موارد نقل نیز، از این *تاریخ*، با سلسلهٔ سند متصل استفاده شده است (نک: خطیب، ۹/۱۰، ۴۸، ۳۱۰، ۳۱۱؛ نیز نک: سخاوی، ۲۳۵ـ۲۳۶)؛ ۵. *مغازی عروة بن زبیر* (ابن ندیم، همانجا) که به احتمال جمع و تدوینی از روایات مغازی عروة بن زبیر بوده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم‌رازی، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی طاهر طیفور، احمد، *کتاب بغداد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن ماکولا، علی بن هبةالله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن معلمی، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمید الله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش صلاح الدین منجد، کویت، ۱۹۸۴م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱ م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ / ۱۹۶۵ م؛ وکیع، محمد بن خلف، *اخبار القضاة*، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: GAS.

علی بهرامیان

اَبوالحَسَنِ اَبیوَرْدی، علی‌بن احمد، معروف به دانشمند (۹۳۶ ـ ۹۶۶ ق / ۱۵۳۰ ـ ۱۵۵۹م)، متکلم و فقیه امامی و آشنا به علوم ریاضی. در برخی منابع به او نسبت «قائنی» نیز داده شده است (مثلاً کرکی، ۱۷۵؛ افندی، ۴۳۵/۵-۴۳۶). هیچ‌یک از منابع معتبر به تاریخ تولد او تصریح نکرده‌اند، اما با توجه به نوشتهٔ قمی (۴۰۴/۱) که درگذشت او را در ۹۶۶ق در ۳۰ سالگی دانسته است، می‌توان زمان تولد او را به دست آورد. پدرش مولانا احمد که از عالمان زمان خویش بود، نخست در بخارا به طریقت صوفیان پیوست، سپس به ایران بازگشت و در کاشان اقامت گزید و به تدریس پرداخت (رازی، ۳۰/۲). حواشی بر برخی کتابهای منطق مانند *شرح شمسیه* و *شرح مطالع* از آثار او به شمار است (افندی، ۴۳۷/۵). ابوالحسن نزد پدر خویش در همین شهر به دوران حکومت خان‌میرزا، پسر معصوم بیگ صفوی، پرورش یافت (قمی، ۴۰۴/۱-۴۰۵). اگرچه برخی او را ساکن مشهد دانسته‌اند (بغدادی، ۲۴/۱)، ولی مسلم است که وی بیشترین ایام عمر خود را در کاشان سپری کرده و از همین‌رو به کاشانی نیز شهرت داشته است (قمی، همانجا؛ افندی، ۴۳۵/۵).

ابوالحسن که از هوشی سرشار و حافظه‌ای قوی برخوردار بود، به زودی دانشهای متداول زمان را فرا گرفت و به طوری که گفته شده،به چنان مقام و پایهٔ علمی رسید که کس را یارای مباحثه با او نبود (روملو، ۴۱۰). در ۱۴ سالگی *شرح تجرید* و در ۲۰ سالگی *مجسطی* را تدریس می‌کرد (رازی، ۳۲/۲) و روملو *شرح تجرید* را از او آموخت (روملو، ۴۱۱). وی با محفوظات وسیعی که داشت به تصحیح و استنساخ کتب حدیث و رجال نیز می‌پرداخت، چنانکه نسخه‌ای کامل از دورهٔ کتاب *تهذیب* را با خط خود تحریر نمود (قمی، ۴۰۴/۱). کرکی (همانجا) از روایت آثار ابوالحسن توسط حبیب‌الله بن علی طوسی از پدرش و عبدالعالی کرکی از مؤلف یاد کرده است (قس: آقا بزرگ، ۵۶). ابوالحسن در جوانی وفات یافت و پیکرش در دارالارشاد اردبیل به خاک سپرده شد. محتشم کاشانی ــ شاعر معروف سدهٔ ۱۰ ق ــ در رثای او شعری سروده و ماده تاریخ فوتش را «ماه اوج فضل» آورده که با ۹۶۶ ق برابر است (قمی، ۴۰۵/۱).

آثار: از ابوالحسن تألیفات چندی بر جای مانده که نسخ خطی آنها در کتابخانه‌ها موجود است: ۱. *اثبات الواجب و صفاته* یا *اثبات واجب الوجود*، به زبان عربی که به نوشتهٔ افندی (۴۳۶/۵) تألیف آن را در ۹۶۳ ق در سبزوار به انجام رسانده است. نسخ خطی آن در کتابخانهٔ دانشگاه تهران (مرکزی، ۶۷۸/۱۶ ـ ۶۷۹)، کتابخانهٔ ملی (ملی، ۱۸۱/۹) و مجلس شورا (دانش‌پژوه، *فهرست کتابها*، ۳۸۸/۱ ـ ۳۸۹) محفوظ است؛ ۲. *بیان دیات و قصاص*، رساله‌ای است مختصر به زبان فارسی در مقدار دیات و احکام آن (افندی، همانجا) که نسخهٔ آن در دانشگاه تهران (مرکزی، ۴۹۶/۱۶ ـ ۴۹۷) موجود است؛ ۳. رساله‌ای در حل إشکال شکل پانزدهم از مقالهٔ سوم اقلیدس به عربی (قس: رازی، ۳۱/۲ـ۳۲؛ کتاب *حل‌مالاینحل*) که نسخه‌های آن در کتابخانهٔ مجلس شورا یافت می‌شود (شورا، ۳۵۲/۹ـ۳۵۳، ۷۱/۱۴)؛ ۴. *روض‌الجنان*، در حکمت طبیعی به زبان عربی. این اثر به ۵ حدیقه و هر حدیقه به چندین روضه تقسیم شده است و گزیده‌ای از آن، *الحسنی فی الحکمة الطبیعیة* نام دارد (افندی، همانجا). نسخه‌های متعدد از *روض‌الجنان* در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: شورا، ۲۷۸/۵ـ۲۸۲، جم؛ مرکزی، ۵۵۶/۸ـ۵۵۷؛ ملک ۳۴۱/۱ـ۳۴۲؛ آستان، ۴۳۰/۳، ۱۵۶/۴ـ۱۵۷، ۱۶۴/۱۱؛ دانش‌پژوه، *فهرست کتابخانه*، ۸۸/۵؛ ریو، شم 728). از گزیدهٔ *الحسنی* نیز نسخه‌هایی در کتابخانهٔ مجلس شورا (شورا، ۲۱۰/۵) و دانشگاه تهران (مرکزی، ۳۱۰/۱۶) می‌توان یافت؛ ۵. *شرح الفرائض النصیریة*، شرحی است به عربی بر رسالهٔ *فرائض* خواجه نصیرالدین طوسی در مسائل ارث که نسخ آن در کتابخانه‌ها موجود است (نک: آستان، ۴۵۸/۵؛ مرکزی، ۲۲۵/۱۶، ۴۷۲، ۴۷۴؛ مرعشی، ۱۱/۱۰ـ۱۲، ۳۴۵/۶؛ فاضل، ۱۶۳)؛ ۶. *وجیزة لحل بعض من صفات الاشکالات الواردة علی الحرکة* (دانش‌پژوه، *فهرست کتابها*، ۳۸۹/۱).

از آثار یافت نشدهٔ اوست: رساله‌ای در اصول دین به نام یکی از دختران شاه‌طهماسب صفوی، به زبان فارسی که تألیف آن در ۹۶۴ ق به پایان رسیده است (افندی، ۴۳۶/۵؛ قس: قمی، ۴۰۴/۱)؛ شوارق در

کلام (روملو، ۴۱۱)؛ *مشارق و مرآة الافلاک* در ریاضیات (رازی، ۳۲/۲).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۰، به کوشش علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین علمی انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و علی‌نقی منزوی، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ رازی، امین‌احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، علمی؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش چارلز ن. سدن، بارودا، ۱۹۳۱م؛ شورا، خطی؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، مشهد، ۱۳۵۴ ش؛ قمی، احمد، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ کرکی، حسین بن حیدر، «فائدة»، همراه *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م، ج ۱۰۶؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ ملی، خطی؛ نیز:

Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

علی‌اکبر دیانت

اَبوالْحَسَنات، نک: عبدالحی لکهنوی.

اَبوالْحَسَنْ اِسْماعیلِ بْنِ صاعِد، نک: آل‌صاعد.

اَبوالْحَسَنِ اَشْعَری، نک: اَشْعَری.

اَبوالْحَسَنِ اِصْفَهانی، نک: اصفهانی.

اَبوالْحَسَنِ اَفْشارِ اُرومیّه‌ای، فرزند اللهوردی نقاش (د ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م)، نگارگر آبرنگ ساز ایرانی. ابوالحسن افشار در ارومیه متولد و در تبریز با سمت نقاش‌باشی‌گری و در جامهٔ نظامی مشغول به کار شد. وی در نگارگری به ویژه در گل و بوته‌سازی و رنگ‌آمیزی استاد بود و میان قلمدانها و جلدهای کاردست او و عمویش علی اشرف که از استادان بزرگ و مشهور بود، فرقی وجود نداشت، مگر در رقم که از صاحب اثر حکایت می‌کرد. عزیزخان سردار مکری، کارهای او را از تبریز به عنوان هدیه برای اعیان تهران می‌فرستاد. قلمدانهای ساخت او در زمان حیاتش تا ۵۰ تومان، به پول آن زمان که اندک نبود، خرید و فروش می‌شد (اعتمادالسلطنه، ۲۱۹). آثار رقم دار و تاریخ‌دار بازمانده از او بسیار نادر و انگشت‌شمار است، اما همین شمار اندک که بیشتر بین سالهای ۱۲۷۰ ـ ۱۲۹۶ق ساخته شده وی را در زمرهٔ نگارگران برجستهٔ سدهٔ ۱۳ ق ایران قرار می‌دهد.

آثار شناخته شدهٔ وی اینهاست: ۱. دفتین (جلدی مقوایی) جلد روغنی عالی با گل و برگ ریز، در زمینهٔ مشکی زراندود، با رقم «ابوالحسن افشار ارومیهٔ ۱۲۷۰» (کریم زاده، ۲۱/۱)؛ ۲. قلمدان روغنی با نقوش گل و بوته که به دستور شجاع‌الدوله از روی کارهای عموی خود علی اشرف، نسخه‌برداری کرده است، با رقم «کمترین ابوالحسن افشار ارومی ۱۲۷۳». این قلمدان پیش از این در کاخ نیاوران نگاهداری می‌شد (یادداشتهای مؤلف)؛ ۳. قلمدان روغنی گل و مرغ نفیس با طرح بدیع و ممتاز با رقم «ابوالحسن افشار ارومیهٔ ۱۲۸۰» (کریم زاده، همانجا)؛ ۴. نقاشی آبرنگ دو پرنده بر روی شاخهٔ درخت، با رقم «ابوالحسن افشار سرباز قدیمی ۱۲۹۶» (سهیلی، ۶۳)؛ ۵. تصویر سیاه قلم و تمام قد حاجی علیخان حاجب الدوله مقدّم مراغه‌ای با کادر بیضی در یکی از مجموعه‌های خصوصی تهران (یادداشتهای مؤلف)؛ ۶. قلمدان روغنی پر کار گل و بوته با رنگهای روشن، با رقم «ابوالحسن افشار ارومیهٔ» در یک مجموعهٔ خصوصی در امریکا (یادداشتهای مؤلف؛ کریم‌زاده، همانجا).

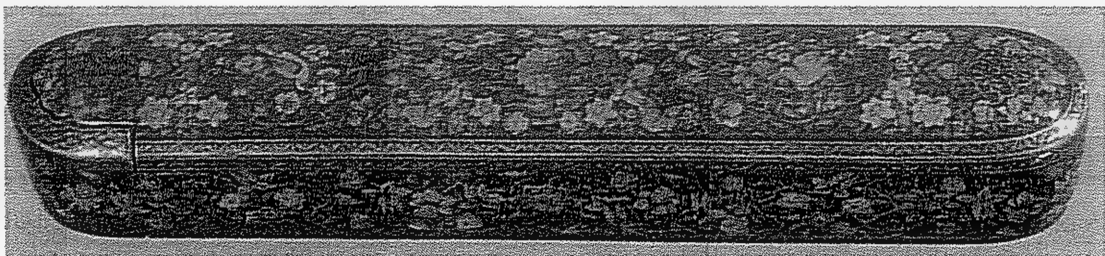
مآخذ: اعتماد السلطنه، محمدحسن خان، *المآثر والآثار*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، «پنج ابوالحسن نقاش در یک قرن»، هنر و مردم، ۱۳۵۵ ش، شم ۱۶۹، ۱۷۰؛ کریم زادهٔ تبریزی، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ یادداشتهای مؤلف.

یحیی ذکاء

اَبوالْحَسَنِ اَنْصاری، نک: ابن نقرات.

اَبوالْحَسَنِ اَهْوازی، احمدبن‌حسین، ریاضی‌دان و منجم ایرانی سدهٔ ۴ و ۵ ق. از تاریخ ولادت، وفات و جزئیات زندگی وی اطلاعی در دست نیست. تنها با توجه به نام وی می‌توان احتمال داد که زادگاهش اهواز بوده باشد (قزوینی، ۱۵۲ ـ ۱۵۳). نام او در برخی نسخه‌های خطی *شرح المقالة العاشرة* لاقلیدس، اهوازی ضبط شده است و در نتیجه، یونگ و دخویه و آلوارت با استناد به فهرست فلوگل بر *کشف الظنون*، وی را با عبدالله بن هلال اهوازی یکی دانسته‌اند، اما این استنباط درست به نظر نمی‌رسد، زیرا عبدالله بن هلال در ۱۶۵ ق زنده بوده و تألیف شرحی بر *اصول* اقلیدس (نک: ادامهٔ مقاله) در آن زمان بسیار بعید می‌نماید (زوتر، 57).

بیرونی در آثار خویش چند بار از ابوالحسن اهوازی نام برده که نشان دهندهٔ اهمیت کارهای علمی اوست (*تحقیق ماللهند*، ۳۵۷، *استخراج الاوتار*، ۱۰). یک جا نیز به انتقاد از وی پرداخته و از ستمی که اهوازی نسبت به خوارزمی روا داشته، سخن می‌گوید («فهرست»، ۴۰). همو در جای دیگری از ابوالحسین احمد بن حسین اهوازی



قلمدان، کار ابوالحسن افشار ارومیه‌ای، کاخ ـ موزهٔ نیاوران

کاتب نام می‌برد و کتاب *معارف الروم* را به وی نسبت می‌دهد (*الآثار الباقیة*، ۲۸۹، ۲۹۳). زوتر احتمال می‌دهد که این دو تن یکی بوده باشند. وی همچنین بر آن است که ابوالحسن اهوازی، فرزند ابواحمد حسین بن کرنیب اهوازی (نک: ه د، ابن کرنیب) است (زوتر، 58–57). شایان توجه است که ابوالحسن اهوازی در رسالهٔ خود از ابوجعفر خازن (هم) که در حدود ۳۶۰ ق درگذشته، یاد کرده است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که روزگار کهنسالی اهوازی با دوران کودکی بیرونی مقارن‌بوده است (نک:قربانی، ۷۶).

تنها اثر موجود اهوازی کتابی است با عنوان *شرح المقالة العاشرة من کتاب اقلیدس* که چند نسخه از آن در کتابخانه‌های برلین (*آلوارت*، V/313)، پاریس (دوسلان، 436) و استانبول (کراوزه، 708) موجود است. دو نسخه نیز در کتابخانه‌های دانشگاه تهران (مرکزی، ۹۰۴/۳) و دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران (دانش پـژوه، ۴۳ ـ ۴۴، ۹۲) موجود است.

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *استخراج الاوتار فی الدائرة*، به کوشش احمد سعید دمرداش، مصر، ۱۹۶۵م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، «فهرست»، در مقدمهٔ زاخاو بر *الآثار الباقیة* (نک: هم)؛ دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگینامهٔ علمی ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ مرکزی، خطی؛ نیز:
Ahlwardt; *De Slane*; Krause, Max, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Beiträge zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1986, vol. II; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.
بخش علوم

اَبوالحَسَنِ بَتّی، احمدبن علی (د شعبان ۴۰۵/ژانویه ـ فوریهٔ ۱۰۱۵)، ادیب، دبیر و شاعر عراقی. یاقوت (*بلدان*، ۴۸۸/۱) موطن او را شهرک بَتّ، از توابع بغداد در نزدیکی راذان می‌داند (قس: سمعانی، ۸۱/۲). از زمان تولد او اطلاعی در دست نیست، اما از آنجا که وی شعری از قاضی ابونصر یوسف ازدی (د ۳۵۶ق/۹۶۷م) روایت کرده (تنوخی، ۲۵۶/۴) و محضر زیدبن ابی بلال (د ۳۵۸ق/۹۶۹م) را دریافته است (یاقوت، *ادبا*، ۲۵۴/۳؛ ابن‌جزری، ۲۹۹/۱)، می‌توان تولد وی را حداقل دههٔ ۳۳۰ ـ ۳۴۰ ق تخمین زد.

وی *قرآن* را که نزد شیوخ عصر و از جمله زیدبن ابی‌بلال فراگرفته بود، به آوازی خوش تلاوت می‌کرد و گویند حافظ آن بود (ابن‌جوزی، ۲۶۳/۷؛ ابن‌کثیر، ۳۷۲/۱۱). در حدیث نیز دست داشت (یاقوت، همانجا) و ازابوبکرابن‌مقسم مقری روایت می‌کرد (خطیب، ۳۲۰/۴) و کسانی چون علی‌بن محسّن تنوخی از او روایت کرده‌اند (همانجا؛ سمعانی، ۸۲/۲). وی از هر دانشی بهره‌ای داشت و به گفتهٔ ابوالقاسم مغربی وزیر از یادگیری هیچ شاخه‌ای از علوم ناتوان نبود (یاقوت، همان، ۲۵۷/۳). خطیب بغدادی او را مردی دانشمند، شوخ طبع و بذله‌گو معرفی کرده است (همانجا).

نحوهٔ ارتباط وی با دربار آل‌بویه و خلفا روشن نیست، چنانکه نمی‌توان دریافت که آیا بخشی از عمر خود را نزد دیلمیان در ایران گذرانده،یا تنها در عراق بوده و همانجا با ایشان رابطه داشته است. به هر حال هنگامی که القادر بالله از چنگ الطائع می‌گریخت، به روایت ابن‌اثیر (۶۵/۹ـ۶۶) در بطیحه به مهذب الدوله پناه آورد (نیز نک: زرکلی، ۲۹/۵)، اما به گفتهٔ یاقوت به سرای ابوالحسن بتی وارد شد (*ادبا*، ۲۶۲/۳). دانسته نیست که بتّی در آن زمان در بطیحه به چه کاری مشغول بوده است، اما می‌توان پنداشت که منزلت اجتماعی ممتاز وی، سبب شد که بزرگی همچون القادر که اندکی بعد به خلافت رسید، به خانهٔ او رود.

یاقوت (همان، ۲۵۴/۳) گوید که ابوالحسن هنگام اقامت القادر در بطیحه کاتب وی بود؛ به همین سبب چون القادر با حمایت بهاءالدوله در ۳۸۱ق به خلافت رسید، ابن‌حاجب نعمان را از کتابت برداشت و ابوالحسن را به جای وی گماشت و او دبیر مکاتبات خلیفه با بهاءالدوله شد (همان، ۲۵۴/۳، ۲۶۲)؛ اما چنانکه خطیب بغدادی نیز اشاره می‌کند، مدت تصدی این مقام چندان به درازا نکشید، به ویژه که می‌دانیم ابن‌حاجب نعمان (ه م) دوباره در ۳۸۶ق به دیوان خلافت بازگشت و مدتی مدید کتابت خلیفه را برعهده داشت. به نظر می‌رسد که خود ابوالحسن نیز چندان دلبستهٔ این‌مقام نبود (یاقوت، همان، ۲۶۲/۳ـ۲۶۳)، اما ظاهراً القادر، پس از آنکه او از کار کتابت کناره گرفت، «دیوان خبر و برید» را به وی سپرد (ابن‌جوزی، همانجا؛ یاقوت، همان، ۲۵۷/۳؛ قس: ابن‌کثیر، همانجا: دیوان خراج و برید). درست نمی‌دانیم وی چه مدت بر سر این کار بود. گویی مقامات و مناصب رسمی با طبع او سازگار نبود. از اشارهٔ یاقوت (همان، ۲۵۵/۳) می‌توان دریافت که ابوالحسن در آغاز و بلکه تا اوایل خلافت القادر بالله از بذله‌گویی و شوخ چشمی پرهیز می‌کرد و تنها پس از این دوران و گویی پس از آنکه در دربار خلیفه استقرار یافت، طبیعت واقعی خود را که پنداری به ملاحظاتی، پنهان می‌داشت، آشکار گردانید.

از این پس دیگر رد پای وی را نه در صف کاتبان دربار که در سلک ندیمان و در مجلس بهاءالدوله می‌یابیم (همانجا). ظاهراً وی ندیم چند تن از وزیران بود و چنانکه گذشت، زمانی هم در زمرهٔ ندیمان بهاءالدوله داخل شد و در این دوره بیش از دیگر ندیمان از عطایا و بخششهای او بهره‌مند گردید، اما سرانجام به مجلس فخرالملک پیوست. وزیر با دیدهٔ اعجاب و احترام به او می‌نگریست و گویا بتّی تا پایان عمر تحت حمایت وی قرار داشت (همان، ۲۵۵/۳ ـ ۲۵۶). پیداست که او بیش از آنکه دبیر باشد، ندیمی محبوب و خوش سخن بود و به سبب اطلاع از قصص نادر و اخبار و آداب، فصاحت زبان، ظرافت طبع و بداهه گویی، سخت مورد توجه بود، به ویژه که چهره‌ای دلنشین و زیبا و مویی بلند که بنا به سنت گذشتگان فروهشته رها می‌کرد، برجذابیت او می‌افزود. علاوه بر این وی در پوشیدن لباس نیز شیوه‌ای خاص داشت، جامه‌ای زیبا و گاه شگفت می‌پوشید و به سبک منشیان قدیم خود را می‌آراست (همان، ۲۵۵/۳).

ابوالحسن چنان با دستگاههای آواز و آداب غنا آشنا بود که هرگاه آوازی خوانده می‌شد، وی تمام جزئیات آن را برمی‌شمرد (همان، ۲۶۷/۳). ظاهراً بذله‌گویی و شوخ‌طبعی او هرگز به شخصیت اجتماعی او زیانی نرسانده، زیرا علاوه بر وزرا و خلفاو امیران که ممکن است شیفتهٔ هرزه‌گوییهای او بوده باشند، مردان بزرگوار و موقری چون شریف رضی و سید مرتضی نیز در وی به چشم دوستی و احترام می‌نگریسته‌اند (نک: شریف رضی، ۱۵۴/۱ ـ ۱۵۵). شاید این دوستی چندان با گرایشهای معتزلی او و جوّ شیعی آن روزگار در دارالخلافه بی‌ارتباط نبوده باشد، هرچند که وی از لحاظ فقهی، از مذهب ابوحنیفه پیروی می‌کرد (یاقوت، همان، ۲۶۳،۲۵۹،۲۵۶/۳). شماری از مشهورترین حکایات و مطایبات بتی در منابع نقل شده است (ابوحیان، ۱۰۰/۳؛ باخرزی، ۳۳۵/۱ ـ ۳۳۶؛ خطیب، ابن‌جوزی، همانجاها؛ یاقوت، همان، ۲۵۶/۳ـ۲۵۸، ۲۶۱ـ۲۶۶). وی شعر نیز می‌سرود. اما یاقوت با عبارت ظریفی از شعر او انتقاد می‌کند و می‌گوید که بهرهٔ او از علم بیش از شعر است (همان، ۲۵۵/۳).

تصنیف چند اثر با نامهای *القادری*، *العمیدی* و *الفخری* به وی منسوب است (همان، ۲۵۷/۳). شاید بتوان گفت که آنها را برای القادر، فخرالدوله (یا فخرالملک) و ابن عمید (؟) نوشته باشد. از محتوای این آثار چیزی نمی‌دانیم، اما احتمالاً نوعی جُنگِ ادبی بوده است (قس: EI²,S,I/23). برخی منابع مرگ وی را در ۴۰۳ق دانسته‌اند (ابن‌جوزی، همانجا). شریف رضی و سید مرتضی در مرگ وی مرثیه‌های بلندی سروده‌اند (نک: شریف رضی، ۱۳۸/۱؛ یاقوت، همان، ۲۵۹/۳ـ۲۶۱).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن عمر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۴م؛ باخرزی، علی‌بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ تنوخی، محسّن‌بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبّود شالجی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن معلمی یمانی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شریف رضی، محمدبن حسین، *دیوان*، به کوشش احمد عباس ازهری، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: EI²,S.

محمد مهدی مؤذن جامی

اَبوالحَسَنِ بُسْیَوی، علی بن محمد بن علی، عالم اباضی عمان در سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م. نسبت وی که به‌صورت «بسیاوی و بُسیانی» نیز آمده، به‌بُسیا از توابع بَهلا (شهری در عمان) باز می‌گردد (عبری، ۳). در منابع به‌زمان ولادت و درگذشت او اشاره نشده است، اما می‌توان تولد او را در ربع دوم سدهٔ ۴ و وفاتش را در ربع نخست سدهٔ ۵ ق تخمین زد. پدرش محمد بن علی خود اهل دانش بود و محتمل است که ابوالحسن اولین بهره‌های علمی را از او گرفته باشد (نک: ابوالحسن، مختصر، ۳۴۷). مهم‌ترین استاد او ابن برکه (ه م، ج عربی) بوده است که در عصر خویش شیخ اباضیان رستاقی بود (نک: عبری، همانجا). ابوالحسن در *سیرة السؤال* ضمن برشمردن شیوخ مکتب رستاق، فهرست خود را به‌ابن برکه ختم کرده (نک: کندی، محمد، ۲۹۷/۳ ـ ۲۹۸) و در برخی دیگر از آثار خود نیز با تصریح به‌نام ابن برکه آراء او را مورد توجه قرار داده است (همان، ۳۷، ۶۹).

ابوالحسن همچون استاد خود از پیروان مکتب رستاق بود. دوران زندگی او مصادف با دوره‌ای از تاریخ عمان بود که حاکمان غیراباضی سیطرهٔ خود را در عمان گسترش داده و اباضیان زیر سلطه گاه به‌گاه در گوشه‌ای از عمان کسی را به‌امامت برمی‌داشتند، ولی پیش از هرگونه کامیابی‌طعم تلخ‌شکست را می‌چشیدند(نک: حارثی،۲۵۷؛ وچاوالیری، 263 به‌بعد). اینکه ابوالحسن با ایستادن در برابر مکتب نزویٰ (مکتب مقابل رستاق) سؤال و تفحص از ماجرای صلت بن مالک (امام مورد تأیید رستاقیان) و بیعت با راشد بن نظر (امام مورد تأیید نزوانیان) را امری لازم می‌شمرد (نک: بخش آثار) و در عین حال دربارهٔ امامان پس از راشد به «توقف» می‌گراید، توجه بعضی را به‌خود جلب کرده است (نک: کندی، محمد، ۱۹۰/۴ ـ ۱۹۲)، ولی علل این موضع‌گیری را باید در شرایط تاریخی عمان در آن دوره جست‌وجو کرد. به‌ویژه عمان در فاصلهٔ تقریبی ۲۵۰ ـ ۴۰۰ ق نام امام اباضی موفقی را بر خود ندید و کشمکشهای قومی و اختلافات فرقه‌ای میان رستاقیان و نزوانیان، اتفاق نظر در بیعت با امامی را ناممکن می‌ساخت.

در مورد مسألهٔ راشد بن نظر، ابوالحسن نظریهٔ «ولایت اهل منازل ثلاث» را که ابوسعید کدمی در مکتب نزوی مطرح کرده بود، نوعی «ارجاء» شمرد (نک: همو، ۱۱۲/۴؛ نیز ه د، ابوسعید کدمی) و در *سیرة السؤال* به‌مخالفت با نظریهٔ نزوانی مبنی بر واجب نبودن «سؤال» در مسألهٔ مزبور برخاست (نک: بخش آثار). در بررسی دو سند رستاقی از ۴۴۳ ق و پس از آن می‌توان ملاحظه کرد که چگونه ادامهٔ افکار ابوالحسن بسیوی در میانهٔ سدهٔ ۵ ق محوری برای «اجتماع کلمهٔ اهل عمان» در زمان امامت راشد بن سعید گردید (کندی، محمد، ۶۱/۴، نامهٔ راشد بن سعید؛ «سیرة السؤال»، ۳۷۱ به‌بعد)، در حالی که همان افکار در دست رستاقیان دیگر حربه‌ای برای جدال با نزوانیان بود (نک: «سیرة لبعض ...»، ۳۸۵، جم). به‌هر روی ابوالحسن همواره نزد رستاقیان از احترام ویژه‌ای برخوردار بود و پیروان مکتب مزبور با گرایشهای مختلف به‌ولایت او فخر می‌کردند (نک: «سیرة السؤال»، ۳۷۸؛ «سیرة لبعض...»، ۳۸۷؛ نیز قس: کندی، محمد، ۱۰۵/۴).

ابوالحسن در جامع خود به‌تفصیل به‌بیان احکام جهاد پرداخته (۱۳۵/۴ به‌بعد)، ولی در مختصر مبحث جهاد را بیش از اندازه به‌اختصار برگذار کرده است. وی تأکید دارد که جهاد بدون نفرات و امکانات کافی حکم وجوب ندارد و تنها دفاع را بی‌قید و شرط واجب شمرده است (مختصر، ۹۷ ـ ۹۸). نوع برخورد وی با مسائل جهاد را نمی‌توان بی‌ارتباط با شرایط زمانی دانست. وی در مباحث مربوط

به‌زکات نیز به‌این شرایط نظر داشته و احکام زکات را در موارد حضور «امام قائم به‌قسط» (به‌اصطلاح خود او) و موارد عدم حضور چنین امامی، به‌دو گونه بیان کرده است (نک: جامع، ۱۸۶/۲، مختصر، ۹۴، ۹۷).

برای تعیین تکلیف اباضیان در قبال مظالم سلاطین جائر در مباحثی با عناوین «باب اغاثة المظلوم» (همان، ۲۸۱ ـ ۲۸۳) و «مسألة فی امر الجبارة» (جامع، ۱۹۳/۴ ـ ۲۰۰ و بعد) به‌ارائهٔ راه‌حلهای موضعی پرداخته است. در فتاوای وی تأثیر نظریهٔ «تعارف» که استادش ابن برکه بر آن تکیه داشت، دیده می‌شود (مثلاً نک: مختصر، ۳۱۶)، با این حال گاه با سختگیری در برخی مسائل اجتماعی، روش متعارف بین مردم را مورد سؤال قرار داده است (مثلاً نک: همان، ۳۰۲).

فقه ابوالحسن گرچه در غالب موارد تحت تأثیر فقهای پیشین اباضی است، ولی در جای جای آثار وی می‌توان با آراء شخصی او برخورد کرد (به‌عنوان نمونه، نک: همان، ۲۶۶ ـ ۲۶۷، ۲۹۸). از جمله فتاوای جالب او حکم به‌حلیت ذبیحهٔ اهل کتاب به‌شرط بردن نام خداست (نک: جامع، ۲۰۹/۳، مختصر، ۲۶۷). آنچه در آثار فقهی ابوالحسن توجه بیننده را به‌خود جلب می‌کند، کثرت استدلال او به‌آیات و احادیث است که به‌خصوص در بخش عبادات دیده می‌شود.

از نظر کلامی، جزء اول از جامع ابوالحسن را می‌توان از کهن‌ترین متون اباضی دانست که یک سلسله مباحث مدون و فراگیر اعتقادی را شامل می‌شود. وی در این جزء مبانی اعتقادی اباضیه را تبیین کرده، به‌رد آراء مذاهب مخالف از اهل سنت، شیعه، معتزله و خوارج پرداخته است. این مباحث میزان آگاهی او را به‌مکاتب کلامی گوناگون در عصر خویش نشان می‌دهد و از همین جاست که ابوالحسن مدعی شده که «من ظاهر و باطن تمام ادیان را مطالعه کردم... و دانستم که مذهب ما تنها دین مرضی خداست» (حارثی، ۱۶۹).

آثـار: ۱. جامع، مجموعه‌ای است از عقاید و فقه اباضی که از دیر زمان مورد توجه مؤلفان عمانی بوده (نک: ابن جعفر، ۳۷۱/۱، جم، به‌عنوان زیادات؛ ابوسعید کدمی، ۱۹۹/۱، جم به‌عنوان زیادات؛ کندی، محمد، ۱۹۷/۷، جم) و در چهار مجلد در مسقط (۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م) به‌چاپ رسیده است؛ ۲. مختصر، که از حیث موضوع گزیده‌ای از اثر پیشین است و احمد بن عبدالله کندی در *الجواهر المقتصر* (ص ۸۴) بدان استناد کرده است. این کتاب نخستین بار در ۱۳۰۴ ق/ ۱۸۸۶ م در زنگبار به‌چاپ رسیده و در آنجا تداول یافته است، نیز در ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م در مسقط منتشر شده است؛ ۳. *سیرة السؤال*، که دربارهٔ لزوم سؤال و تفحص از حق و باطل در موضوع خلع صلت بن مالک و بیعت راشد بن نظر تألیف شده و مورد استفادهٔ محمد بن ابراهیم کندی در *بیان الشرع* (۲۹۷/۳ ـ ۲۹۸، جم) و احمد بن عبدالله کندی در *الاهتداء* (ص ۸۸) قرار گرفته است. عبدالمنعم عامر (۴۷/۲) از وجود نسخه‌ای خطی با عنوان *الحجة علی من ابطل السؤال فی الحدث الواقع فی عمان* در زنگبار گزارش کرده که احتمالاً نسخه‌ای از همین کتاب است (در مورد سیره‌های دیگری از وی، نک: حارثی، ۴۹، ۲۸۰).

بجز آنچه ذکر شد، محمد بن ابراهیم کندی اثری با عنوان منثورة از ابوالحسن را در مواضع مختلف از *بیان الشرع* مورد استفاده قرار داده است (نک: ۲۴/۵، ۳۲۷، ۸۰/۶). همچنین کتابی با عنوان *الاشیاخ* در جای جای *بیان الشرع* (نک: همو، ۳۱۱/۳ ـ ۳۱۲، ۱۴۸/۶، جم) مورد استفاده قرار گرفته که در آن آراء و نظرات ابوالحسن نقل شده است و به‌نظر می‌رسد که توسط یکی از شاگردان وی گرد آمده باشد.

مآخذ: ابن جعفر، محمد، *الجامع*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ ابوالحسن بسیوی، علی بن محمد، جامع، مسقط، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، مختصر، مسقط، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوسعید کدمی، محمدبن سعید، *الجامع المفید*، مسقط، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ حارثی، سالم بن حمد، *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ «سیرة السؤال فی الولایة والبراءة»، از یک مؤلف رستاقی، *السیر والجوابات*، ج ۱، به‌کوشش سیدة اسماعیل کاشف، مسقط، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ «سیرة لبعض فقهاء المسلمین»، *السیر والجوابات* (نک: هم، «سیرة السؤال»)؛ عامر، عبدالمنعم، مقدمه و ذیل بر *الجامع* (نک: هم، ابن جعفر)؛ عبری، ابراهیم بن سعید، «رساله‌ای دربارهٔ نواحی عمان»، *العقود الفضیة* (نک: هم، حارثی)؛ کندی، احمد بن عبدالله، *الاهتداء*، به‌کوشش سیدة اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *الجواهر المقتصر*، به‌کوشش سیدة اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ کندی، محمد بن ابراهیم، *بیان الشرع*، مسقط، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ نیز:
Veccia Vaglieri, L., "L'imāmato ibāḍita dell' 'Oman", *Annali*, nuova serie, Naples, 1949, vol. III.

احمد پاکتچی

اَبوالْحَسَنِ پوشَنْجی، علی‌بن‌احمدبن‌سهل (د ۳۴۸ ق/ ۹۵۹ م)، عارف، زاهد و از جملهٔ جوانمردان خراسان. ابوالحسن چون از مردم پوشنگ هرات بود، به پوشنجی شهرت یافت. وی در جوانی زادگاه خود را ترک گفت و در نیشابور اقامت گزید (ابونعیم، ۳۷۹/۱۰؛ عطار، ۷۵/۲؛ ابن ملقّن، ۲۵۲؛ انصاری، ۴۲۱).

وی در هرات از ابوجعفر محمدبن عبدالرحمن شامی و حسین بن ادریس انصاری و دیگران استماع حدیث کرد (سبکی، ۳۴۴/۳؛ ابن تغری بردی، ۳۲۰/۳) و در نیشابور مدتی با ابوعثمان حیری صحبت داشت (سبکی، همانجا). در سفری به شام طاهر مقدسی و ابوعمر دمشقی را ملاقات کرد و در عراق با ابن عطا و جُرَیری مصاحب بوده و با شبلی نیز دربارهٔ مسائل [عرفانی] گفت‌وگو داشته است (سلمی، ۴۸۱؛ انصاری، عطار، همانجاها) و ابوعبدالله حاکم، ابوالحسن علوی و عبدالله بن یوسف اصفهانی از وی حدیث روایت کرده‌اند (ابن عساکر، ۸۴۰/۱۱؛ ابن تغری بردی، همانجا).

پوشنجی در علم توحید و علوم معاملات از مشایخ بزرگ زمان خود و نیز صاحب طریقهٔ نیکو در فتوّت و تجرید و دین‌دار بود و دستگیری از مستمندان را بر خود واجب می‌دانست (نک: سلمی، انصاری، همانجاها؛ جامی، ۲۲۵) و داستانهایی که از اینگونه خصلتهای او نقل کرده‌اند، مؤید این قول است (نک: غزالی، ۱۷۹/۲؛ قشیری، ۲۴۹؛ عطار، ۷۶/۲؛ ابن ملقن، ۲۵۴ ـ ۲۵۵؛ ابن جوزی، ۲۰۴). هنگامی که از سفر عراق بازگشت به الحاد منسوبش کردند (عطار، ۷۵/۲) و به گفتهٔ انصاری «مگر در عقیده وی را خللی بوده یا خطایی در سخن»

(همانجا). شاید به همین جهت بود که در نیشابور خانقاهی بنا کرد و به عبادت پرداخت و تا هنگام وفات از مردم کناره گرفت (ابن عساکر، سبکی، همانجاها؛ ابن ملقن، ۲۵۲). گفته‌اند که وی در نماز جمعه و جماعت شرکت نمی‌کرد و چون از این جهت ملامتش کردند در جواب گفت: اگر برکت در جماعت است، سلامت در عزلت است (ابن جوزی، ۲۸۹؛ ابن عساکر، ۸۴۳/۱۱). پوشنجی در نیشابور درگذشت و ابوالحسن محمد بن ابی‌اسماعیل علوی او را غسل داد و بر او نماز خواند (ابن عساکر، ۸۴۱/۱۱؛ ابن ملقن، همانجا) و در محلهٔ قزالشیخ در کنار مزار حمدون قصار و ابوعلی ثقفی و عبدالله بن منازل به خاک سپرده شد (خلیفهٔ نیشابوری، ۱۴۵؛ ابن عساکر، ۸۴۰/۱۱، ۸۴۱).

نوشته یا تألیفی به او نسبت نداده‌اند، لیکن بسیاری از اقوال او در باب فتوت و مروت و صحبت در تذکره‌ها نقل شده است. این سخن او معروف است که گفت: «تصوف پیش از این حقیقتی بود که نامی نداشت و امروز نامی است که حقیقتی ندارد».

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد بن محمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد تزرینی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ غزالی، محمدبن محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، دارالخیر، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م.

غلامعلی آریا

اَبوالحَسَنِ ثالِث، نک: یحیی غفاری.

اَبوالحَسَنِ جُرْجانی، علی‌بن عبدالعزیز بن حسن‌بن علی‌بن اسماعیل (د ۲۳ ذیحجهٔ ۳۹۲ ق/۲ نوامبر ۱۰۰۲ م)، ادیب، فقیه شافعی و متکلم معتزلی. تاریخ تولد او مشخص نیست، ولی بنا به نقل یاقوت از حاکم نیشابوری، در ۳۳۷ ق که همراه برادرش ابوبکر برای شنیدن حدیث به نیشابور رفته، در حدود سن بلوغ بوده است (۱۵/۱۳). بنابراین می‌توان تولد او را در حدود ۳۲۲ ق تخمین زد. در مورد تاریخ وفات وی نیز ابن خلکان (۲۸۱/۳) به نقل از حاکم، مرگ او را در ۷۶ سالگی و در پایان صفر ۳۶۶ ــ سالی که صاحب بن عباد به وزارت رسید ــ آورده و نظر حاکم را درست‌تر دانسته است، ولی ذهبی (۲۱/۱۷) این نظر را توهم پنداشته و مربوط به شخص دیگری می‌داند. بهترین دلیل در تأیید این مدعا ارتباط جرجانی با صاحب بن عباد در دورهٔ وزارت اوست.

جرجانی از کودکی به کسب علم و ادب و مسافرت و بهره‌گیری از مشایخ وقت و علمای عصر خود پرداخت و به شهرهای عراق و شام و دیگر کشورها مسافرت کرد، تا اینکه به صاحب‌بن عباد پیوست و در زمرهٔ بزرگان خواص او درآمد. صاحب نخست او را به قضا در جرجان گماشت؛ ولی جرجانی، چه در زمان زندگانی صاحب و چه پس از درگذشت او، بارها معزول و منصوب شد، تا اینکه به مقام قاضی القضاتی ری نایل آمد و تا هنگام وفات در همان مقام باقی ماند (سهمی، ۳۵۲؛ ثعالبی، ۳/۴). پس از درگذشت او پیکرش را به جرجان برده، به خاک سپردند (یاقوت، همانجا). به گفتهٔ یاقوت شیخ عبدالقاهر جرجانی به شاگردی او بر خود می‌بالید (۱۶/۱۳). ابوحیان توحیدی نیز از وی استفاداتی کرده است (مثلاً نک: ابوحیان، ۲۲۵). به گفتهٔ ابن کرامهٔ جشمی (ص ۲۸۰) و ابن مرتضی (ص ۱۹۶) وی جامع بین فقه شافعی و کلام معتزلی بود. برخی اقوال فقهی او در کتاب *المنتزع المختار* در فقه زیدیه مورد توجه قرار گرفته است (نک: جنداری، ۲). ثعالبی (همانجا) او را در خوشنویسی و نثر و شعر، به ترتیب هم‌سنگ ابن مُقله و جاحظ و بحتری می‌داند.

چون صاحب بن عباد کتاب خود را در نقد شعر متنبی نوشت، جرجانی کتابی در میانجیگری و داوری دربارهٔ اشعار متنبی و منتقدان او به رشتهٔ تحریر درآورد و از عهدهٔ این کار نیک برآمد. این کتاب که *الوساطة بین المتنبی وخصومه* نام دارد، مورد توجه ادیبان قرار گرفت و به اندک زمان شهرت یافت (همو، ۴/۴). *الوساطة* به کوشش احمد عارف زین در صیدا (۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م) به چاپ رسیده و پس از آن ۳ بار با ویرایش محمد ابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجاوی در مصر (۱۳۶۴، ۱۳۷۰ و ۱۳۸۶ ق) چاپ و منتشر شده است. همچنین دیوان شعری از او دست کم تا سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م شهرت داشته است (ابواسحاق شیرازی، ۱۲۹؛ سبکی، ۴۵۹/۳؛ قس: GAS,II/638؛ حاجی خلیفه، ۷۸۲/۲). ثعالبی (۹/۴-۲۶) ویاقوت (۱۶/۱۳-۲۰، ۲۵-۳۵) قطعاتی از اشعار او را نقل کرده‌اند.

از آثار منسوب به اوست: *تفسیر القرآن* (ذهبی، ۱۲/۱۷)؛ *تهذیب التاریخ*، که دو فصل آن را ثعالبی (۷/۴-۹) نقل کرده است و گویا همان کتاب *صفوة التاریخ* (مختصر *تاریخ طبری*) باشد (ابن قاضی شهبه، ۱۴۶/۱؛ قس: سهمی، همانجا)؛ مجموعهٔ رسائل (یاقوت، ۱۶/۱۳) و *کتاب الوکالة* مشتمل بر ۴٬۰۰۰ مسأله (عبادی، ۱۱۱).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۸ م؛ ابن کرامهٔ جشمی، محسن بن محمد، «شرح العیون»، همراه *فضل الاعتزال* قاضی عبدالجبار، تونس، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *المنیة والامل*، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم‌بن علی، *طبقات الفقهاء*، بیروت، دارالقلم؛ ابوحیان توحیدی، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جنداری، احمدبن عبدالله، «تراجم الرجال المذکورة فی شرح الازهار»، همراه *المنتزع المختار* ابن مفتاح، صنعا، ۱۳۴۱ ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ سهمی، حمزة بن

یوسف، *تاریخ جرجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: GAS.

عبدالامیر سلیم

آبوالْحَسَنْ‌خانِ آرْدَلان، حاج فخرالملک (د ۱۳۰۶ ش/۱۹۲۷ م)، از امرا و وزرای عصر قاجار. وی پسر رضاقلی خان بود و مادرش، دختر عباس‌میرزا نایب‌السلطنه، طوبی خانم نام داشت. خسروخان پدر رضاقلی خان، داماد فتحعلی شاه و امان‌الله خان، جد او، هر دو از والیان کردستان بودند (مستوفی، ۴۲۱/۲؛ حبیب‌آبادی، ۱۱۴۲/۴؛ بامداد، ۳۲/۱).

ابوالحسن خان در ۱۲۷۹ ق/ ۱۸۶۲ م در تهران زاده شد و چون از سوی مادر نسب از قاجاریان می‌برد، در ابتدای جوانی در زُمرهٔ غلام‌بچه‌های دربار ناصرالدین شاه بود و بعدها در شمار پیشخدمتان و درباریان متنفذ وی درآمد (مستوفی، ۲۹۶/۳؛ بامداد، همانجا). ابوالحسن خان با دختر عزالدوله عبدالصمد میرزا، برادر ناصرالدین شاه، ازدواج کرد (مستوفی، ۴۲۱/۲) و در ۱۳۰۶ ق همراه با ناصرالدین شاه به سفر فرنگ رفت. در سال بعد به هنگام بازگشت از همین سفر، شاه به او لقب فخرالملک داد (اعتماد السلطنه، ۶۷۴؛ مستوفی، ۲۹۶/۳؛ بامداد، همانجا) و در ۱۳۰۸ ق نشان تمثال به وی داده شد (اعتمادالسلطنه، ۷۴۴؛ قس: صدیق الممالک، ۲۵۶). ابوالحسن خان از این پس مناصب متعددی به دست آورد: در ۱۳۱۰ ق ادارهٔ «احتسابیه» به او واگذار شد و بعد لقب امیر تومانی گرفت (همو، ۲۶۴ - ۲۶۵) و در ۱۳۱۲ ق به فرماندهی فوج عرب و عجم بسطام رسید (همو، ۲۹۳). اعتمادالسلطنه به سبب سوءاستفادهٔ ابوالحسن خان از جیرهٔ سپاه در این مقام، سخت از او انتقاد کرده است (ص ۱۰۰۸).

پس از مرگ ناصرالدین شاه، ابوالحسن خان در دربار مظفرالدین شاه نیز نفوذ بسیار یافت. در ۱۳۱۴ ق به جای شاهزاده عضدالدوله به حکومت همدان منصوب شد و در ۱۳۱۶ ق حکومت عراق عجم یافت (صدیق الممالک، ۳۲۸، ۳۴۷؛ افضل‌الملک، ۲۹۸). در ۱۳۱۹ ق/ ۱۹۰۱ م ریاست «ایل و سوارهٔ دویران خمسه» را بر عهده گرفت (صدیق الممالک، ۳۸۶). در ۱۳۲۱ ق به وزارت تجارت رسید (همو، ۴۰۴) و در همین ایام به مخالفت با عین‌الدوله صدراعظم برخاست و به دنبال آن مظفرالدین شاه در ذیقعدهٔ ۱۳۲۲ او را از وزارت عزل و از دربار تبعید کرد و حکومت عراق عجم را به او سپرد (مستوفی، ۵۹/۲؛ صدیق‌الممالک، ۴۱۲؛ سپهر، ۱۰۴ - ۱۰۵). برخی، از رفتار وی در زمان وزارتش به تندی انتقاد کرده‌اند و گفته‌اند که تجار از او بسیار ناراضی بودند (همو، ۱۰۵). در ۱۳۲۴ ق از عراق عجم فرا خوانده شد و در ۱۹ ذیحجهٔ همان سال در سلطنت محمدعلی شاه بار دیگر به وزارت تجارت منصوب شد (مغیث‌السلطنه، ۱۲۹؛ ناظم‌الاسلام، ۷۹/۲ - ۸۰). سال بعد، در پی قتل حاکم زنجان، حکومت آن شهر را به وی سپردند (اردلان، ۲۶؛ نیز نک: احتشام‌السلطنه، ۱۶۳). وی چندی حکومت خوزستان و یزد را نیز برعهده داشت (مستوفی، ۴۲۱/۲).

ابوالحسن خان در ۱۳۳۳ ق/ ۱۹۱۵ م و در دوران سلطنت احمدشاه به حکومت استراباد منصوب شد، اما روسها با این انتصاب مخالفت کردند و ابوالحسن خان از مقام خود استعفا کرد. با اینهمه دیرزمانی نگذشت که بار دیگر به حکومت استراباد بازگشت (مقصودلو، ۴۵۵/۱ - ۴۷۹)، ولی این بار نیز بنا به گزارش نمایندهٔ دولت انگلیس در استراباد، به سبب بی‌کفایتی و ناخشنودی مردم و سرانجام مخالفت روسها از منصب خود عزل شد (همو، ۴۷۹/۱). او دو مرتبهٔ دیگر بر استراباد حکومت یافت و هر دو بار به سبب ناخرسندی و شکایات مردم و حزب دمکرات آنجا ناکام ماند (همو، ۵۶۳/۲ - ۵۶۴، ۵۸۶ - ۵۹۲).

وی سرانجام در ۱۳۰۶ ش در تهران درگذشت (مستوفی، ۱۶۹/۳؛ قس: بامداد، ۳۳/۱، که وفات او را در ۱۳۰۵ ش آورده است).

مآخذ: احتشام‌السلطنه، میرزا محمود، *خاطرات*، به کوشش محمد مهدی موسوی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اردلان، امان‌الله، «یک گوشه از خاطرات من»، وحید، ۱۳۵۱ ش، س ۱۰، شم ۹ - ۱۰؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، *روزنامهٔ خاطرات* (۱۲۹۲ - ۱۳۱۳ ق)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ افضل‌الملک، میرزا غلامحسین خان، *افضل التواریخ*، به کوشش منصورهٔ اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حبیب‌آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ سپهر، عبدالحسین خان، *مرآت الوقایع مظفری*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ صدیق الممالک، میرزا ابراهیم شیبانی، *منتخب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مغیث‌السلطنه، یوسف، *نامه‌های یوسف مغیث‌السلطنه*، به کوشش معصومهٔ صافی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مقصودلو، حسینقلی، *مخابرات استراباد*، به کوشش ایرج افشار و محمدرسول دریاگشت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد بن علی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

ابوالفضل خطیبی

اَبوالْحَسَنْ خانِ ایلْچی شیرازی (۱۱۹۰ - ۱۲۶۲ ق/ ۱۷۷۶ - ۱۸۴۶ م)، سیاستمدار مشهور ایرانی و وزیر امور خارجهٔ دولت قاجار. زندگی پر ماجرا و جنجال برانگیز ابوالحسن شیرازی، روایات و داوریهای گوناگون و متناقضی را پدید آورده است.

پدر ابوالحسن، میرزا محمدعلی، از منشیان دربار نادرشاه افشار بود که نادر دستور قتل او را صادر کرد، اما خود به قتل رسید و میرزا از مرگ نجات یافت. میرزا محمدعلی پس از آن به کریمخان زند پیوست و در اواخر حکومت خان زند از دنیا رفت. ابوالحسن خان خواهرزاده و داماد حاجی ابراهیم کلانتر (اعتماد الدوله)، صدراعظم فتحعلی شاه، بود و آنگاه که شاه قاجار دستور قتل اعتمادالدوله و همهٔ اعضای خاندانش را داد، ابوالحسن که حکومت شوش را داشت، معزول و بازداشت گردید و به تهران فرستاده شد، امّا میانجیگری برخی از درباریان فتحعلی شاه سبب عفو ابوالحسن و تبعید او به شیراز شد. وی که بر جان خود بیمناک بود، از شیراز به بصره گریخت و از آنجا برای گزاردن حج به مکه رفت و سرانجام به هند رفت و به دربار نظام حیدرآباد پیوست و چند سال در خدمت او ماند تا فتحعلی

شاه در ۱۲۲۳ ق بازماندگان اعتمادالدوله را عفو کرد و ابوالحسن خان به شیراز بازگشت و به مقام یساولی حسینعلی میرزا فرمانفرما، فرزند فتحعلی شاه منصوب شد، اما از این شغل راضی نبود. وی پس از مدتی به اصفهان رفت و به دستگاه حاجی محمدحسین خان صدرالممالک، معروف به صدر اصفهانی که از خویشان همسر او بود، پیوست. حاجی محمد حسین خان در ۱۲۳۴ ق / ۱۸۱۸م به صدارت فتحعلی شاه رسید و پس از ۶ سال در ۱۲۳۹ ق در گذشت (بامداد، ۳۵/۱ ـ ۳۷، ۳۷۹).

حضور ناپلئون بناپارت در صحنهٔ سیاسی اروپا و فتوحات او، تحولات عمیقی در روابط خارجی ممالک اروپایی به همراه آورد. موقعیت جغرافیایی ایران و همسایگی با روسیه و هندوستان، باعث شد این کشور درگیر رقابتهای دول روسیه، فرانسه و انگلیس شود. در پی کوششهای روسیه برای دست اندازی بر حوزهٔ نفوذ انگلستان در جنوب ایران و هند و تلاش ناپلئون برای تضعیف اقتدار انگلستان که به معاهدهٔ فینکن اشتاین[1] میان ایران و فرانسه منتهی شد، روابط ایران و انگلیس رو به تیرگی نهاد، اما انعقاد معاهدهٔ دوستی میان فرانسه و روسیه، فتحعلی شاه را از داشتن تکیه گاهی نیرومند در برابر انگلستان و روسیه ناامید کرد (هارویتز، ج I، فهرست، جم). سپس دولت ایران مصلحت در آن دید که روابط خود را با انگلستان بهبود بخشد و سفیری بدین منظور به لندن فرستد.

فرستادن سفیری به انگلستان به پیشنهاد سرهارفورد جونز نمایندهٔ دولت انگلستان در ایران صورت گرفت، اما «چون حکایت سفر فرنگستان در گوش اهل ایران غریب می‌نمود، کسی اقدام در این‌مسافرت نکرد،تا قرعهٔ این کار را به نام میرزا ابوالحسن شیرازی زدند» و شاه او را لقب خانی داد و بدین مأموریت گسیل شد (فسایی، ۷۰۰/۱). نیز گفته‌اند که چون فتحعلی شاه هنوز روابط حسنه‌ای با فرانسویان داشت، در پی سفیری نسبتاً کم اهمیت بود تا باعث اعتراض فرانسویان نشود (نفیسی، ۱۸۹/۱ ـ ۱۹۰). سرجیمز فریزر در *سفرنامهٔ* خود ادعا کرده است که سبب انتصاب ابوالحسن خان به سفارت لندن بیشتر از آن جهت بود که در بین ایرانیان آن دوره، خدمت در دارالکفر، تحقیر آمیز تلقی می‌شد و هیچ یک از رجال دربار فتحعلی شاه این سفارت را قبول نکردند (میلارد، ۳۴۸ ـ ۳۴۹). اما گروهی دیگر این انتصاب را که سبب شد او را از این پس «ایلچی» بنامند، به دلیل قرابت او با صدر اصفهانی دانسته‌اند (دنبلی، ۲۱۱، ۲۴۷؛ اقبال، ۳۵ ـ ۳۶؛ بامداد، ۳۵/۱ ـ ۳۷).

به هر حال سفارت ابوالحسن خان در ۱۲۲۴ ق آغاز شد و تا ۱۲۲۶ ق ادامه یافت. در این سفر، سرهارفورد جونز و جیمز موریه[2] منشی نمایندگی دولت انگلیس در ایران، او را همراهی کردند. ابوالحسن خان خاطرات این سفر پرماجرا را در کتابی با عنوان *حیرت نامهٔ سفرا* گرد آورد که دیدگاه یک ایرانی را در دو سدهٔ پیش نسبت به اروپا و آداب و رسوم و سیاست و اخلاق اروپاییان به خوبی نشان می‌دهد. جذابیت این اثر به اندازه‌ای است که نزدیک به دو سده بعد، آن را به انگلیسی ترجمه کردند[3]. فی الواقع، حوادثی که در این سفر ایلچی ایران با آن رو به رو شد، موضوع آثار متعددی قرار گرفت که از آن میان می‌توان از کتاب *حاجی بابای اصفهانی*[4] نوشتهٔ جیمز موریه یاد کرد که به ظن غالب، داستان سفر ایلچی ایران به لندن است. روایات *حیرت نامهٔ سفرا* گویای تضاد فرهنگی بین ایلچی ایران و رجال و اعیان لندن است که از همه مهم‌تر باید از داستان عشق او به دختر صدراعظم انگلیس یاد کرد که باعث حیرت و خندهٔ انگلیسیان شد، در حالی که وی از عشق آن دختر می‌گریست و غزلهای حافظ می‌خواند (میلارد، ۳۵۰ ـ ۳۵۲).

اما دربارهٔ حکایت *حاجی بابای اصفهانی* برخی آثار سوء آن را چنان دیرپا دانسته‌اند که گفته‌اند هنوز پس از گذشت بیش از یک قرن و نیم می‌تواند از عوامل مؤثر برخورد بین غرب و خصایص ملی ایرانیان به شمار آید (گیل، 84-63). نکتهٔ دیگر در این باب، شرمساری بی‌حدّی است که در اثر انتشار کتاب *حاجی بابا* به ایرانیان آن زمان دست داد، چنانکه میرزا حسین خان سپهسالار چهل و اند سال پس از آن، در نامه‌ای به فرخ‌خان امین‌الدوله که در پاریس بود، از خفّتی که به سبب سفارت ابوالحسن‌خان در صفحات فرنگستان نسبت به «عموم اهالی ایران حاصل آمده»،یاد کرده و امید بسته است که امین الدوله آن توهّمات را از دل فرنگیان بزداید (امین الدوله، ۳۵۶). گذشته از این باید گفت که سفارت ابوالحسن‌خان، فایدهٔ چندانی برای ایران در پی نداشت. نوشتهٔ خود میرزا ابوالحسن که هنوز در پرونده‌های وزارت امور خارجهٔ انگلیس بایگانی است، این امر را ثابت می‌کند. بر پایهٔ این نوشته، فتحعلی شاه ۴ مطلب را شفاهی به ابوالحسن خان گفته بوده است،بدین شرح که: اولاً مداخلهٔ انگلیس را در فیصلهٔ منازعات میان روسیه و ایران و استرداد گرجستان خواستار شود؛ ثانیاً طلب کمک مالی برای مواجب قشون کند؛ ثالثاً تجهیز و تقویت عمومی قوای ایران را بخواهد و رابعاً فرستادن سفیر دائم به ایران را درخواست کند. اما وزیر خارجهٔ وقت انگلیس، مارکس ولزلی خواسته‌های شاه ایران را بجز خواستهٔ چهارم رد کرد (طاهری، ۴۲۹/۱ ـ ۴۳۰). با اینهمه در این سفر ابوالحسن خان موفق به جلب دوستی دولت انگلیس شد و قدمهای مؤثری در راه بهبود روابط ایران و انگلیس برداشت. وی به عضویت فراماسونری انگلستان نیز درآمد، اما ظاهراً هیچ کوششی برای ترویج فراماسونری در ایران انجام نداد. حتی رائین که گفته است:«اعمال دوران سیاه وزارت و سفارت این مرد آن‌قدر ننگین و بی‌شرمانه است که جا دارد نام او را در ردیف خائنان درجهٔ اول مملکت و مروجین فساد و رشوه خواری و جاسوسی به نفع اجانب ذکرکنیم»، اذعان دارد که هیچ دلیلی در زمینهٔ تأسیس لژ فراماسونری از سوی او

1. Finkenstein 2. James Morier 3. *Hayratnamah-i Sufara*, tr. Margaret M. Cloake, London, 1988. 4. *Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, London, 1824.

در تهران به دست نیاورده است (ص ۱۷، ۳۰). البته این مطلب منافاتی با وابستگی میرزا ابوالحسن خان به دولت انگلیس ندارد، زیرا می‌دانیم که او در ازای خدماتش در طی همین سفر به آن کشور، حقوقی از قرار ماهی ۱۰۰۰ روپیه از کمپانی هند شرقی دریافت می‌کرده است (گلبن، «چهارده»، به نقل از *تاریخ ذوالقرنین*).

بازگشت ابوالحسن خان به سوی ایران هم عاری از ماجرا نبود. زیرا کشتی حامل او و سرگوراوزلی[1] سفیر جدید انگلیس در ایران، دچار طوفان شد و به سوی سواحل برزیل منحرف گردید. بدین ترتیب ابوالحسن خان نخستین‌ایرانیی بود که قدم به قارهٔ آمریکا گذاشت.

وی پس از مراجعت به ایران، در دربار فتحعلی شاه مشغول به کار شد و در ۱۲۲۸ ق از طرف ایران مأمور امضای عهدنامهٔ گلستان و حل مسائلی که از زمان آقا محمد خان قاجار لاینحل مانده بود، گردید. سر گوراوزلی سفیر انگلستان در ایران که در پی تحقق هدف دولت متبوعش مبنی بر واداشتن روسیه به تخلیهٔ سپاه خود از سر حدات جنوبی برای مقابله با ناپلئون بود، دولت ایران را به امضای قرار داد صلح ترغیب می‌کرد و در عوض به فتحعلی شاه قول داد که برای استرداد شهرهای ایران که روسیه تصرف کرده بود، بکوشد. در پی این وعده، ابوالحسن خان در سال بعد به عنوان سفیر دولت ایران روانهٔ پایتخت روسیه گردید.

شرح مأموریت دوم ایلچی را منشی او محمد هادی علوی شیرازی در *دلیل السفراء* آورده است. این سفر که ۳/۵ سال طول کشید، نیز دستاوردی نداشت و چنانکه صاحب *فارسنامهٔ ناصری* نوشته است، عاقبت به ناامیدی بدل شد (فسایی، ۷۱۱/۱). الکساندر اول تزار روسیه، هرگاه از جانب ناپلئون تهدیدی احساس می‌کرد، ایلچی ایران را نوید می‌داد و هرگاه از جانب او خیالش آسوده می‌شد، با وی به درشتی رفتار می‌کرد (گلبن، «هجده»).

شکست قطعی ناپلئون و تبعید او به جزیرهٔ سنت هلن در ۱۲۳۰ ق/ ۱۸۱۵م که باعث تغییر مجدد سیاست انگلیس نسبت به ایران شد، ابوالحسن خان را به بازگشت به ایران واداشت. چه، دولت روسیه دیگر احتیاجی به آرامش در مرزهای جنوبی خود و دولت انگلیس هم علاقه‌ای به ایجاد روابط حسنه بین ایران و روسیه نداشت (نک: هوشنگ مهدوی، ۱۲۴، ۱۲۵). خود ابوالحسن خان نیز معتقد بود که «دوستی و رعایت دولت انگلیس به دولت علیهٔ ایران به علت ناپلیان است که هر وقت به جهت او اغتشاش واقع می‌شود، آنها در دادن وجه به ایران اغماض به هم می‌رسانند و هرگاه که طلوع و طغیان می‌کند در مقام دادن برمی‌آیند. از اینجا ابن‌الوقتی ایشان ظاهر می‌شود» (علوی شیرازی، ۱۲۸).

در ۱۲۳۳ ق/ ۱۸۱۸ م ابوالحسن خان مجدداً به عنوان سفیر عازم لندن شد. وی در راه لندن، مدتی نیز برای استحکام روابط دوستی و برادری با دولت فرانسه در پاریس ماند، اما موفق به ارائهٔ اعتبارنامهٔ خود به امپراتور جدید فرانسه، لوئی هجدهم، نشد. دلیل ناکامی ایلچی را باید ناشی از اصرار نامعقول او و در اجرای بی‌اهمیت‌ترین مراسم تشریفاتی دانست: سفیر ایران انتظار داشت که امپراتور فرانسه بایستد و نامهٔ شاه ایران را دریافت کند، اما او به علت کسالت قادر به اجرای این تشریفات نبود. سرانجام به سبب ادعای ایلچی که در صورت عدم رعایت این سنن، جان او و در ایران به خطر خواهد افتاد، دربار فرانسه اساساً از این ملاقات منصرف شد و ایلچی ایران هم راه انگلستان را در پیش گرفت.

ابوالحسن خان در ۱۲۳۴ ق/۱۸۱۹م به لندن رسید و آنجا هم با مشکلاتی مواجه شد. زیرا وی انتظار داشت او را بر همهٔ سفرای مقیم دربار انگلستان مقدم بدارند، امّا دولت انگلیس نپذیرفت. در همین سفر، ابوالحسن‌خان ضمناً ازجانب عباس‌میرزا نایب‌السلطنه‌مأموریت داشت که محصلین ایرانی مقیم انگلستان را به ایران بازگرداند (صالح شیرازی، ۳۳۵ـ۳۳۶).

چند سال پس از بازگشت به ایران در ۱۳۳۹ ق/ ۱۸۲۴م، ابوالحسن خان به وزارت خارجهٔ ایران منصوب شد و تا مرگ فتحعلی شاه در ۱۲۵۰ ق در این مقام باقی ماند. از وقایع مهم این دوره از حیات سیاسی او باید از عقد عهدنامهٔ ترکمن چای در ۱۲۴۳ ق نام برد. این نکته مهم است که وی از معدود رجال ایرانی بود که برخلاف نظر علما، با تجدید جنگ با روسیه مخالف بود، اما کاری از پیش نبرد (فسایی، ۷۲۸/۱ـ۷۲۹؛ سپهر، ۳۵۹/۱). فتحعلی شاه هم که خواستار تجدید جنگ برای جبران شکستهای پیشین بود، در جواب مخالفت وزیر خارجهٔ خود استدلال می‌کرد که حتی اگر صلاح دولت در مسالمت باشد، قوام ملت به حسب تشیید مبانی شریعت و مبارزت است (همانجاها).

پس از مرگ فتحعلی شاه، به رغم وصیت او به ولایت عهدی محمد میرزا، پسر دیگر او علی‌شاه ظل السلطان ادعای سلطنت کرد. بیشتر مورخان معتقدند که ابوالحسن خان به سبب ناخشنودی از تفویض صدارت به میرزا ابوالقاسم قائم مقام، شاهزاده ظل السلطان را به این دعوی تحریک کرد (اعتماد السلطنه، ۱۶۲۸/۳؛ سپهر، ۲۱۳/۲ ـ ۲۱۴؛ عضدالدوله، ۲۱۳؛ اقبال، ۲۲۸)؛ اما چون محمد شاه قاجار به سلطنت دست یافت، ابوالحسن خان در حرم حضرت عبدالعظیم تحصن گزید و تا عزل و قتل قائم مقام (۱۲۵۱ ق / ۱۸۳۵ م)، در تحصّن باقی ماند. پس از قائم مقام، صدارت به رقیب او حاجی میرزا آقاسی رسید و او مدتی بعد ابوالحسن خان را به وزارت خارجه منصوب کرد (۱۲۵۴ ق) که تا پایان عمر در این مقام باقی ماند.

در این دوره از وزارت ابوالحسن خان، معاهده‌ای جدید با انگلستان امضا شد که براساس آن امتیازاتی که دولت روسیه در پی عهدنامهٔ ترکمن‌چای به دست آورده بود، از قبیل مصونیت جزایی اتباع آن دولت و معافیت از حقوق گمرکی، به انگلستان نیز اعطا شد. محمد

---

1. Sir Gore Ouseley

شاه در حقیقت به رغم میل باطنی خود براثر فشار روسها در ۱۲۵۷ ق با تجدید مناسبات سیاسی و تجاری با انگلستان موافقت کرد (هوشنگ مهدوی، ۱۴۳).

داوریهای ضد و نقیض در مورد ابوالحسن خان، با در نظر گرفتن زندگی پرماجرای او کاملاً طبیعی می‌نماید. گروهی او را مزدور بیگانگان می‌دانند و چون عهدنامه‌های شوم گلستان و ترکمن‌چای به اهتمام او منعقد گردید و به امضای وی رسید، سخت نکوهشش می‌کنند (سعادت، ۹۰).

فسایی برآن است که «حاجی میرزا ابوالحسن خان شیرازی برای اجرای وجه امدادی به سفارت دارالسلطنهٔ لندن مأمور گردید... و چون احترام خود را در دولت انگلیس فوق‌العاده دید، از کثرت آز، رشتهٔ طمع را دراز ساخت و چاکری آن دولت را به گردن گرفته، به استدعای مواجب مستمره پرداخت» (۷۰۵/۱). برخی معتقدند اگر چه چند سالی از دولت انگلیس کمک خرجی به او می‌رسید، ظاهراً مرتکب خیانتی نشد و یک‌بار به فتحعلی شاه پیشنهاد کرده بود که ادارهٔ پست دایر کند تا نامه‌های مردم را به یکدیگر برسانند و ضمناً عایداتی هم برای خزانهٔ دولت حاصل شود. شاه به جهت اینکه خیال کرده بود که او را ریشخند کرده است، دستور داده بود او را به قتل برسانند و اگر سر گور اوزلی، ایلچی انگلستان به‌داد او نرسیده بود، سرش به باد رفته بود (مینوی، ۳۵۲).

گفته‌اند که ایلچی در هنگام درنگ در لندن و یا درگیر و دار سفر، از شماری از بنیادهای علمی، صنعتی، فنی، اجتماعی و سیاسی انگلیس دیدار کرد و بسیاری از شیوه‌های نوین آن کشور را مورد بررسی قرار داد. از پیشرفت طب، از ابزار دمکراسی، یعنی «پارلمنت» و «مطبوعات» سخن گفت (حائری، ۲۸۰-۲۹۰) و ایرانیان را به پیروی از این امور ترغیب‌کرد، اما ناآگاهی ابوالحسن‌خان از سیاستهای‌استعماری‌غرب، تبلور ناپختگی سیاسی بود که عناصر مختلف ایران را دربرمی‌گرفت. وی در تهران مدرسه‌ای ساخت که به نام مدرسهٔ میرزا ابوالحسن خان ایلچی کبیر معروف بود و سپس ویران گردید و به جای آن بنای دیگری ساخته شد (سعادت، همانجا).

چند نقاش انگلیسی، پیکر ابوالحسن‌خان را نقاشی کرده‌اند که مشهورترین آنها توسط سرتوماس لارنس ترسیم شده و در موزهٔ فاگ در بوستون نگاهداری می‌شود (میلارد، ۳۳۹).

مآخذ: ابوالحسن خان ایلچی، حیرت‌نامه، به کوشش حسن مرسل وند، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ اقبال، عباس، *میرزا تقی‌خان امیرکبیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ امین‌الدوله، فرخ‌خان، *مجموعهٔ اسناد و مدارک فرخ‌خان امین الدوله*، قسمت سوم، به کوشش کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ حائری، عبدالهادی، *نخستین رویارو‌ییهای اندیشه گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب*، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ رائین، اسماعیل، *حقوق‌بگیران انگلیس در ایران*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سپهر، محمد تقی لسان‌الملک، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران ، ۱۳۴۴ ش؛ سعادت نوری، حسین، «حاجی‌میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی معروف به ایلچی»، *نشریهٔ وزارت امور خارجه*، ۱۳۴۵ ش، دورهٔ ۳؛ صالح شیرازی، *گزارش سفر*، به کوشش همایون شهیدی، تهران، راه نو؛ طاهری، ابوالقاسم، *تاریخ روابط بازرگانی و سیاسی انگلیس و ایران* ...، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ عضدالدوله، احمد میرزا، *تاریخ عضدی*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ علوی شیرازی، میرزا محمد هادی، *دلیل السفراء، سفرنامهٔ میرزا ابوالحسن خان شیرازی ایلچی به روسیه*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ فسایی، میرزاحسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ گلبن، محمد، مقدمه بر *دلیل السفراء* (نک‍: هم‍، علوی شیرازی)؛ میلارد، چارلز و ، «یک تصویر دیپلماتیک»، ترجمهٔ جواد شیخ الاسلامی، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۶ ش، س ۱۰، شم ۴؛ مینوی، مجتبی، «اولین کاروان معرفت»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۲ ش، س ۹، شم ۶؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نیز:
Hurewitz, J.C., *Diplomacy in the Near and Middle East*, New York, 1954; Gail, Marzieh, *Persia and the Victorians*, London, 1951.

نگین یاوری

اَبوالْحَسَنْ خانِ بَهْرامی، پسر عبدالوهاب خان تفرشی (۲۳ ربیع الاول ۱۲۶۱ - ۱۳۳۲ ق/ ۱ آوریل ۱۸۴۵ - ۱۹۱۴ م)، پزشک و جراح معاصر ایرانی و از پیشگامان ترویج طبّ نوین اروپایی در ایران. ابوالحسن خان در طرخوران تفرش زاده شد و همانجا رشد یافت. به تشویق پدر که در کهن‌سالی تنگدست و از نعمت بینایی محروم شده بود، علوم متداول زمان مانند ادبیات و هیأت و طب قدیم را در تفرش آموخت. در ۱۲۷۹ ق/ ۱۸۶۲ م به تهران آمد و به سبب علاقه‌ای که به طب داشت، به تحصیل آن علم نزد پزشکان تهران پرداخت و در ۱۸ سالگی به دارالفنون رفت. در ۱۲۹۱ ق/۱۸۷۴ م با رتبهٔ اول موفق به اخذ دیپلم پزشکی شد (ابوالحسن خان، مؤخرهٔ کتاب تشریح). استادان او در این مدرسه میرزا عبدالوهاب حکیم باشی، میرزا رضا و میرزا کاظم خان بودند که به ترتیب طب سنتی، طب و جراحی اروپایی و داروسازی و علوم طبیعی تدریس می‌کردند (یغمایی، ۳۰۵). ابوالحسن درهمان‌سال برای خدمت در سلطان‌آباد (اراک فعلی) رهسپار آن سامان شد و یک سالی در آن شهر به پزشکی و جراحی اشتغال داشت، تا دوباره به تهران بازگشت و به طور رایگان در دارالفنون به تدریس پرداخت. سپس به سبب شیوع بیماری طاعون در رشت (۱۲۹۳ ق/ ۱۸۷۶ م) به آنجا رفت و به تحقیق بیماری و مداوای بیماران مشغول شد. در بازگشت رساله‌ای در این باره نوشت که مورد تحسین پزشکان نامدار عصر قرار گرفت. سپس این رساله را به مجلس حفظ الصحهٔ تهران تقدیم کرد و به عضویت این مجلس درآمد. در ۱۲۹۴ ق به درخواست علاءالدوله در کشیک‌خانهٔ دربار به طبابت گمارده شد. چندی بعد در ۱۲۹۷ ق لقب خانی گرفت و در دارالفنون به تدریس پرداخت. سال بعد برای معالجهٔ علاءالدوله امیرنظام به آذربایجان فرستاده شد و چون از او محبتی ندید، اندکی بعد به تهران بازگشت. در ۱۳۰۲ ق/ ۱۸۸۵ م با اجازهٔ مخبرالدوله، وزیر علوم وقت، برای گذراندن دوره‌ای در علم تشریح و جراحی به پاریس رفت و با توشه‌ای لایق به ایران بازگشت. در ۱۳۰۴ ق به ریاست مریضخانهٔ دولتی منصوب شد و سال بعد به درجهٔ سرتیپ سومی و در ۱۳۱۰ ق به درجهٔ

سرتیپ اولی نایل آمد (ابوالحسن خان، همانجا) و مدتها ریاست همان مریضخانه را برعهده داشت، تا به سبب مداخلهٔ اروپاییان در امور آنجا از این کار کناره گرفت و در مطب شخصی خود به خدمت پزشکی پرداخت و مجلس درسی نیز در مطب تشکیل داد که طالبان علم پزشکی از درسهای علمی و عملی او در آنجا استفاده می‌کردند. وی تا پایان عمر به این کار مشغول بود و در مشروطهٔ صغیر به ریاست انجمن پزشکان انتخاب شد (نجم‌آبادی، ۴۱۰ ـ ۴۱۳).

پزشکان ناموری چون: بزرگمهر، مزین، نجات بینا، سراج الحکماء و کامکار در محضر ابوالحسن خان تربیت شدند. وی به زبانهای فرانسوی، عربی و ترکی مسلط بود و در اواخر عمر هم به تحصیل زبان آلمانی پرداخت و رساله‌ای دربارهٔ طب هموپاتی از آلمانی به فارسی ترجمه کرد (همانجا). ابوالحسن خان در محلهٔ حسن آباد تهران بین خیابانهای شیخ هادی و استخر در کوچه‌ای که به نام خود او مشهور بود، زندگی می‌کرد (همو، ۴۰۷). او پشتکار و نظم و ترتیب خاصی در کارها داشت، به طوری که از ۱۵ سالگی تا ده روز قبل از مرگش، وقایع زندگی خود را روزانه یادداشت کرده بود. ابوالحسن خان سرانجام به بیماری سپتی سمی[1] (عفونت خون) درگذشت (همو، ۴۱۲ ـ ۴۱۳).

آثار: ۱. *پاتولوژی طبی*، که به *مطلع الطب ناصری* نیز مشهور است. در مقدمهٔ کتاب، این اصطلاح پزشکی چنین تعریف شده است: «پاتولوژی، علم به حقیقت امراض و رفتار و اسباب و آثار و علامات و امتیاز اقسام آنها از یکدیگرند» (ص ۱ و عنوان). ابوالحسن خان در تقسیم‌بندی این کتاب، بیماریها را به ۱۰ طبقه تقسیم کرده و هریک را در فصلی خاص توضیح داده است. این اثر با یک مقدمه و فهرست در ۱۳۰۰ ق در تهران چاپ سنگی شده است؛ ۲. *تراپوتیک و دواسازی طبی*. این اثر ترجمه و تلخیصی از کتابهای تراپوتیک (استفادهٔ بالینی از داروها در مداوای بیماریها) اروپایی به ویژه کتاب رابوتو (زنده در ۱۸۶۷ م) است (ابوالحسن خان، *تراپوتیک*، «ج»). تراپوتیک در لغت به معنی سرپرستی و مداوای مریض و در اصطلاح طب، علم به اثر ادویه و استعمال به موقع آنهاست (همان، ۱). ابوالحسن خان عوامل تراپوتیکی را به سه گونه تقسیم کرده است: عوامل وزن‌دار که عبارت از ادویه است، عوامل بی‌وزن مانند حرارت و الکتریسیته و عوامل مکانیکی مانند مالش، ورزش و غیره (همانجا). وی در بخش مربوط به طبقات داروها، مقایسه‌ای از تقسیم‌بندی داروها توسط پزشکان اروپایی به دست می‌دهد (همان، ۲۳ ـ ۲۶). این اثر در شوال ۱۳۰۴ با یک مقدمه و فهرست مطالب در تهران چاپ سنگی شده است؛ ۳. *تشریح*. این اثر ترجمه‌ای است از کتاب ساپی وفر فرانسوی و مشتمل بر کلیهٔ مطالب تشریح. مترجم در بعضی موارد اصل اصطلاحات فرانسوی را در حاشیهٔ کتاب نوشته است (نک: مثلاً صص ۱۱۴ ـ ۱۶۶، قسمت عضلات). در انتهای کتاب فهرست مطالب و شرح حال مترجم به قلم خودش آمده است. این اثر در زمان ناصرالدین شاه نوشته شده و در ۴۴۶ صفحه در تهران (۱۳۱۲ ق) چاپ سنگی شده است؛ ۴. *فیزیولوژی*. این اثر در زمان مظفرالدین شاه تألیف شده و دارای فهرست مطالب، دیباچه، مقدمه و ۱۵ باب در مباحث فیزیولوژی است که در ۱۳۱۵ ق/ ۱۸۹۷ م در تهران چاپ سنگی شده است؛ ۵. *مسائل عمدهٔ حفظ صحت*، که ترجمه و تألیفی است از کتابهای پزشکان اروپایی. ابوالحسن خان این کتاب را در ایام سلطنت ناصرالدین شاه و به درخواست مخبرالدوله وزیر علوم وقت و هنگامی که ۸ سال از ریاست وی در مریضخانهٔ دولتی گذشت، نوشت. بنا به گفتهٔ ابوالحسن خان، هدف او از نگارش این اثر آشنایی مردم با مسائل مربوط به حفظ تندرستی بوده است و به همین سبب از استعمال اصطلاحات پزشکی و واژه‌های تخصصی احتراز کرده است (دیباچه، ۲، ۳). این کتاب که دارای دیباچه، مقدمه و ۱۴ باب است، در ۱۳۱۲ ق/ ۱۸۹۴ م در تهران و تبریز چاپ سنگی شده است. ابوالحسن خان افزون بر آثار یاد شده، تألیفات دیگری نیز دارد (نک: نجم‌آبادی، ۴۱۶).

مآخذ: ابوالحسن خان، *پاتولوژی*، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ همو، *تراپوتیک و دواسازی*، تهران، ۱۳۰۴ق؛ همو، *تشریح*، تهران، ۱۳۱۲ق؛ همو، *مسائل عمدهٔ حفظ صحت*، تهران، ۱۳۱۲ ق؛ نجم‌آبادی، محمود، «میرزا ابوالحسن خان دکتر»، *جهان پزشکی*، تهران، ۱۳۲۶ ش، س ۱۱، شم ۱۱؛ یغمایی، اقبال، «مدرسهٔ دارالفنون»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۹ ش، س ۲۳، شم ۱.

شهناز رازپوش

اَبوالْحَسَنْ خانِ بیگْلَرْبیگیِ مَحَلّاتی (د ۱۲۰۶ق/۱۷۹۲م)، مشهور به سید کهکی، پیشوای اسماعیلیان، فرمانروای کرمان در دوران زندیه و نیای آقاخانها. برخی از مورخان (وزیری، *تاریخ*، ۳۳۲) نسب او را به ابومنصور نزار، خلیفهٔ فاطمی مصر و از آن طریق به اسماعیل، فرزند امام جعفرصادق (ع)، و برخی دیگر (بامداد، ۳۷/۱) به حسن صباح یا کیا بزرگ امید رسانده‌اند. پس از درگذشت سید حسن بیگ که به روزگار افشاریان، زعامت اسماعیلیان را برعهده داشت، به فاصلهٔ یک نفر، ابوالحسن خان به پیشوایی اسماعیلیان رسید (وزیری، همان، ۳۳۳). اسماعیلیان که در آن وقت بیشتر در شهرهای هند و افغانستان و نیز در سمرقند و بخارا می‌زیستند، براساس عقیده‌ای کهن، همیشه خمس اموال خود را برای امام وقت می‌فرستادند. چون در آن وقت که اسماعیلیان در قم و محلات می‌زیستند، ارسال مال از هند و ماوراءالنهر به آنجا، به سبب ناامنی راهها بسی دشوار بود، پیشوایان این طایفه پیش از زعامت سید حسن بیگ، اقامتگاه خود را از انجدان قم و محلات به شهر بابک کرمان انتقال دادند. چون نوبت به ابوالحسن رسید، وی ضمن حفظ شهر بابک به عنوان پایگاه اصلی اسماعیلیان، خود به کرمان رفت و در آنجا رحل اقامت افکند و به سبب مال و مکنت و بذل و بخشش بسیار، مورد احترام مردم کرمان قرار گرفت، چندانکه او را مطلقاً «آقا» می‌خواندند (وزیری، همانجا). از آن پس میرزا حسین خان حاکم کرمان نیز حکومت برخی از توابع آن دیار

---

1. septicémie

را به وی واگذاشت. در اسناد و مدارک سیاسی وقت از او با نام بیگلربیگی حکمران یاد می‌کردند (همان، ۳۳۴). چندی بعد نیز عملاً حکومت کرمان و توابع آن را به دست گرفت.

دوران حکومت او بر این سرزمین مقارن با دورهٔ آشوب و هرج و مرج ناشی از جنگهای افشاریان و زندیان و قاجاریان در ایران بود. شاهرخ افشار بر خراسان و شاهزادگان زند بر فارس و مرکز ایران تسلط داشتند و آقا محمدخان قاجار تهران و شمال کشور را در اختیار گرفته بود. از این‌رو ابوالحسن خان که افزون بر قدرت بسیار، از محبوبیت اجتماعی نیز برخوردار بود، به استقلال و بی‌آنکه از هیچ‌کدام متابعت کند، بر کرمان حکومت می‌کرد و دیناری مالیات به هیچ‌یک از آنان نمی‌پرداخت. اما صادق خان زند که پس از درگذشت کریم خان و از سوی فرزند او ابوالفتح خان، قلمرو حکومت زندیه رااداره می‌کرد، برای تثبیت موقعیّت خود، فرمان رسمی حکومت کرمان را همراه با هدایا و خلعتهایی برای ابوالحسن خان به آن شهر فرستاد و حکومت او را تأیید کرد.

در این دوران آشفته، کرمان نیز همچون دیگر ایالات ایران دستخوش حوادث ناگواری گردید. گروههای مهاجم افغان که هرچندگاه از موقعیت استفاده کرده، به مناطق شرقی ایران می‌تاختند، در این زمان به سبب مرگ کریم خان، به سردستگی اعظم خان اوغان نرما شیر کرمان را تصرف کردند. سپاه کرمان که فرماندهی آن را میرزا صادق، یکی از منسوبان ابوالحسن خان، برعهده داشت، در نبردی که به «جنگ دیوار بلند» شهرت یافت، افغانها را به سختی شکست داده، گریزاندند. در این نبرد هرچند ۱٬۲۰۰ نفر از افغانها و همراهان بلوچ آنان کشته شدند، اما از کرمانیان نیز ۷۰۰ تن به هلاکت رسیدند (وزیری، همان، ۳۳۵ ـ ۳۳۹، *جغرافیای کرمان*، ۸۶). دیگر بار افغانها تجدید قوا کرده، گواشیر را به محاصره درآوردند. ابوالحسن خان که این زمان در شهر بابک بود، خود در مقابل آنان بیرون آمد و در جایی موسوم به قلعهٔ رباط آنان را به سختی شکست داد و از آن ناحیه تاراند. با اینهمه دژ اندوجرد در خبیص (شهداد) و دژگوک[1] از تسلط وی بیرون رفت و به تصرف افغانها درآمد (همو، *تاریخ*، ۳۳۹ ـ ۳۴۱).

بعد از حملهٔ دوم افغانها به کرمان، لطفعلی خان زند به تحریک خوانین منطقه به فکر تسخیر کرمان و شهر بابک افتاد. پس در فصل پاییز، مقارن با اوایل صفر ۱۲۰۵/ اکتبر ۱۷۹۰ به قصد تصرف کرمان در بیرون شیراز اردو زد. چون خبر عزیمت و آمادگی وی به گوش ابوالحسن خان رسید، چندتن از بزرگان کرمان را با پیشکشهای بسیار به سوی لطفعلی خان گسیل داشت و اظهار فرمانبرداری کرد، اما خان زند انصراف خود را موکول به آن کرد که ابوالحسن خان شخصاً در اردوی وی حاضر گردد (ملکم، ۴۱۶/۲؛ شیرازی ۷۴ ـ ۷۵؛ هدایت، ۲۳۱/۹). چون ابوالحسن خان این شرط را نپذیرفت، کرمان به محاصرهٔ لطفعلی خان زند درآمد. شیخ الاسلام و قاضی شهر به وساطت برخاستند و از خان زند درخواست کردند که از محاصرهٔ کرمان دست بردارد، اما این خواهش هم پذیرفته نشد و موکول به تسلیم حاکم گردید. محاصرهٔ کرمان به درازا انجامید و با سرسختی ابوالحسن خان و رسیدن زمستان، لطفعلی خان چاره‌ای جز بازگشت ندید. پس به شیراز بازگشت و ابوالحسن خان نیز برای سامان دادن به امور شهر بابک به آنجا روی آورد (شریف، ۳۲۶ ـ ۳۲۸؛ وزیری، *تاریخ*، ۳۴۴ ـ ۳۴۶؛ فسایی، ۶۴۴/۱؛ ملکم، همانجا). بدین ترتیب تا ابوالحسن خان زنده بود، لطفعلی خان نتوانست بر کرمان دست یابد.

یک سال بعد نیز هنگامی که حاج ابراهیم کلانتر، لطفعلی خان را به شیراز راه نداد و او باز به سوی کرمان رفت، ابوالحسن دوباره در مقابل وی ایستادگی کرد و از ورودش به شهر ممانعت به عمل آورد و وی ناگزیر به طبس رفت (هدایت، ۲۵۰/۹؛ اعتمادالسلطنه، ۱۴۱۸/۳). شاید ابوالحسن خان به این سبب که ستارهٔ اقبال زندیه را رو به افول می‌دید، با لطفعلی خان بنای ناسازگاری و سرسختی گذاشت؛ اما روابط او با آقا محمدخان قاجار که به تدریج قدرت می‌یافت و مناطق بیشتری از خاک ایران را تصرف می‌کرد، حسنه بود. سرانجام نیز پاداش خود را گرفت. فتحعلی شاه به پاس زحمات او، سرو جهان خانم دختر خود را به ازدواج نوهٔ او یعنی آقاخان اول فرزند شاه خلیل الله درآورد (عضدالدوله، ۲۱ ـ ۲۲).

ابوالحسن خان به تصریح اعتماد السلطنه، در ۱۲۰۷ق/۱۷۹۳م هنگامی که اردوی آقا محمدخان در شهر بابک کرمان مستقر بود، درگذشت (۱۴۲۰/۳)، اما احمد علی خان وزیری که حوادث این دوره از تاریخ کرمان را با تفصیل و دقت بیشتری نوشته، درگذشت او را در ۱۲۰۶ق ضبط کرده که درست‌تر می‌نماید (*تاریخ*، ۳۵۲). به گفتهٔ همو پس از وی کرمانیها پسرعمّش، میرزا صادق را به فرمانروایی شهر برگزیدند (همان، ۳۵۳).

از دیگر حوادث مهم دوران فرمانروایی ابوالحسن خان در کرمان، کشتن مشتاق علی شاه اصفهانی از سران صوفیهٔ آن روزگار در ۱۲۰۵ق در این شهر بود. این قتل بنابر فتوای ملاعبدالله، مجتهد و امام جمعهٔ کرمان به سبب شکایت عوام از استیلای صوفیه و به دست مردم صورت گرفت و بلوایی ایجاد کرد (همان، ۳۴۶ ـ ۳۴۸، ۳۴۹).

ابوالحسن خان فردی بخشنده و مردم‌دار بود. هرچه از هند و دیگر جاها به دست او می‌رسید، به مردم می‌داد. با کرمانیان به نیکی رفتار می‌کرد. نه تنها از مردمان شهر چیزی به عنوان مالیات نمی‌گرفت، بلکه اموالی را که از بلوک اطراف به وی می‌رسید، افزون بر آنچه پیروانش می‌فرستادند، به مردم می‌بخشید. وی در دوران حکومت و قدرت خود در آبادانی شهر کرمان نیز کوششها کرد. از جمله میدانی در جنب مسجد جامع ساخت که هنوز بر جای است و به میدان خوارِبار و بازار مظفری شهرت دارد. همچنین در زریسف کرمان باغی بنا نهاد که موسوم به «باغ آقا» بود و حاکمان کرمان از آن پس خلعت دولتی را در

---

1. Gowk

آن باغ می‌پوشیدند (همان، ۳۵۲ ـ ۳۵۳).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمدحسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ شریف، عبدالکریم‌بن علی رضا، «ذیل *تاریخ گیتی گشا*»، همراه *تاریخ گیتی گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شیرازی، علی رضا بن عبدالکریم، *تاریخ زندیه*، به کوشش ارنست بئیر، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ عضدالدوله، سلطان احمد میرزا، *تاریخ عضدی*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فسایی، حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ ملکم، سرجان، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ میرزا اسماعیل حیرت، به کوشش مرتضی سیفی قمی و ابراهیم زندپور، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ وزیری، احمد علی خان، *تاریخ کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ همو، *جغرافیای کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

سید علی آل داود

اَبوالْحَسَن‌ْخانِ شیرازی، نک: ابوالحسن‌خان ایلچی شیرازی.

اَبوالْحَسَنِ خَرَقانی، نک: خرقانی.

اَبوالْحَسَنِ سیمْجور، یا ابوالحسین محمد بن ابراهیم بن ابی عمران سیمجور (ی) دواتی (د ذیحجهٔ ۳۷۸ / مارس ۹۸۹ م)، از امیران مقتدر و یکی از رجال بلندپایهٔ عهد سامانی. سیمجوریان یکی از خاندانهای متنفذ دوران سامانی بودند. نیای آنان، ابوعمران سیمجور، از غلامان ترک نژاد امیر اسماعیل سامانی (د صفر ۲۹۵ / نوامبر ۹۰۷) بود که به‌روزگار امارت احمد بن اسماعیل و نصر بن احمد به‌سرداری سپاه رسید. ابراهیم سیمجور (هم) فرزند ابوعمران خود در زمرهٔ رجال و امرای فاضل به‌شمار می‌آمده است (سمعانی، ۳۵۱/۷). ابوالحسن سومین و سرشناس‌ترین فرد این خانواده است. وی را مردی مدبر، هوشمند و اهل قلم و شمشیر دانسته‌اند که به‌روایت سمعانی (۳۵۲/۷) از ابوقریش بن محمد بن جمعه، ابوتراب محمد بن سهل قهستانی و دیگران حدیث شنید. گروهی او را حتی حکیمی خردمند و امیری عادل دانسته‌اند که بیش از ۳۰ سال در نیشابور، هرات و سیستان با قدرت و استقامت فرمان راند (همانجا؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۵۸۹/۱). ابوالحسن محمد در بیشتر دوران عبدالملک بن نوح (حک ۳۴۳ ـ ۳۵۰ ق / ۹۵۴ ـ ۹۶۱ م)، منصور بن نوح (حک ۳۵۰ ـ ۳۶۵ ق / ۹۶۱ ـ ۹۷۶ م) و نوح بن منصور سامانی (حک ۳۶۵ ـ ۳۸۷ ق / ۹۷۶ ـ ۹۹۷ م) منصب سپهسالاری خراسان داشت و در فواصلی هم که از کار برکنار بود، در قهستان، اقطاع موروثی خاندان سیمجوری، اقامت می‌گزید.

نخستین دورهٔ سپهسالاری: چون امیرعبدالملک بن‌نوح‌سامانی به‌حکومت نشست، ابومنصور محمدبن عزیز را به‌وزارت خویش و ابوسعید بکر بن مالک فَرغانی را به‌سپهسالاری خراسان برگماشت. ابوسعید بکر، شحنگی نیشابور را به‌ابوالحسن محمد سیمجور داد (گردیزی، ۳۴۹، ۳۵۱). چون بکر به‌دستور امیر سامانی کشته شد، ابوالحسن سیمجور در ۳۴۷ ق سپهسالاری خراسان یافت و اندکی بعد ابوجعفر احمد بن حسین عتبی نیز به‌جای محمدبن عزیز به‌وزارت برگزیده شد، اما وزارت این مرد و سپهسالاری ابوالحسن دیری نپایید، چه عتبی در ۳۴۸ ق به‌اتهام اسراف در خرج و ابوالحسن در جمادی‌الآخر ۳۴۹ به‌جرم تعدی زیاده از حد عزل شدند (همو، ۳۵۲ ـ ۳۵۴).

دومین دورهٔ سپهسالاری: چون منصور بن نوح سامانی، پس از امارت یک روزهٔ نصر بن عبدالملک، به‌حکومت نشست، الپتکین را که طرفدار نصر بود، برکنار کرد و ابومنصور محمد بن عبدالرزاق را به‌جای او گمارد. چند ماه بعد او را نیز برداشت و بار دیگر ابوالحسن سیمجور در ذیحجهٔ ۳۵۰ سپهسالاری خراسان یافت و به‌دفع ابومنصور روانه شد. سپاه ابوالحسن پیروز شد و ابومنصور نیز که چند روزی پیش از این واقعه به‌اشارهٔ وشمگیر بن زیار به‌دست طبیبی مسموم شده بود، در گیرودار جنگ جان داد (همو، ۳۵۴ ـ ۳۵۷؛ اقبال، ۲۳۷).

ابوالحسن ۵ سال در نیشابور مقام گزید و برخلاف بار نخستین، در این دوره با مردم، نیکویی و دادگری پیش گرفت و به‌استمالت از آنان که قبلاً رنجها از او دیده بودند، برخاست (گردیزی، ۳۵۷). در همین اوقات، وشمگیر زیاری (حک ۳۲۳ ـ ۳۵۷ ق / ۹۳۵ ـ ۹۶۸ م) که پیوسته با رکن‌الدوله (حک ۳۲۰ ـ ۳۶۶ ق / ۹۳۲ ـ ۹۷۷ م) فرمانروای ری در نزاع بود، از منصور بن نوح استمداد کرد. امیر سامانی که گویا طمع در متصرفات آل‌بویه بسته بود (ابن‌اثیر، *الکامل*، ۵۷۷/۸؛ میرخواند، ۵۱/۴ ـ ۵۲)، به‌ابوالحسن سیمجور فرمان داد که به‌یاری وشمگیر بشتابد. ابوالحسن به‌سوی وشمگیر به‌راه افتاد و چون خبر رسید که وشمگیر در راه خراسان از اسب به‌زیر افتاده و درگذشته است، در نیت حمله به‌ری سست شد. در آن میان ابومنصور بهستون یا بیستون پسر وشمگیر در طبرستان به‌جای پدر نشست، اما ابوالحسن سیمجور و امیران زیاری که همراه وشمگیر بودند، پسر دیگر او قابوس را در گرگان به‌حکومت نشاندند. ابوالحسن نیز پس از آن به‌نیشابور بازگشت (گردیزی، ۳۵۷ ـ ۳۵۸؛ مرعشی، ۱۳۱ ـ ۱۳۲). در این گیرودار به‌کوشش ابوالحسن میان منصور بن نوح و رکن‌الدوله صلح برقرار شد (بیهقی، ۲۶۳؛ ابن اثیر، همان، ۶۲۶/۸)، اما انصراف ابوالحسن را از حمله به‌ری حمل بر عجز و سُستی او کردند و منصوربن نوح از دست رفتن گرگان و قومس وریان را نتیجهٔ این سُستی دانست. از این رو ضمن اینکه افرادی را مأمور فتح گرگان کرد، در کار ابوالحسن تدبیرها نمود. ابوالحسن که مردی بسیار محتال بود، چون خطر را احساس کرد، به‌بخارا رفت و گروهی را به‌شفاعت برانگیخت و موفق شد دل منصور را به‌دست آورد.

ابوالحسن چون‌این‌بار به‌نیشابور بازگشت، افزون‌برمقام‌سپهسالاری خراسان، ولایت مرو را نیز عهده‌دار شد. در این ایام سرهنگی از مرو به‌نام ابوعلی محمدبن عباس سز به‌شورش برداشت و با گروهی که گرد آورده بود، در حصار تولک موضع گرفت. ابوالحسن کسی را به‌جنگ با وی مأمور ساخت و او ابوعلی را به‌تسلیم وادار کرد و به‌نیشابور آورد (گردیزی، ۳۵۸ ـ ۳۵۹).

از رویدادهای مهم این دوره از سپهسالاری ابوالحسن، مددخواهی امیرخلف بن احمد صفاری از سامانیان برضد داماد خود طاهربن حسین بود که سرانجام به‌یاری آنان توانست شکستهای خود را جبران کند و ملک از دست رفتهٔ خود، سیستان را، بازستاند (عتبی، ۴۱ ـ ۴۲؛ حمدالله مستوفی، ۳۸۲ـ۳۸۳؛ رشیدالدین، ۱۴ـ۱۵)، اما چون نیرویی یافت، از ارسال خراج و هدایای مرسوم به‌دربار بخارا تن زد و بدین ترتیب دشمنی آغاز کرد (عتبی، ۴۲ ـ ۴۳؛ ابن اثیر، همان، ۵۶۳/۸ ـ ۵۶۴). چون حل اختلاف به‌مسالمت میسر نشد، نوح بن منصور، امیر جدید سامانی، در ۳۶۱ ق / ۹۷۲ م، لشکری به‌سرکردگی حسین بن طاهر به‌جنگ خلف فرستاد. او پس از ۷ سال پیکار و محاصره، کاری از پیش نبرد. ابوالحسن سیمجور در این زمان در کمال قدرت و تقریباً مستقل از سامانیان بر خراسان حکم می‌راند و از نوح لقب ناصرالدوله گرفته و نیز با او خویشاوندی یافته بود. چون ابوالحسین عتبی به‌وزارت نشست ــ و می‌دانست که ابوالحسن سیمجور از وزارت وی ناخشنود است ــ به‌بدگویی از او پرداخت و چندان کوشید تا سرانجام در ۳۷۱ ق امیر نوح فرمان عزل ابوالحسن را صادر کرد و حسام‌الدوله ابوالعباس تاش را سپهسالاری داد (گردیزی، ۳۶۱ ـ ۳۶۲؛ منهاج، ۲۱۲/۱؛ ابن اثیر، همان، ۱۰/۹). از آنجا که فرمان عزل بر ابوالحسن گران آمد، نخست از سرخشم و غرور به‌فرمان امیر التفات نکرد و در مقام طغیان برآمد، اما پس از چندی که به‌عاقبت وخیم آن کار اندیشید، از کردهٔ خود پشیمان شد و رسولی نزد امیر نوح گسیل داشت تا عذرخواهی کند و خود به‌قهستان رفت و منتظر دستور امیر ماند (عتبی، ۴۵ ـ ۴۶). نوح فرمان داد که وی به‌سیستان برود و آشوبهای آن نقطه را فرونشاند. ابوالحسن راهی سیستان شد. چون میان او و خلف بن احمد، از پیش پیوندهای مودتی وجود داشت، ابوالحسن نهانی به‌او پیغام فرستاد که خود را تسلیم حسین بن طاهر کند تا بهانه‌ای برای بازگرداندن لشکریان به‌بخارا پیدا شود. خلف توصیهٔ او را پذیرفت و در شعبان ۳۷۱ / فوریهٔ ۹۸۲ از حصن ارک به حصار طاق منتقل شد (*تاریخ سیستان*، ۳۳۷ ـ ۳۳۸). پس ابوالحسن به‌ارک وارد شد و خطبه به‌نام نوح بن منصور خواند و حسین بن طاهر را در آنجا گمارد (ابن اثیر، همان، ۵۶۴/۸). ابوالحسن پیش از ترک سیستان، از مشایخ شهر و از حسین بن طاهر خواست تا کتباً گواهی کنند که ابوالحسن بدانجا آمده، شهر و حصار را از خلف باز پس گرفته و به‌حسین سپرده است (*تاریخ سیستان*، همانجا).

توطئه‌برضدابوالحسین عتبی: پیش از این چون نوح بن‌منصور خواست ابوالحسین عبدالله بن احمد عتبی را به وزارت بنشاند، با ابوالحسن سیمجور در این باب رای زد. ولی ابوالحسن او را نپسندید. با اینهمه عتبی به وزارت نشست و با کمال کفایت و هوشمندی به رتق و فتق امور پرداخت، اما چون کینهٔ ابوالحسن سیمجور را به دل گرفته بود، همواره از ناتوانی و بی‌کفایتی او سخن می‌گفت تا کار به عزل ابوالحسن انجامید. یقیناً ناسپاسیها، شماتتها و کژرویهای ابوالحسن در خلال منازعات خلف بن احمد با سامانیان، در تصمیم نهایی نوح به عزل ابوالحسن بی‌اثر نبوده است. چنانکه مورخانی چون عتبی (ص ۴۴ ـ ۴۵) سبب برکناری او را همان ناسپاسیها دانسته‌اند. چون ابوالحسن از دست رفتن امارت خود را بر خراسان نتیجهٔ سعایت ابوالحسین عتبی می‌دانست، از پی گرفتن انتقام برآمد. برای اجرای این نیت به ابوالحسن فائق بن عبدالله معروف به فائق خاصه (د ۳۸۹ ق/ ۹۹۹ م)، حاجب سالار و سردار معروف اندلسی ـ رومی تبار اواخر عهد سامانی (فلسفی، ۸۴)، متوسل شد و از وزیر پیش او شکایتها کرد. فائق خاصه قول داد که خشنودی او را فراهم آورد. پس گروهی از غلامان دربار سامانی را به رشوه فریفت و آنان وزیر را به قتل رساندند (عتبی، ۵۸ ـ ۵۹).

جدال باحسام‌الدوله تاش: حسام‌الدوله در نخستین سال سپهسالاری خود به حمایت از قابوس بن وشمگیر و فخرالدولهٔ دیلمی که از دربار سامانی استمداد کرده بودند، با مؤیدالدولهٔ دیلمی درگیر جنگی خونین شد و به رغم امدادهای فراوان از جانب امیر نوح، در سرکوب امیر دیلمی و بیرون راندن او از گرگان توفیقی نیافت و ناچار به اتفاق قابوس از گرگان به نیشابور گریخت (مرعشی، ۱۳۲ ـ ۱۳۳). در این اثنا ابوالحسین عتبی که بر آن بود تا خود به گرگان رود و چارهٔ کار کند، به قتل رسید و ابوالحسین محمد بن مزنی به جای او وزارت یافت. ابوالحسن سیمجور که در آن وقت به سیستان بود، پس از هزیمت حسام‌الدوله تاش، برخلاف فرمان، از سیستان به خراسان رفت و در قهستان اقامت گزید. در این میان حسام‌الدوله به بخارا احضار شد تا انتقام خون ابوالحسین عتبی را از قاتلان او بگیرد. ابوالحسن سیمجور که صحنهٔ خراسان را خالی دید، به فائق که در این زمان دست از حمایت تاش کشیده و فریب رشوتهای مؤیدالدوله را خورده بود (همانجا)، نامه نوشت و موافقت او را با استیلای خود بر خراسان، خواستار شد. فائق درخواست وی را اجابت کرد. ابوعلی پسر ابوالحسن سیمجور عمال تاش را در خراسان دستگیر و اموالشان را ضبط کرد. ابوالحسن سیمجور و فائق خاصه روی به مرو نهادند و رایت عصیان برافراشتند. تاش به دفع آنان برخاست و با جمع کثیری روی به مرو نهاد. ظاهراً نه ابوالحسن و فائق، ادامهٔ جنگ را مصلحت می‌دیدند و نه تاش از عهدهٔ دفع آنان برمی‌آمد؛ از این رو صلح کردند و مقرر شد که سپهسالاری خراسان همچنان با تاش باشد و حکومت بلخ و هرات به ترتیب به فائق و ابوعلی پسر ابوالحسن سیمجور واگذار گردد (ابن اثیر، همان، ۲۴/۹؛ عتبی، ۶۳ ـ ۶۴). ضمناً بادغیس، گنج رستاق و قهستان بر خود ابوالحسن مقرر گردید (گردیزی، ۳۶۶).

دورهٔ سوم سپهسالاری: هنگامی که ابوالحسن از سر گردنکشی از سیستان به قهستان آمد، ابوالحسین مزنی وزیر از سر نصحیت به وی پیغام داد که متعرض ولایت خراسان نشود و به قهستان که اقطاع اوست، قناعت کند. در ضمن برای جلب رضای بیشتر ابوالحسن، بادغیس و گنج رستاق (در نزدیکی هرات) را نیز به قلمرو وی افزود.

این کار موافق میل حسام‌الدوله نیفتاد و به هنگام ترک بخارا به قصد خراسان در ۳۷۶ ق / ۹۸۶ م، ابوالحسین مزنی را از وزارت معزول کرد و عبدالرحمن فارسی را به جای وی برگمارد (خواندمیر، ۱۱۲). با اینهمه، وقتی حسام‌الدوله تاش به خراسان رسید، امیر نوح عبدالرحمن فارسی را خلع و منصب او را به عبدالله عزیز داد. وزیر جدید باموافقت مادرامیرکه بر پسرسیطره داشت، به‌عزل حسام‌الدوله از سپهسالاری کوشید و دوباره ابوالحسن سیمجور به جای وی گمارده شد. چون حسام‌الدوله در مرو خبر عزل خود را شنید، به سرخس رفت. در این اثنا مؤیدالدوله درگذشت و فخرالدوله که قبلاً از حسام‌الدوله یاریها و محبتها دیده بود، به فرمانروایی ری دست یافت و سپاهیانی به کمک وی فرستاد. ابوالحسن سیمجور پس از چند روز جنگ با قوای حسام‌الدوله و فخرالدوله، در نیشابور تحصن گزید. فخرالدوله مجدداً نیرویی به یاری حسام‌الدوله گسیل داشت. ابوالحسن شبانه شهر را ترک گفت و حسام‌الدوله وی را تعقیب کرد و مقادیر فراوانی از اموال و ستوران او را به غنیمت گرفت و سرانجام بر نیشابور سیطره یافت (ابن اثیر، همان، ۲۷/۹). ابوالحسن سیمجور از ابوالفوارس پسر عضدالدوله، امیر کرمان، درخواست کمک کرد. سرانجام با نیرویی که این امیر به یاری ابوالحسن فرستاد، وی موفق شد که در شعبان ۳۷۷ حسام‌الدوله را از نیشابور بیرون براند و گروهی از دیلمیان و خراسانیان را که در خدمت او بودند، اسیر کند و به بخارا بفرستد (عتبی، ۷۴، ۷۵؛ نرشخی، ۱۳۶).

پایان کار: از واقعهٔ رویارویی با حسام‌الدوله چندان نگذشته بود که روزی ابوالحسن به قصد عشرت به باغی در نزدیکی نیشابور، معروف به باغ خُرّمَک رفت و در همانجا به ناگاه جان سپرد. گردیزی (ص ۳۶۷) تاریخ مرگ ابوالحسن را در ذیحجهٔ ۳۷۸ و نرشخی (همانجا) در ذیقعدهٔ همین سال نوشته‌اند. ابوالحسن را دو پسر به نامهای ابوعلی (نک: هـ د، ابوعلی سیمجور) و ابوالقاسم بود.

گرچه آراء مورخان دربارهٔ اخلاق و صفات ابوالحسن یکدست نیست (نک: EI^1)، ولی مسلم است که وی یکی از شخصیتهای متنفذ دورهٔ دوم عهد سامانی است که محور بسیاری از رویدادهای سیاسی خراسان و ماوراءالنهر و عراق عجم در آن زمان بوده است. غیر از کسانی که در ستایش او مطالبی گفته‌اند و سمعانی (۳۵۲/۷) پاره‌ای را در *الانساب* آورده، ابوبکر محمد بن علی خسروی سرخسی، از شعرای نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م، نیز وی را مدح گفته که عوفی ۵ بیت آن را در تذکرهٔ خویش آورده است (ص ۱۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ اقبال، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ بیهقی، ابوالفضل محمد، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، دستور *الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع *التواریخ* (بخش غزنویان، آل بویه و آل سامان)، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ عتبی، محمد بن عبدالجبار، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح بن ظفر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ عوفی، محمد، *لباب‌الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳ م؛ فلسفی، نصرالله، *هشت مقاله*، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ گردیزی*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، میرمحمد، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نرشخی، محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نیز: EI^1.

مجدالدین کیوانی

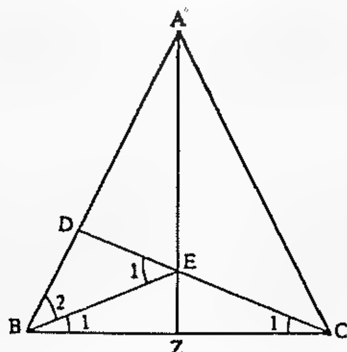
اَبوالْحَسَنِ شَمْسیِ هَرَوی، ریاضی‌دان ایرانی سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م. از آنجا که احمدبن عبدالجلیل سجزی (ح ۳۳۰-۴۱۵ ق) ریاضی‌دان و منجم معروف از وی نام می‌برد، به نظر می‌رسد که او در همان زمان و شاید پیش‌تر از آن می‌زیسته است. آنچه دربارهٔ او می‌دانیم، به ویژه به علت اختلاط و تشابه نام او با دیگران، بر پایهٔ احتمالاتی است که طبعاً آنها را بدون قراین کافی نمی‌توان اثبات کرد (نک: وپکه، 194-I/190؛ قربانی، *نسوی نامه*، ۲۴ - ۲۵، ۱۸۰؛ زوتر، I/235؛ *ایرانیکا*؛ ,ESC^1 I/426). سجزی در رساله‌ای با عنوان *فی قسمة الزاویة المستقیمة الخطین بثلثة اقسام متساویة* از او روشی برای تثلیث زاویه نقل کرده و وپکه مطالب آن را در ملحقات *رسالهٔ جبر* خیام آورده است (نک: -I/189 199). بیرونی نیز روش ابوالحسن هروی را در *قانون مسعودی* ذکر کرده است، اما شاید به سبب رعایت اختصار از مبدع آن نام نبرده است (۲۹۵/۱؛ قربانی، همان، ۲۴)، اما چنانکه اشاره شد، سجزی به صراحت نام او را نوشته است.

روش ابوالحسن هروی در تثلیث زاویه چنین است:

زاویهٔ $A\hat{B}C$ مفروض است. پس از پدید آوردن مثلث متساوی الساقین ABC، عمود AZ بر پایهٔ آن رسم می‌شود. با توجه به اینکه $BZ = ZC$ و با استفاده از روشی که قدما آن را «هندسهٔ متحرک» می‌نامیدند (وپکه، I/192)، خط‌کش را حول نقطهٔ C حرکت می‌دهیم و از این نقطه خط مورب CED را چنان رسم می‌کنیم که: $ED = DB$ در نتیجه $\hat{B}_2 = \hat{E}_1$ خواهد بود، یعنی مثلث DBE متساوی‌الساقین است. با توجه به اینکه E_1 زاویهٔ خارجی مثلث متساوی‌الساقین EBC است:

$$\hat{E}_1 = \hat{B}_1 + \hat{C}_1 = 2\hat{B}_1 \quad \text{—} \quad \hat{B}_2 = \hat{E}_1 = 2\hat{B}_1$$

$$\hat{B}_1 = \frac{1}{3} A\hat{B}C$$



البته به سبب استفاده از روش هندسهٔ متحرک، این راه‌حل به پاسخ تقریبی می‌رسد: ED≈DB (همو، 194-I/190؛ قربانی، همان، ۲۵، ۲۶، *بیرونی نامه*، ۳۴۸، ۳۴۹).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق؛ قربانی، ابوالقاسم، *بیرونی نامه*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، *نسوی نامه*، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ نیز:
ESC[1]; *Iranica;* Suter, Heinrich, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam*, Frankfurt, 1986; Woepcke, Franz, *Etudes sur les mathematiques arabo - islamiques*, Frankfurt, 1986.
یدالله غلامی

آبوالحَسَنْ شَهیدِبْنِ حُسَیْنِ بَلْخی، نک: شهید بلخی.

آبوالحَسَنِ‌طَبَری، احمدبن محمد، پزشک دانشمند ایرانی سدهٔ ۴ ق / ۱۰م. وی در تُرُنجهٔ طبرستان (نک: یاقوت، ۸۴۵/۱) زاده شد و از این رو با نسبت ترنجی نیز از او یاد می‌شود (نک: بیرونی، *صیدنه*، ۵۷، ۹۱، ۱۶۵، *الجماهر*، ۱۴۴، ۲۰۰).

از دوران آموزش ابوالحسن چیزی نمی‌دانیم و از استادان او تنها ابن سیار (ه م) شناخته شده است. ابوالحسن خود در *المعالجات*، از ابن سیار، گاه با همین عنوان و گاه با عناوین ابوماهر و ابو عمران نام می‌برد و از شیوه‌هایی که وی در درمان بیماریها به کار می‌برده و خود شاهد برخی از آنها بوده، حکایت می‌کند (گ ۳۸ الف، ۴۳ الف، ۴۵ ب، ۴۷ الف، ۵۲ ب، ۶۸ ب، ۷۶ الف، جم). مهارت او بی‌گمان مورد تأیید استادش نیز بوده است. ابوالحسن خود از اینکه یک بار درمان بیماری چشم ابن سیار را برعهده گرفته و یک بار نیز در درمان بیماری قلبی وی به او یاری رسانده است، گفت‌وگو می‌کند (گ ۱۴۶ ب، ۳۴۶ ب). وی احتمالاً در حدود سال ۳۷۵ ق / ۹۸۵م در گذشته است (GAS, III/307).

ابوالحسن طبری به زودی به عنوان یک پزشک متبحر شهرت یافت. در سالهای جوانی همراه استادش در دستگاه ابوعبدالله بریدی (نک: ه د، آل بریدی) از امرای عباسی که دو بار نیز به وزارت رسید، به خدمت مشغول شد. همچنین با فرزند ابوعبدالله، یعنی ابوالقاسم بریدی که او نیز از بزرگان دستگاه خلافت به شمار می‌رفت، در ارتباط بود. زمانی نیز ابوعبدالله بریدی وی را برای درمان نوعی بیماری سوداوی معزالدولهٔ دیلمی (نک: ه د، آل بویه)، نزد وی به اهواز فرستاد. وی پس از در گذشت ابوعبدالله بریدی، به دستگاه رکن الدولهٔ دیلمی پیوست و غالباً به درمان نزدیکان او نیز می‌پرداخت (نک: ابوالحسن، گ ۱۰۹ الف، ۱۸۳ ب، ۲۳۴ ب؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۲۱/۱؛ GAL, I/272).

ابوالحسن بیش از همه چیز از طریق تصنیف کتاب *المعالجات البقراطیة* شهرت یافته است. این کتاب یک درسنامهٔ پزشکی نفیس و دست کم برای دوران مؤلف آن، بی‌همتاست. ساختمان این اثر، با دیگر درسنامه‌های مشهور مانند *الکتاب المنصوری* رازی، *کامل الصناعة الطبیة* اهوازی و *قانون* ابن‌سینا، بسیار تفاوت دارد. هیرشبرگ، با توجه به همین نکته، آن را «اثری جالب توجه که کاملاً مدرن به‌نظر می‌رسد»، خوانده است (ص 108-107). برخی نیز در اینکه اصل این اثر به زبان عربی یا فارسی بوده است، تردید کرده‌اند. به هر صورت، همهٔ نسخه‌های برجای مانده از این اثر، به زبان عربی است (سارتن، I/677).

کار ابوالحسن طبری در این اثر، به طور عمده راهنمایی پزشکان در تشخیص و درمان بیماریهاست. وی در بسیاری از جاهای این کتاب، خطاهای پزشکان را در تشخیص برخی بیماریها یادآور می‌شود. مثلاً در باب سوم از مقالهٔ سوم (بیماریهای مغز) هشدار می‌دهد که بسیاری از پزشکان به سبب اختلاف علامات که از تفاوت سن و مزاج بیماران و نیز زمان بروز بیماری پدید می‌آید، در تشخیص نوع بیماری دچار خطا می‌شوند (گ ۱۰۴ الف). همچنین در باب چهارم از مقالهٔ چهارم، یادآور می‌شود که برخی از پزشکان، درد چشم ناشی از نرسیدن مواد غذایی به شبکیه، زجاجیه و جلیدیه را به خطا، معلول نوعی بیماری مغزی شمرده‌اند (گ ۱۳۳ الف، برای برخی از نمونه‌های انتقاد وی از دیگر پزشکان، نک: گ ۱۳۱ ب، ۱۶۱ ب، ۱۶۹ الف، ۱۷۵ الف، ۱۷۷ ب، ۳۰۴ الف، ۳۲۸ ب).

ابوالحسن طبری این اثر را هنگامی تصنیف کرد که بسیاری از آثار پزشکی یونانی و سریانی به عربی ترجمه شده بود و طبیعی است که او از اینگونه منابع و به ویژه آثار بقراط و جالینوس و نیز کتب حنین بن اسحاق تأثیر پذیرفته باشد. نام این اثر نشان می‌دهد که وی برای بقراط ارزش بسیار قائل بوده است. چنانکه در بسیاری صفحات آن نیز از بقراط و همچنین جالینوس و روشهای درمانی آن دو سخن می‌گوید (گ ۳ الف، ۴ الف، ۲۳ ب، ۴۳ ب، ۴۵ ب، ۴۶ ب، ۵۳ الف، ۵۵ الف، ۹۳ الف، جم؛ نیز نک: فریدمان، 167).

بسیاری از شیوه‌های درمانی که در این اثر آمده، به تصریح مؤلف شیوه‌هایی است که در آن روزگار متداول بوده و او آنها را از پزشکان مناطق گوناگون، یا از مردمان عادی و یا حتی از پیر زنان آموخته است. چنانکه در بسیاری از صفحات این اثر دیده می‌شود، ابوالحسن به رغم خدمت در دستگاه امیران و گرفتاریهای ناشی از آن، فرصت سفر نیز بسیار یافته، از شهرهای بسیار دیدن کرده و از آزموده‌های گروههای گوناگون مردم استفاده جسته است: وی در طبرستان (گ ۲۵۲ الف، ۳۰۱ الف)، ری (گ ۴۳ ب، ۱۲۲ الف)، اهواز (گ ۶۵ ب، ۲۵۱ ب)، آبادان (گ ۵۲ الف)، بصره (گ ۶۲ ب، ۷۳ الف، ۱۳۱ الف، ۱۵۵ الف، ۱۵۹ الف، ۱۶۸ الف، ۱۷۱ ب، ۲۰۱ الف)، بغداد (گ ۶۳ ب، ۱۰۵ الف)، موصل (گ ۵۲ ب، ۶۵ ب، ۱۶۱ ب) و شام (گ ۲۵۱ ب) به سر برده، از کحالان و نیز از ملاحان بصره (گ ۱۴۶ ب، ۱۵۵ الف) شیوهٔ درمان برخی بیماریهای چشم را، از اهل موصل خواص آب چشمه‌های گوگردی را در درمان بیماریهای پوستی (گ ۶۵ ب)، از مردم ناحیه‌ای میان اصفهان و اهواز درمان مارگزیدگی را (گ ۱۹۰ ب)، از مردمان خوزستان درمان گزش راسو را که به سخن وی در این ناحیه بیش از هر منطقهٔ دیگر یافت می‌شود (گ ۲۹۸ ب) و از اهالی سیستان شیوهٔ درمان گزش موش کور را (همانجا) آموخته است (نیز

نک: گ ۶۵ ـ ۶۶ الف، ۲۵۶ ب، ۲۶۰ ب، جم).

نظامی عروضی در وصف این اثر گوید «اندر طب کس چنان کتابی نکرده است» (ص ۱۲۵)، ابن ابی اصیبعه (همانجا) نیز آن را از بزرگ‌ترین و سودمندترین کتابها می‌خواند، گر چه ظاهراً وی این اثر را ندیده است، زیرا به جای ذکر شمار دقیق مقالات آن ــ که روش معمول اوست ــ گوید: «شامل مقالات بسیار است» و نیز از اثر دیگر ابوالحسن دربارهٔ بیماریهای چشم که مؤلف در همین اثر از آن یاد کرده، سخنی نمی‌گوید (نک: ابوالحسن، گ ۱۸۶ ب؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ نیز نک: هیرشبرگ، 40).

نجیب‌الدین سمرقندی (ه م) در *الاسباب و العلامات*، خلیفة بن ابی المحاسن حلبی (ه م) در *الکافی فی الکحل* و صدقة بن ابراهیم شاذلی مصری در *العمدة الکحلیة فی الامراض البصریة* از این کتاب، گاه با ذکر مأخذ و گاه بدون آن، مطالب بسیار نقل کرده‌اند، اما شاذلی اثر ابوالحسن را چندان به دقت نخوانده است، زیرا مثلاً در فصل سوم از باب سوم اثرش گوید: سمرقندی در باب بیماریهای غشای ملتحمه، بر آنچه در *قانون* آمده، دو نوع دیگر از این بیماریها را افزوده است (نک: هیرشبرگ، 107). در حالی که یکی از این دو، بیماری بوالتین (ریزش آب از چشم) است که پیش از سمرقندی، ابوالحسن در همین اثر خویش از آن یاد کرده است (گ ۱۵۲ ب؛ نیز نک: نفیس بن عوض، ۱۷۰). نفیس بن عوض (ه م) که خود این اثر را استنساخ کرده است (آقا بزرگ، ۱۹۶/۲۱)، در *شرح الاسباب و العلامات*، مواردی را که سمرقندی بدون ذکر مأخذ از ابوالحسن نقل کرده، یاد می‌کند. باب التخیلات الشاذة در *الاسباب والعلامات* تقریباً کلمه به کلمه از *المعالجات البقراطیة* نقل شده است. نفیس بن عوض در این باره گوید: سمرقندی به سبب حسن ظن نسبت به ابوالحسن بر سخن وی چیزی نیفزوده و از آن چیزی نکاسته است (ص ۱۳۷، ۲۰۷ ـ ۲۱۱؛ قس: ابوالحسن، گ ۱۲۸ الف، ۱۸۵ ب ـ ۱۸۶ ب). از سوی دیگر، نفیس بن عوض که خود نیز گاه مطالبی از ابوالحسن نقل می‌کند، برخی سخنان وی را نادرست می‌خواند، از جمله پس از نقل نظر ابوالحسن دربارهٔ عضلات مری، وی را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. همچنین سخن ابوالحسن طبری را دربارهٔ عضلات فم المری و فم الحلقوم نادرست و او را ناآگاه از فن تشریح می‌خواند. یک جا نیز سمرقندی را به علت نقل بی‌تأمل سخن ابوالحسن تخطئه می‌کند (ص ۱۳۷، ۲۸۷؛ قس: ابوالحسن، گ، ۱۲۸ الف).

المعالجات البقراطیة، به رغم اهمیت و شهرت و اعتبارش در مشرق زمین، تا آغاز سدهٔ ۲۰ م از سوی خاورشناسان و استادان تاریخ پزشکی غرب، چندان محل توجه قرار نگرفت، زیرا از این اثر جز نسخه‌های خطی عربی چیزی در دست نبود. در ۱۹۰۵م هیرشبرگ نخستین بار از اهمیت ابوالحسن طبری و این اثر او در تاریخ پزشکی سخن گفت. به گفتهٔ وی، ابوالحسن پزشکی آزموده و مبتکر بوده که ارزش دانش او و به ویژه نظریاتش دربارهٔ بیماریهای چشم، کاملاً ناشناخته مانده است (ص 114). در ۱۹۲۷م محمد رهاب، پس از آنکه زیگریست[1] استاد انستیتوی پزشکی دانشگاه لایپزیگ توجه او را به ابوالحسن و نسخهٔ خطی این اثر او در مونیخ جلب کرد، بخشهایی از آن و به ویژه بخش مهمی از مقالهٔ هفتم دربارهٔ بیماریهای پوستی را به زبان آلمانی درآورد. از آن تاریخ، دانشمندان اروپایی با این پزشک ایرانی و نوآوریهای او آشنایی یافتند.

پـژوهشهای نـویـن، چهرهٔ ابـوالحسـن طـبری را بـه عـنوان جُست وجوگری پی‌گیر، آشکار ساخت. به گفتهٔ هیرشبرگ، هر یک از مقالات *المعالجات البقراطیة* این احساس را در خواننده ایجاد می‌کند که مصنف تنها به موضوع همان مقاله علاقه‌مند است و در آن تخصص دارد (نک: فریدمان، 167-166؛ اولمان، 140).

پژوهش دربارهٔ ابوالحسن در همین جا متوقف نشد. در ۱۹۳۸م فریدمان در مقاله‌ای اعلام کرد که کاشف حقیقی عامل بیماری جرب، ابوالحسن طبری است. پیش از آن، افتخار این کشف، از آن دو تن ایتالیایی به نامهای بونومو[2] و چستونی[3] شناخته شده بود و ادعا می‌شد که آن دو در ژوئن ۱۶۸۷ بدان دست یافته‌اند. یک سال پیش از انتشار مقالهٔ فریدمان، دویست و پنجاهمین سالروز کشف ثبت شده به نام آن دو، با شرکت نمایندگانی از سوی مجامع معتبر خارجی، برگذار گردیده بود (فریدمان، 163). فریدمان در این مقاله پس از نقل تاریخچه‌ای از کوششهایی که به منظور کشف عامل بیماری جرب صورت گرفته و اینکه برخی از استادان تاریخ پزشکی با استناد به سطوری از کتاب *التیسیر فی المداواة و التدبیر*، ابومروان عبدالملک ابن زهر (ه م) مؤلف آن را، و برخی دیگر سنت هیلده گارده (۱۰۹۹ ـ ۱۱۷۹ م)، رئیس راهبه‌های صومعهٔ روپرتزبرگ را صاحب این کشف شمرده‌اند (همو، 165)، می‌افزاید: همهٔ این دعاوی پس از انتشار بخشهایی از اثر ابوالحسن از سوی محمد رهاب، بی اعتبار شد. وی سپس خلاصه‌ای از ابواب دهگانهٔ مقالهٔ ابوالحسن دربارهٔ جرب را نقل می‌کند و با بررسی سخنان وی نتیجه می‌گیرد که او نخستین کسی است که وجود کرم جرب را در زخمهای این بیماری مشخص ساخته و داروی مؤثر برای از میان بردن این کرم را نیز کشف کرده است (ابوالحسن، گ ۲۴۴ الف ـ ۲۵۱ الف؛ فریدمان، 175-166).

با همهٔ اینها ارزش ابوالحسن طبری در تاریخ پزشکی هنوز کاملاً شناخته نشده است. هیچ یک از آثار این دانشمند آنچنانکه باید مورد بررسی علمی قرار نگرفته و جز بخشهای کوچکی از کتاب بزرگ *المعالجات البقراطیة* به زبانهای اروپایی ترجمه نشده است. تحقیق دربارهٔ این آثار، بی‌گمان مقام والای وی را آشکار خواهد کرد.

آثار: ۱. *المعالجات البقراطیة*. برخی از نسخه‌های خطی این اثر در سلیمانیه، بادلیان (GAS, III / 308) و نیز در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی (شورا، ۳۰۸/۲ ـ ۳۰۹) نگهداری می‌شود.

1. Siegerist 2. Bonomo 3. Cestoni

نسخه‌ای نیز به خط نفیس بن عوض کرمانی، پزشک مشهور، در کتابخانهٔ محیط طباطبایی وجود دارد (آقا بزرگ، همانجا؛ برای دیگر نسخه‌های خطی، نک‍: GAS، همانجا)؛ ۲. *رسالة فی ذکر القارورة*. نسخه‌ای از این اثر در دانشگاه تهران وجود دارد (مرکزی، ۱۰۵/۸)؛ ۳. *علاج الاطفال*. نسخه‌ای از آن در دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (همان، ۴۱۵۸/۱۵ ـ ۴۱۵۹)؛ ۴. *مقالة فی طب العین*. نسخه‌ای از این اثر در حلب نگاهداری می‌شود (GAS، همانجا)؛ ۵. *کتاب العین فی المعالجات* (ابوالحسن، گ ۱۸۶ ب)؛ ۶. *القرابادین* (همو، گ ۱۴۳ ب، ۱۴۵ ب، ۱۹۸ ب، جم). از دو کتاب اخیر اثری برجای نمانده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابوالحسن طبری، احمدبن محمد، *المعالجات البقراطیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بیرونی، ابوریحان، *صیدنه*، ترجمهٔ ابوبکر علی ابن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۸۵ ش؛ همو، *الجماهر فی معرفة الجواهر*، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ شورا، خطی؛ مرکزی، خطی؛ نظامی عروضی، *چهارمقاله*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ نفیس بن عوض، *شرح الاسباب و العلامات*، کلکته، ۱۲۵۱ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Friedman, R., "At-Tabari: Discoverer of the Acarus Scabiei", *Medical Life*, Philadelphia, 1938, vol. XLV, no. 6; GAL; GAS; Hirschberg, J., *Geschichte der Augenheilkunde*, Leipzig, 1908; Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927.

محمدعلی مولوی

اَبوالْحَسَنِ عامِری، محمدبن ابی ذر یوسف عامری نیشابوری (ح ۳۰۰ ـ ۲۷ شوال ۳۸۱ق/۹۱۳ ـ ۶ ژانویهٔ ۹۹۲م)، فیلسوف، منطقی واهل‌عرفان.

زندگی: ابوالحسن در نیشابور زاده شد و در همانجا به تحصیل علوم دینی پرداخت و سپس به شامستیان از قرای بلخ سفر کرد و در همانجا نزد ابوزید بلخی به تحصیل فلسفه پرداخت (خلیفات، ۶۵). وی پس از مرگ استاد به بخارا بازگشت و از آنجا به چاچ رفت و نزد ابوبکر قفال، فقه و کلام ماتریدی آموخت (همو، ۷۲). او دوباره به بخارا بازگشت و گویا کتاب مهم خود *السعادة والاسعاد* را در همانجا به رشتهٔ تحریر کشید. سپس در فاصلهٔ سالهای ۳۴۲ ـ ۳۵۲ق/۹۵۳ ـ ۹۶۳م در نیشابور رحل اقامت افکند (همو، ۷۴). ابوالحسن در حدود ۳۵۳ق، ۵ سال ساکن ری بود و در همانجا به تصنیف و تدریس اشتغال داشت (ابوحیان، *الامتاع*، ۳۶/۱؛ یاقوت، ۶/۵). ظاهراً در همین شهر، ابوعلی مسکویه (ه‍ م)، مورخ نامدار در خدمت او بوده، اما چنانکه گفته‌اند، از او حتی کلمه‌ای فرا نگرفته است (همانجا). ابوالحسن در ری از حمایت ابوالفضل ابن‌عمید وزیر آل بویه و فرزند و جانشین او ابوالفتح برخوردار بود (EI², S, 72).

دو گزارش از سفر او به بغداد، یکی پیش از ۳۶۰ق و دیگری در ۳۶۴ق، در تذکره‌ها آمده است (کربن، ۲۲۴ ـ ۲۲۵؛ EI², S، همانجا؛ قس: ارکون، 60: نخستین سفر، پیش از ۳۳۵ق). ابوالحسن عامری در بغداد با بی‌اعتنایی دانشمندان روبه‌رو شد و آزرده خاطر به زادگاه خود بازگشت (شهرزوری، ۴۲۴ ـ ۴۲۵؛ نک‍: کرمر، 234؛ ارکون، 62-60).

گویا واپسین بازگشت ابوالحسن عامری به خراسان در ۳۷۰ق/۹۸۰م بوده (نک‍: ابوحیان، همان، ۹۱/۳ ـ ۹۶) و حدود ۱۰ سال پس از آن وی روی در نقاب خاک کشیده است.

از استادان ابوالحسن عامری اطلاع چندانی در دست نیست. به گفتهٔ برخی، او در خراسان از ابوزید بلخی حکمت آموخته است (شهرزوری، همانجا؛ ابوسلیمان، ۳۰۷؛ نک‍: مینوی، ۶۱)، اما با توجه به سال وفات ابوزید که در ۳۲۲ق/۹۳۴م بوده است، بایستی استفادهٔ ابوالحسن از محضر وی در اوان جوانی بوده باشد. بنا به گزارش ابوعلی مسکویه، ابوالحسن نزد ابوالفضل ابن عمید نیز درس خوانده است (۲۷۷/۲؛ نیز نک‍: مینوی، ۶۲). در میان کسانی که از او دانش آموخته‌اند، افزون بر ابوعلی مسکویه که ذکر آن گذشت، ابوحیان توحیدی از مانی مجوسی نام می‌برد (*المقابسات*، ۱۱۶). ابوالقاسم کاتب نیز مدتها ملازم او بوده و به همین دلیل به «غلام ابی الحسن العامری» شهرت یافته است (مینوی، ۶۴ ـ ۶۵). ابوحیان توحیدی نیز خود در خدمت ابوالحسن بوده و سخنانی از او را به ویژه در *مقابسات* آورده است (جم). به گفتهٔ ابن‌شاکر کتبی، علی بن حسین هندو (د ۴۲۰ق/۱۰۲۹م) از دبیران دیوان عضدالدوله نیز در زمرهٔ شاگردان او بود و از او فلسفه آموخت (۱۳/۳).

در سفر دوم ابوالحسن عامری به بغداد، در مصاحبت ابوالفتح ابن‌عمید، مناظره‌ای میان او و ابوسعید سیرافی (ه‍ م) اتفاق افتاد. وی در مجلسی که علمای بسیاری حاضر بودند، آغاز به سخن کرد و از ابوسعید دربارهٔ «طبیعتِ باء بسم الله» پرسید و ابوسعید که در پاسخ فرو مانده بود، سخت بر ابوالحسن تاخت. ابن عمید نیز با خواندن ابیاتی، ابوالحسن را سرزنش و ابوسعید را تحسین کرد (یاقوت، ۲۲۹/۸ ـ ۲۳۲؛ مینوی، ۶۶).

دربارهٔ ابوالحسن عامری سخنان پرابهام بسیاری گفته‌اند. گویا ابوالحسن، افزون بر فلسفه، آشنایی و انسی نیز با محافل و باورهای صوفیان داشته است (ابوحیان، *الامتاع*، ۹۴/۳ ـ ۹۶؛ مینوی، ۶۰؛ کرمر، 233). کلابادی (د ۳۸۰ق/۹۹۰م) در *التعرف* دوبار از او ذکری به میان آورده است (ص ۸۷، ۱۴۳). افزون بر این، ابوحیان توحیدی از ابوزید بلخی ــ استاد ابوالحسن ــ به عنوان فیلسوفی زیدی یاد می‌کند که فلسفه و دیانت را ملازم و مساوق یکدیگر می‌دانست و هنگامی که امیر خراسان از او خواست تا در سایهٔ دین کتابهایی در فلسفه بنویسد، پذیرفت (*الامتاع*، ۱۵/۲). ابوحیان در ادامهٔ سخن خود می‌گوید، ابوالحسن نیز چنین هدفی را دنبال می‌کرده و به همین سبب در آوارگی و سرگردانی به سر می‌برده است، چنانکه گاه به ابن عمید پناهنده می‌شد و گاه به سپهسالار نیشابور پناه می‌برد. ابوالحسن به دلیل اعتقاد به قدم عالم و نیز کلامش در هیولیٰ و صورت و زمان و مکان، به الحاد متهم شد و جمعی قصد جان او کردند (همانجا). شاید همین امر سبب بدخلقی و تندخویی او شده باشد که در منابع به آن اشاره شده است و شاید همین تندخویی باعث شده باشد که دانشمندان بغداد از او

روی‌گردان شوند (همان، ۸۴/۲؛ نیز نک: کرمر، همانجا). ارکون در این باره می‌نویسد: ابوالحسن رشک دانشمندان پایتخت‌نشین را برانگیخت، چه، آنان می‌ترسیدند که با حضور این شهرستانی زمخت رفتار که با دانش و فضیلت خود احترام همگان را برمی‌انگیخت، از عنایات امیر محروم شوند (همانجا).

آثار: ۱. *الاعلام بمناقب الاسلام*. این کتاب به کوشش احمد عبدالحمید غراب در قاهره (۱۹۶۷م) به چاپ رسیده و ترجمهٔ آن به فارسی توسط احمد شریعتی و حسین منوچهری در تهران (۱۳۶۷ ش) منتشر شده است؛ ۲. *الامد علی الابد*، به کوشش ا. ک. روسن (موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبهٔ تهران) و نیز در بیروت (دارالکندی، ۱۹۷۹م) به چاپ رسیده است؛ ۳. *انقاذ البشر من الجبر و القدر* (نک: *رسائل*، در همین بخش)؛ ۴. *التقریر لاوجه التقدیر* (نک: *رسائل*...)؛ ۵. *السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة*. این کتاب به کوشش مجتبی مینوی و به خط او در ویسبادن (انتشارات دانشگاه تهران، شم ۴۳۵) در ۱۳۳۶ ش به چاپ رسیده است؛ ۶. *الفصول فی المعالم الالهیة* (نک: *رسائل*...)؛ ۷. *القول فی الابصار والمبصر* (نک: *رسائل*...)؛ ۸. مجموعه‌ای از آثار متفرق او که با نام «الشذرات الباقیة من مؤلفات العامری المفقودة» گرد آمده است (نک: *رسائل*...). سحبان خلیفات آثار شمارهٔ ۳ و ۴ و نیز ۶ - ۸ را در مجموعه‌ای با نام *رسائل ابی الحسن العامری و شذراته الفلسفیة* گرد آورده و در ۱۹۸۸م در عمان به چاپ رسانده است (برای اطلاع از دیگر آثار وی، نک: خلیفات، ۱۰۱ - ۱۲۴؛ مینوی، ۷۶ - ۸۲).

مآخذ: در پایان مقاله. سید جواد طباطبایی

فلسفه: ابوالحسن عامری از جملهٔ مهم‌ترین فیلسوفانی است که در فاصلهٔ زمانی میان دو فیلسوف بزرگ یعنی فارابی و ابن‌سینا می‌زیسته است. او علاوه بر اینکه در فلسفه صاحب نظر بوده و به تألیف و تصنیف کتب و رسائل مهمی در این زمینه پرداخته، در باب اخلاق و دین نیز تحقیق و بررسی کرده و دو اثر ارزشمند در این زمینه از خود به یادگار گذاشته است. ابوالحسن کتاب *السعادة والاسعاد* خود را به مباحث اخلاق و سیاست اختصاص داده و در کتاب *الاعلام بمناقب الاسلام* از مقام و منزلت دین اسلام سخن گفته است.

او در کتاب *الامد علی الابد* به تعریف فلسفه و فیلسوف پرداخته و آنچه ابراز داشته، با سخنان دیگران، تا حدودی متفاوت است. وی پس از تعریف «نحوی»، «لغوی» و «عروضی»، می‌گوید: کسی که بین رشته‌های لغت، نحو و عروض جمع کرده و در همهٔ این ابواب مهارت یافته باشد، ادیب نامیده می‌شود. این سخن دربارهٔ علومی از قبیل هندسه، طبیعیات و منطق نیز صادق است و کسی را که در این علوم مهارت یابد و به استخراج معانی الٰهیه از طریق این علوم نیز توانایی داشته باشد، می‌توان فیلسوف یا حکیم نامید (ص ۶۲).

ابوالحسن عامری در «التقریر لاوجه التقدیر» به مسأله‌ای اشاره کرده که با آنچه در *الامد* راجع به خصوصیت فیلسوف ابراز داشته، سازگار و هماهنگ است. او می‌گوید: هر جوهری از جواهر جهانِ هستی به حسب ذات، دارای فعلی خاص و عملی ویژه است. در این میان آنچه مخصوص به انسان است و فعلِ ویژهٔ وی به شمار می‌آید، این است که می‌تواند حق را بشناسد و براساس آن عمل نماید. به این ترتیب کامل‌ترین مردم کسی است که در معرفت حق از دیگران بهره‌مندتر است و در عمل کردن به مقتضای حق از همه تواناتر (ص ۳۰۶). او در اینجا علاوه بر حکمت نظری به حکمت عملی نیز اشاره کرده و آن را از خواص وجود انسان به شمار آورده است.

ابوالحسن در *الامد* محل ایمان را قوهٔ عاقله و محل کفر را قوهٔ متخیله دانسته است. نکته‌ای که باید به آن توجه شود، این است که قوهٔ متخیله همانگونه که می‌تواند محل کفر و عقیدهٔ کاذب قرار گیرد، این صلاحیت را نیز دارد که محل عقیدهٔ صادق واقع شود، ولی عاقله به گونه‌ای است که محل عقیدهٔ صادق است و عقاید کاذب را در آن راهی نیست. البته در انسان همواره این کشش موجود است که آنچه در متخیله دارد، به عاقلهٔ خود عرضه کند تا از آفاتِ دروغ در امان بماند، اگر چه در برخی موارد این کار خوش آیند انسان نیست و او از اینکه امور خیالی را بر عاقله عرضه کند، سرباز می‌زند و این بدان جهت است که انسان نمی‌خواهد خطایش ظاهر شود تا از این طریق مورد ملامت قرار گیرد (ص ۱۵۸).

ابوالحسن از یک سو ایمان را نوعی اعتقادِ صادق یقینی به شمار آورده و از سوی دیگر محل آن را قوهٔ عاقله دانسته است. او این نکته را در کتاب دیگر خود یعنی *الاعلام* (ص ۱۸۵) نیز مطرح کرده است. این مسأله زمینه‌ای است مناسب برای طرح مسألهٔ دیگر، یعنی وجود هماهنگی بین دین و فلسفه. ابوالحسن در باب نشان دادن هماهنگی میان دین و فلسفه کوشش بسیار کرده است. او فلسفه را مولود عقل و استدلال می‌داند و معتقد است که عقل هرگز از فرمان خداوند سرپیچی نمی‌کند. وی فصل پنجم از *الامد* را به بحث دربارهٔ این مسأله اختصاص داده، می‌گوید: عقل اگر چه برای تدبیر همهٔ آنچه در زیر سیطرهٔ او قرار دارد، از صلاحیت کافی برخوردار است، ولی باید توجه داشت که این صلاحیت جز به نیرو و مدد الٰهی فراهم نیامده است. وی سپس می‌افزاید: همانگونه که طبیعت به عالم اجسام احاطهٔ تدبیری دارد و عقل نسبت به عالم نفس از احاطهٔ هدایت و راهنمایی برخوردار است، خداوند که حق نخستین است، نسبت به همهٔ اشیاء احاطهٔ تقدیری دارد (ص ۸۷). احاطهٔ تقدیری احاطه‌ای است که خداوند به هر موجودی هر آنچه شایستگی آن را دارد، اعطا می‌نماید، یعنی به گل نکهت می‌بخشد و به آدمی جان. ابوالحسن از این سخن نتیجه می‌گیرد که جهان اجسام به حسب ذات و فطرت خود از طبیعت پیروی می‌کند و طبیعت به حسب جبلت و نهاد خود پیرو نفس است و نفس به حسب جوهر جبلی خود به فرمان عقل گردن می‌نهد و سرانجام عقل است که در ذات و هویت خود مطیع و منقاد امر خداوند می‌باشد (همانجا). وی در جای دیگری از *الامد* عقل را حجت الٰهی معرفی

کرده و گفته است: مقام عقل نسبت به نفس همانند قوهٔ بینایی نسبت به چشم است (ص ۹۲).

ابوالحسن در *السعادة* نیز به رابطهٔ میان عقل و نفس و طبیعت اشاره کرده، می‌گوید: نفس از عقل مدد می‌گیرد و به طبیعت مدد می‌رساند (ص ۱۸۱) و همچنین می‌گوید: عقل ناموس نفس است و نفس خدمتکار عقل. وقتی نفس در خدمت عقل قرار گیرد، نوعی پاکی و روشنایی در آن پدیدار می‌گردد و هنگامی که خدمت عقل را ترک گوید، نورش خاموش می‌شود و پاکی آن نابود می‌گردد و در آن‌هنگام نادانی آشکار می‌شود و فساد و تباهی شیوع می‌یابد (ص ۱۸۰).

ابوالحسن بر صلاحیت نفس ناطقه برای «خلیفة الله» شدن تکیه کرده است. به عقیدهٔ وی کسی صلاحیت کسب این مقام را دارد که در عمران و آبادانی جهانِ زیرین در برهه‌ای از زمان، نقش خود را ایفا کرده و در عالم علوی برای همیشه جایگاهی والا داشته باشد. این خصلت و خصوصیت در موجودی یافت می‌شود که هم کدورت جهان زیرین در آن دیده شود و هم از صفای عالم علوی برخوردار باشد. به عبارت دیگر، خلیفهٔ خدا کسی است که در جوهر وجودی او نخستین معانی روحانی و آخرین معانی جسمانی تحقق یافته باشد و این همان موجودی است که ملتقای دو اقلیم است و ارتباط دو جهان بدوست (الامد، ۱۳۱).

ابوالحسن به تفسیر معنی نبوت پرداخته و آن را به خطی تشبیه کرده که از یک سو به عالم روحانی و جهان معنی کشیده شده و از سوی دیگر تا جهان جسم امتداد یافته است (همان، ۱۳۱ ـ ۱۳۲). وحی نیز در این راستا معنی خود را باز می‌یابد و در واقع تنزلِ معنی از عالم غیب به جهان مشهود است. به عقیدهٔ ابوالحسن، نفس ناطقه اگر چه در آغاز پیدایش خود قرینِ قالب و مغلوب سیطرهٔ حواس ظاهری است، ولی نور عقل به طورکلی از آن جدا نیست، زیرا عقل برای نفس یک امر ذاتی به شمار می‌آید. باید توجه داشت که نفس ناطقه اگر چه همواره از نور عقل بهره‌مند است، ولی مادام که نور دین و روشنایی فضایل به آن کمک نرسانند، رسیدن به عوالم علوی برایش میسر نمی‌گردد (همانجا).

ابوالحسن برای بیان مقصود خود از یک مثال استفاده کرده، می‌گوید: نیروی طبیعی که در بذر نباتات وجود دارد، همهٔ مراحل و مراتب تکاملی یک موجود نباتی را به نحو اجمال و کمون در درون خود داراست، ولی برای ظاهر ساختن گلها و برگها و میوه‌ها به هیچ وجه از یاری و کمک باغبان و برزگر بی‌نیاز نیست. نفس ناطقهٔ آدمی نیز بر حسب نور ذاتی، همهٔ فضایل و کمالات را بالقوه شامل است، ولی در به فعلیت رساندن و ظهور این فضایل و کمالات از دین و حکمت بی‌نیاز نمی‌باشد (همان، ۱۳۲ ـ ۱۳۳). وی از این مرحله فراتر رفته، پس از بیان این مطالب، به مسألهٔ شرور در نظام آفرینش نیز اشاره می‌نماید و می‌گوید: خداوند این جهان را به گونه‌ای آفرید که هیأت آن بر حکمت بلیغ و اتقان صنع او دلالت دارد. آنچه در این عالم قرار دارد، نمونه‌هایی است که از عوالم علوی و معانی عقلی حکایت می‌نمایند. به همین جهت خداوند خواست که این جهان را با عقل مزین سازد، زیرا عقل مدار صنع و اساس حکمت است. از سوی دیگر چون خداوند می‌دانست که ذات عقل صورت نفس ناطقه است و نسبت آن با نفس نسبت قوهٔ بینایی است با چشم، برای امکان بخشیدن آن در این عالم، قالب بشری و شکل انسانی را انتخاب کرد (همان، ۱۳۳).

ابوالحسن براین عقیده است که در این هبوط و اتحاد، هیچ گونه زیانی به روحانیت عقل وارد نمی‌شود، زیرا در این نوع از اتحاد است که عقل از قدرت تشخیصِ خیر و شر برخوردار می‌گردد، یعنی اگر شرور و بدیها به حسب تجربه و در جریان عمل برای عقل پدیدار نمی‌گشت و تنها از طریق اشاره و ایماء معلوم می‌شد، عقل به حقیقت معنی شرور و بدیها واقف نمی‌گردید،زیرا بین‌شنیدن و دیدن‌و نیزوصف و تجربه فاصله بسیار است. بین کسی که درد مار گزیدگی و فرزند مردگی را تنها از طریق وصف می‌شنود و کسی که با گوشت و پوست و استخوان خود آن را لمس می‌کند، فاصله‌ای بس دراز وجود دارد. به همین جهت است که می‌توان گفت فرشتگانِ ملأ اعلی در عین اینکه از بلاها و بیماریهای جسمی و روحی و فردی و اجتماعی انسان آگاهی دارند، هرگز نمی‌توانند مانند خود انسانِ مبتلا، آن دردها را دریابند. البته علم و آگاهی انسان نیز نسبت به امور مجرد و روحانی، هرگز نمی‌تواند به پایهٔ علم و آگاهی فرشتگان نسبت به این امور برسد (همان، ۱۳۳ ـ ۱۳۴).

ابوالحسن می‌گوید: شناخت انسان نسبت به امور مجرد و روحانی همانند شناخت فرشتگان نسبت به این امور نیست، همانگونه که شناخت فرشتگان نسبت به دردها و رنجها و بلاهای جوامع بشری همانند شناخت خود انسان نسبت به این امور نمی‌باشد. ولی این نکته را نیز باید در نظر داشت که عدم درک و شناسایی ما نسبت به امور مجرد و روحانی نتیجهٔ فرط نقص و نارسایی ماست، در حالی که عدم درک و شناسایی فرشتگان نسبت به دردها و رنجها و مصیبتهای فردی و اجتماعی بشر به سبب کمال و روحانیت آنهاست (همان، ۱۳۴).

نکتهٔ اساسی دیگر این است که برای افراد بشر همواره راهی وجود دارد تا بتوانند خود را از نقص و نارسایی رها سازند، در حالی که وجود فرشتگان و کروبیان از نقص و انحطاط مادی و جسمانی منزه و متعالی است و راه آنها به فرو افتادن در این مغاک تاریک مسدود است. کروبیانِ ملأ اعلی موجوداتی نورانی و روشن و پاکند که هیچ یک از آنها بر دیگری پنهان و پوشیده نیست. روشنایی آنها به گونه‌ای است که هر کدام از آنها ذات خود را در ذات دیگری مشاهده می‌کند و در این شهود و آگاهی نیازمند به استدلال از طریق خواص و آثار نیست. این موجودات مشاهده و رؤیت خود را از طریق چشم و ابزار جسمانی انجام نمی‌دهند، بلکه با عین عقلانی به همهٔ اشیاء قریب و بعید به طور یکسان می‌نگرند (همان، ۱۳۴ ـ ۱۳۵).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که اگر علم و آگاهی

موجودات عالم ملکوت نسبت به دردها و رنجهای جامعهٔ بشری همانند علم و آگاهی انسان نسبت به این امور نیست، دربارهٔ علم و آگاهی خداوند نسبت به این دردها و رنجها چه می‌توان گفت؟ ابوالحسن در مقام پاسخ به این پرسش می‌گوید: علم و آگاهی خداوند نسبت به اینگونه امور از آن جهت است که خود فاعل و به‌وجود آورندهٔ آنهاست، نه از آن جهت که آنها را در قالب مفاهیم تصور می‌نماید (همان، ۱۳۴).

ابوالحسن عقل را صورت نفس دانسته (همان، ۱۳۳) و در جای دیگر آن را یک امر ذاتی برای نفس به‌شمار آورده است (همان، ۱۳۲). اکنون با توجه به اینکه در آثار ابوالحسن عامری تمیز بین خیر و شر و حسن و قبح از کارهای اصلی عقل محسوب می‌شود، به آسانی می‌توان دریافت که این فیلسوف به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارد و با آنچه در مکتب معتزله راجع به این مسأله آمده، موافق و هماهنگ است. وی در *السعادة*، همانند متفکران معتزلی، از شریعت عقل سخن گفته و بر این نکته تأکید کرده است که اگر مردم به شریعت عقل تمسک می‌کردند، به شرایع وضعی و شرطی نیازمند نمی‌شدند. او سپس به توضیح معنی شریعت عقل پرداخته، می‌گوید: از جملهٔ شرایع عقلی این است که انسان چیزی را نسبت به کسی روا ندارد، مگر اینکه دوست داشته باشد که همان چیز نسبت به خودش روا داشته شود و چیزی را از کسی بازندارد، مگر اینکه دوست داشته باشد که همان چیز از خود وی بازداشته شود و کاری را پنهانی انجام ندهد، مگر اینکه بتواند آن را آشکارا نیز انجام دهد. آنگاه می‌افزاید: آنچه عقل به قبح آن گواهی دهد، منکر محسوب می‌گردد (ص ۱۷۸).

باید توجه داشت که منظور ابوالحسن از شریعتِ وضعی یا شریعتِ شرطی، قوانین و مقرراتی است که از غیر طریق انبیاء و پیامبران وضع می‌شود، ولی دستورها و قوانینی که از طریق پیامبران برای مردم نازل شده است، خلاف شریعت عقل نیست و اشخاص از آن بی‌نیاز نیستند.

ابوالحسن در *الاتمام لفضائل الانام*، رابطهٔ میان نظر و عمل را مورد بحث قرار داده و روی ضرورت علم برای عمل تأکید کرده است («الشذرات»، ۴۷۴). وی در *النسک العقلی والتصوف الملی*، مسألهٔ وحی و الهام را مورد بحث و بررسی قرار داده و دربارهٔ افاضه‌های عالم علوی به نفس ناطقه و تأثیر این افاضات در فعل آدمی سخن گفته است (همانجا). با اینکه در این کتاب مسألهٔ وحی و الهام مطرح شده و دربارهٔ افعال و مباحث مربوط به نفس ناطقه سخن گفته شده، مؤلف عنوان *النسک العقلی* را برای آن برگزیده است. انتخاب چنین عنوانی نشان دهندهٔ این است که در نظر نویسنده، آنچه مربوط به وحی و الهام و افاضات و اشراقات نفس است، نوعی نسک عقلی است. با توجه به معنی لغوی نسک (= تعبد، پاکی و قرب به خداوند)، معلوم می‌شود در نظر ابوالحسن احکام الٰهی معقول است و آنچه معقول است، موجب پاکی و قرب به خداوند می‌گردد.

ابوالحسن در باب معقول بودن احکام دینی تأکید فراوان دارد و غفلت از آن را زیان‌بخش می‌شمارد. تأکید وی بر این مسأله بیشتر بدان جهت است که در زمان او برخی در معقول بودن احکام دینی اظهار تردید می‌کردند و ابوالحسن خود در *الاعلام*، به این مسأله اشاره کرده، می‌گوید: پاره‌ای از منکران دین که بر اثر بی‌پروایی و بی‌شرمی، وظایف بندگی را سنگین شمرده، مدعیند که در هیچ یک از ادیان، دانشی که خرد، برتری آن را تأیید کند، وجود ندارد و علوم دینی درحقیقت فرضیاتی شرعی و قراردادهایی اصطلاحیند که هر ملتی برای زیستن و مصون ماندن از نابسامانیها، از آنها بهره گرفته است. اگر این علوم را حقیقتی بود، نیازی به محدودیت نداشت و از عقل و خرد پشتوانه می‌جست و بدیهی است که در این صورت گروهها و احزاب پراکنده پدید نمی‌آمدند. این منکران همچنین می‌گویند که به کار گرفتن نفس در مواردی که ضرورت عقلی ندارد، کاری بیهوده خواهد بود. بنابراین به حکم عقل چیزی بهتر از آن نیست که آدمی بر آنچه همگان به اتفاق برگزیده‌اند، مانند عدالت، راستگویی، به عهد پاییدن، امانت‌داری، یاری ناتوان و فریادرسی، تکیه کند و آنها را روش زندگی خود قرار دهد. اینها عمده‌ترین سخنان و دعاوی این گروه است (ص ۲۰۳).

همانگونه که یاد شد، ابوالحسن عامری بر مسألهٔ معقول بودن احکام دینی تأکید کرده و هماهنگی میان فلسفه و دین را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است. او از سخن منکرانِ این مسأله انتقاد کرده، می‌گوید: اینکه گفته‌اند علوم دینی چیزی جز فرضیاتی شرعی و قراردادهایی اصطلاحی نیست، مقدمه‌ای دروغین است، چه، ادیان بر ۴ رکنِ عقاید، عبادات، معاملات و حدود استوارند و ماهیت آنها نیز عقلی است و تا هنگامی که دنیا از سرشت انسانی آبادان است، دین از زندگی بشر زدوده نمی‌گردد، یعنی عقل صریح هرگز روا نمی‌دارد که خردمندان عبادت پروردگار را ترک کنند و با یکدیگر به بهترین صورت دادوستد نکنند و بزهکاران را به کیفر نرسانند. پس آنچه خرد، ترک آن یا اهمال در آن را جایز نمی‌شمرد، باید دارای ضابطه و نظمی باشد، اما چون عقل قاصر ما توان شناخت کم و کیف آنها را ندارد، ما به خداوند که «خلق و امر» او راست، نیازمند خواهیم بود، به ویژه اینکه برحسب دگرگونی طبیعت هر عصر، کم و کیف مصالح نیز متغیر است (همان، ۲۰۴).

ابوالحسن در بسیاری از موارد دو عنوان «دین صحیح» و «عقل صریح» را به کار برده و اتحاد آنها را اساس حل بسیاری از مشکلات شمرده است. منظور وی از دین صحیح دینی است که از هرگونه تحریف و زواید عاری بوده و به طور مستقیم از سرچشمهٔ وحی نشأت گرفته باشد. عقل صریح نیز در نظر او جز عقل خالص خالی از شوائب اوهام چیز دیگری نیست. با اینکه او برای عقل و استدلال در فهم حقایق الٰهی اهمیت بسیار قائل شده، از اهمیت نقل و نقش حدیث نیز در این باب غافل نبوده است. او بر این عقیده است که علم حدیث نسبت به سایر علوم دینی به مثابهٔ مادّه و اساس بوده و به همین جهت

فضل تقدم برخوردار است (همان، ۲۱۳). ابوالحسن از این هم فراتر رفته، می‌گوید: دربارهٔ همهٔ رشته‌های علوم، اخبار و احادیثی وجود دارد که یا از کتابهای آسمانی نقل شده، یا از پیامبران و پیشوایان دینی رسیده، یا میراث فرزانگان و حکیمان باستان است. بنابراین، نقلْ مادهٔ علوم است و نباید از اهمیت آن غافل بود (همان، ۲۱۳ ـ ۲۱۴).

به نظر می‌رسد، آنچه ابوالحسن عامری دربارهٔ علم حدیث اظهار داشته، غیر از آن چیزی است که علمای علم حدیث راجع به آن سخن می‌گویند، زیرا سخنانی که از فرزانگان گذشته و حکمای باستان و رجال صالح به ارث رسیده و مادّهٔ برخی از علوم به شمار می‌رود، در حوزهٔ بررسی علمای علم حدیث قرار نگرفته است. وی در جای دیگری از *الاعلام* دربارهٔ علم حدیث و نقش آن در تحقق معارف، منطبق با روش و سیرهٔ اهل حدیث سخن به میان آورده و صناعت حدیث را مادهٔ اساسی عقل برای ابراز معارف دانسته است (ص ۲۲۲). از این سخن استنباط می‌شود که وقتی ابوالحسن به عنوان فیلسوفی آشنا با اصطلاحات منطقی، نقل را مادهٔ عقل قلمداد می‌کند، معنی سخن وی این است که در فهم حقایق الهی و ابراز معارف دینی، نقل بدون عقل، مفید و مؤثر نیست، چنانکه عقل نیز بدون نقل منشأ اثر نخواهد بود. گویا ابوالحسن بدین شیوه می‌خواسته است، بین عقل‌گرایان و اهل نقل سازشی پدید آورد.

وی مخالفان حکمت و دشمنان علوم عقلی را گروهی از حشویه می‌شمرد و سخن آنان را مردود می‌داند و اعلام می‌دارد که بین دین و آنچه مقتضای برهان عقلی است، هیچ گونه تضاد و تعارضی وجود ندارد. سپس به ذکر منافع و امتیازات حکمت پرداخته، می‌گوید: کسی که در اکتساب علوم عقلی اهتمام ورزد، دارای ۳ امتیاز خواهد بود: نخست اینکه با سلطه یافتن بر ادارک حقایق و کسب قدرت بر تصرف در موجودات، به استکمال فضایل انسانی انس می‌گیرد. دومْ اینکه از تدابیر حکیمانهٔ خداوند در امر آفرینش موجودات گوناگون و پی بردن به نظام شگفت هستی و تحقق سلسلهٔ علل و معلولها به مواقع حکمت راه می‌یابد. سوم اینکه می‌تواند کلیهٔ دعاوی شنیده شده را با میزان برهان بسنجد و در نتیجه از ننگ تقلید و پیروی از فرقه‌های سست و بی اساس در امان ماند (همان، ۱۸۹). وی با ذکر ادلهٔ عقلی در باب اوقات و شمار رکعات نماز نیز، می‌کوشد تا فضیلتهای اسلام را بیان دارد (همان، ۲۴۱ ـ ۲۶۳).

کتاب *الاعلام* ابوالحسن عامری از جهت سبک و روش کم نظیر بوده و احتمالاً پیش از او کسی بدین سبک و سیاق کتابی ننوشته است. در آثار دیگر این فیلسوف نیز برخی اندیشه‌های نو مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان به اندیشه‌های بدیع او راجع به صفات اضافیه و سلبیهٔ خداوند اشاره کرد. ابوالحسن در این باره، تبدّل اضافات را در خداوند جایز ندانسته و معتقد است اختلاف اضافات در مورد باری تعالی موجب اختلاف حیثیات در ذات مقدس او خواهد بود و اختلاف حیثیات سبب تکثر می‌گردد (نک‍: *الامد*، ۷۸ ـ ۷۹). این فیلسوف معتقد است برای ذات مقدس باری تعالی بیش از یک اضافه تحقق ندارد که آن هم اضافهٔ مبدئیت است. اضافهٔ مبدئیت به گونه‌ای است که همهٔ اضافات را تصحیح می‌کند. این سخن در مورد صفات سلبیه نیز صادق است. یعنی، در مورد خداوند تنها یک سلب صادق است که آن هم سلب امکان است و همهٔ سلبها به سلب امکان باز می‌گردد. به همین جهت، صفات سلبیهٔ خداوند به‌معنی سلب السلب گرفته شده است.

ابوالحسن عامری در فصل چهارم *الامد* این مسأله را مطرح کرده و آن را به انباذ قلس نسبت داده است. او در عین اینکه صفاتی از قبیل علم، وجود، اراده و قدرت را از حیث مفهوم مختلف می‌داند، معتقد است که این صفات از حیث معنی در وجود متعدد نبوده و از یکدیگر متمایز نیستند. وی برای اثبات سخن خود به نوعی تشبیه توسل جسته که بسیار جالب توجه است. او می‌گوید: هر یک از موجودات این عالمْ معلوم و مقدور و در عین حال مراد خداوند بوده، این عناوین نیز بر آنها اطلاق می‌گردد، ولی هرگز نمی‌توان گفت حیثیت معلوم بودن در هر یک از این موجودات غیر از حیثیت مقدور بودن یا مرادْ بودنِ آن است. یعنی هر یک از موجودات به همان حیثیتی که معلوم است، مقدور و مراد نیز هست. حال اگر هر یک از موجودات این جهان در عین معلوم بودن برای خداوند، مقدور و مراد او نیز باشد، در مورد به وجود آورندهٔ این موجودات نیز وضع به همین منوال خواهد بود. پس، خداوند سبحان در عین اینکه واحد و فرد است، عالم، جواد، مرید و قادر نیز هست (ص ۷۸).

آنچه ابوالحسن عامری در اینجا ابراز داشته، در آثار بسیاری از متفکران پس از وی منعکس گشته است. قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمة الاشراق* شیخ شهاب الدین سهروردی راجع به صفات اضافیه و سلبیهٔ خداوند به تفصیل سخن گفته و همان مطالبی را که ابوالحسن عامری در آثار خود مطرح کرده، آورده است، اما شگفت اینکه وی این مطالب را منسوب به سهروردی کرده و مدعی شده است که پیش از سهروردی هیچ یک از متفکران بدین گونه سخن نگفته‌اند (ص ۳۱۴)، در حالی که صدرالدین شیرازی (ص ۳۱۳) این سخن قطب الدین را نقد کرده، می‌گوید: این مطالب را در *الامد* ابوالحسن دیده‌ام که آنها را به انباذ قلس نسبت داده است.

ابوالحسن عامری نخستین فیلسوف جهان اسلام است که در آثار خود مسألهٔ اتحاد عاقل و معقول (ه‍ م) را مطرح ساخته و پس از بررسی دقیق، آن را پذیرفته است («الفصول»، ۳۷۲).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابوالحسن عامری، محمد بن یوسف، *الاعلام بمناقب الاسلام*، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، *الامد علی الابد*، به کوشش ا. ک. روسن، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (شعبهٔ تهران)؛ همو، «التقریر لاوجه التقدیر»، «الشذرات الباقیة»، «الفصول»، *رسائل*، به کوشش سحبان خلیفات، عمان، ۱۹۸۸ م؛ همو، *السعادة والاسعاد*، به کوشش مجتبی مینوی، ویسبادن، ۱۳۳۶ ش؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع والمؤانسة*، قاهره، ج ۱، ۱۹۳۹ م، ج ۴، ۱۹۴۴ م؛ همو، *المقابسات*، به کوشش محمد توفیق حسین، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابوسلیمان

سجستانی، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، مصر، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵ م؛ خلیفات، سحبان، مقدمه و حاشیه بر رسائل ابوالحسن عامری (هم)؛ شهرزوری، محمد بن محمود، *نزهة الارواح وروضة الافراح*، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد سرور مولائی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تعلیقات بر حکمة الاشراق* (نک: هم، قطب الدین)؛ قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *شرح بر حکمة الاشراق شهاب الدین سهروردی*، تهران، ۱۳۱۳ ق؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ کلابادی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ مینوی، مجتبی، «از خزاین ترکیه»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران*، تهران، ۱۳۳۶ ش، س ۴، شم ۳؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Arkoun, M., "La Conquête du bonheur selon Abû - l - Ḥasan al - 'Âmirî", *Studia Islamica*, Paris, 1965, vol. XXII; EI², S; Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986.

غلامحسین ابراهیمی دینانی

أبوالحَسَنِ عُرَیْضی، نک: علی‌بن جعفر.
أبوالحَسَنْ عَلِیِّ بْنِ عُثْمان، نک: بنی مرین.
أبوالحَسَنْ عَلِیِّ بْنِ مَأمون، نک: آل مأمون.
أبوالحَسَنْ عَلِیِّ مَغْرِبی، نک: ابن ابی‌الرجال.

أبوالحَسَنِ غَفّاری، میرزا ابوالحسن خان غفاری کاشانی فرزند میرزا محمد، معروف به ابوالحسن ثانی و ملقب به صنیع الملک (د ۱۲۸۳ ق/ ۱۸۶۶ م)، نگارگر و گرافیست نامدار ایرانی.

ابوالحسن پس از فراگیری آموزشهای نخستین در زادگاهش، برای آموختن نقاشی نزد استاد مهرعلی اصفهانی ــ نقاشباشی معروف دربار فتحعلی شاه ــ به تهران فرستاده شد. تک چهرهٔ آبرنگ سیاه قلمی از استاد او موجود است که به عنوان سرمشق برای ابوالحسن قلمی شده و در زیر آن در گوشهٔ چپ «زد رقم بندهٔ شه مهرعلی ۱۲۴۵» و درگوشهٔ راست «به‌جهت سرمشق میرزا ابوالحسن ... به‌تاریخ ۱۲۴۵» نوشته شده است که در عبارت دوم نسبت «غفاری» یا «کاشانی» را پاک کرده‌اند. چون در آن زمان جز ابوالحسن غفاری نگارگر جوان نوآموز دیگری را نمی‌شناسیم، از این رو در انتساب این سرمشق به وی نمی‌توان تردید داشت (ذکاء، شم ۱۰، ص ۱۶).

میرزا ابوالحسن به سبب ذوق فطری واستعداد خانوادگی به سرعت پیشرفت کرد و در زمرهٔ نگارگران سرشناس درآمد و اجازه یافت تابلویی رنگ روغنی از صورت محمدشاه قاجار بکشد و پس از آن به سمت «نقاشباشی» دربار منصوب گردید. این تابلو، رقم «چاکر جان نثار ابوالحسن ثانی غفاری» و تاریخ ۱۲۵۸ ق دارد و در موزهٔ کاخ گلستان نگاهداری می‌شود. این کهن‌ترین اثر شناخته شدهٔ رقم و تاریخ‌دار او به شمار می‌آید (همانجا). اثر دیگر او تصویر آبرنگ «خورشیدخانم» دختر عموی [پدر] نگارگر به اندازهٔ ۱۷×۲۰ سانتی‌متر است که در ۱۲۵۹ ق نقاشی شده (مصطفوی، ۴۰ ـ ۴۱) و چنین به نظر می‌رسد که چهرهٔ این بانو الهام‌بخش نگارگر در پرداختن چهرهٔ زنان در بسیاری از آثار بعدی نقاش گردیده است. از دیگر کارهای او در همین سال تابلوی رنگ روغن بزرگ دو دلداده است که دختر و پسر جوان و پیرزنی را در اندازهٔ تمام قد با پوشاک و آرایه‌های متداول عصر قاجار نشان می‌دهد (ذکاء، شم ۱۰، ص ۱۶، ۱۷). رقم «غلام جان‌نثار ابوالحسن نقاشباشی سِنهٔ ۱۲۵۹» بیانگر آن است که تابلو به سفارش شخص محمدشاه، یا برای دربار او ساخته شده است.

از ساخته‌های او در ۱۲۶۰ ق تصویر آبرنگی است که شاهزادهٔ خوش سیمایی را در میان گروهی خدمه با چهره‌های گوناگون نشان می‌دهد. از این اثر تا حدی شیوهٔ آیندهٔ ابوالحسن روشن می‌گردد و پیداست که او پرتره سازی است قیافه‌شناس که روحی ظریف و طبعی شوخ و هزّال دارد و مایل است درون و روحیهٔ اشخاص را در سیمای آنان بنمایاند (همو، شم ۱۰، ص ۱۷، ۱۸). این تابلو در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران نگاهداری می‌شود. از آثار دیگر او در همین سال تصویر آبرنگی است از محمدشاه با لباس و آرایه‌های سلطنتی در یک‌مجموعهٔ خصوصی (*راهنمای کتاب*، تصویر بین ص ۸۵۴، ۸۵۵).



شاهزاده و خادمان او، کار ابوالحسن غفاری، موزهٔ هنرهای تزیینی، تهران

از ساخته‌های سال ۱۲۶۱ ق او دو تصویر یکی صورت جوانی میرزا قهرمان امین لشکر در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران (وحید، پشت جلد) و دیگری آبرنگ کوچکی است از عزت‌الله خان شاهسون به صورت تمام قد در موزهٔ کاخ گلستان (ذکاء، همانجا). او در ۱۲۶۲ ق دو پرتره از حاج میرزا آقاسی پرداخته که یکی در موزهٔ هنرهای شرقی

مسکو (ماسلنیتسینا، لوح 122) و دیگری در کتابخانهٔ کاخ گلستان نگاهداری می‌شود. این دو تابلو که تفاوت مختصری با یکدیگر دارند، در زمرهٔ شاهکارهای چهره‌پردازی و شبیه‌سازی در هنر ایران به شمار می‌آیند (بهرامی، ۳۰، ۳۳).

از ساخته‌های او در ۱۲۶۳ ق طرح مدادی کوچکی از رحیم خان پیشخدمت و آقا اسماعیل، در کتابخانهٔ پیشین سلطنتی تهران (آتابای، *فهرست آلبومها*، ۲۳۷)، تصویر تمام قد عبدالله خان مستوفی در موزهٔ رضا عباسی تهران (یادداشتهای مؤلف) و چهرهٔ آبرنگ محمدشاه در لباس و آرایه‌های شاهی (کریم زاده، ۳۰/۱) را می‌توان یاد کرد. از آثار دیگر او که پیش از سفر به اروپا قلمی شده، اما بدون رقم و تاریخ است، باید از تابلوی رنگ روغن نیم تنهٔ امامقلی خان اعتمادالدوله، نوهٔ فتحعلی شاه (*ایرانیکا*، I/307) و دو تصویر تمام قد آبرنگ کوچک از ناصرالدین میرزا نام برد که یکی در موزهٔ بریتانیا و دیگری در موزهٔ کاخ گلستان نگاهداری می‌شود (رابینسون، 80). بررسی آثار ابوالحسن غفاری پیش از سفر به فرنگ نشان می‌دهد که او در آثار نخستین خود تحت تأثیر استادان ایرانی بوده و به سبک نگارگران اصفهان قلم می‌زده است.

میرزا ابوالحسن خان در اواخر شهریاری محمد شاه (د ۱۲۶۴ ق) بر آن شد که به ایتالیا ــ که در آن زمان مرکز هنری اروپا بود ــ رهسپار شود و با نقاشی اروپایی آشنایی یابد، از این رو به همت خود و با مساعدت حسینعلی خان معیر الممالک راهی آن دیار شد و مدتی در هنرستانها و موزه‌های ایتالیا به تحصیل و کپی برداری از تابلوهای هنرمندان بزرگ ایتالیا پرداخت (خان ملک، ۲۹). تاریخ آغاز این سفر را در هیچ یک از منابع معاصر ابوالحسن غفاری نمی‌یابیم، اما سال بازگشت او را می‌توان از نوشتهٔ مؤلف گنج شایگان که تألیف آن در ۱۲۷۳ ق پایان یافته، محاسبه کرد، وی می‌نویسد: «میرزا ابوالحسن خان نقاشباشی... و حالیا هفتم سال است که از ایتالیا معاودت نموده...» (دیباچه نگار، ۳۴۶). از این رو او در ۱۲۶۶ ق به ایران بازگشته بوده است. با توجه به این نکته که از ۱۲۶۴ تا ۱۲۶۶ ق اثری از او در ایران، در دست نداریم، می‌توان پنداشت که وی در اواخر ۱۲۶۳ ق مسافرت خود را آغاز کرده و مدت ۳ تا ۴ سال را در ایتالیا گذرانیده است.

از ره‌آوردهای سفر فرنگ وی کپیهٔ چند تابلو از شاهکارهایی چون تابلوی معروف «مدونای فولینیو[1]» و «عروج حضرت مسیح» که بایستی همان تابلوی مشهور «تبدل هیأت مسیح[2]» باشد، از نقاش بزرگ رافائل[3] بود (خان ملک، همانجا؛ معیرالممالک، ۲۷۴). نخستین آثار پس از بازگشت ابوالحسن به‌ایران تاریخ ۱۲۶۷ ق دارد. از ساخته‌های او در این سال ۶ تابلو برجاست. تصاویر آبرنگ میرزا محمدخان کشیکچی باشی قاجار «سپهسالار و صدراعظم بعدی» (رابینسون، 82؛ نک: بامداد، ۲۲۸/۳ ـ ۲۳۱)، یک بانوی ایرانی با لباس فرنگی، تابلوی دو دلدادهٔ جوان و تصویر علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه که یکی از شاهکارهای ابوالحسن به شمار می‌آید، از این دسته‌اند (یادداشتهای مؤلف؛ کریم‌زاده، ۳۳/۱).

از ۱۲۶۸ ق تصویر فرخ‌خان امین الدولهٔ غفاری خویشاوند سرشناس نگارگر و پرترهٔ ۳ فرزند او برجاست (مصطفوی، ۴۱ ـ ۴۳)، که از کارهای برجستهٔ اوست و نیز تک چهرهٔ دیگری از حاج میرزا آقاسی که گمان می‌رود به سفارش یا منظوری خاص از کارهای پیشین خود کپی کرده باشد (رابینسون، همانجا). اثر جالب توجه دیگر او در این سال تصویر آبرنگی از یک شخصیت ناشناخته است که در موزهٔ ملی ایران (ایران باستان) نگاهداری می‌شود و برخی آن را تصویر امیر کبیر دانسته‌اند (گدار، 78)، اما به دلایل بسیاری این نظر قابل قبول نیست (نک: ذکاء، شم‍ ۱۰، ص ۲۱ ـ ۲۳). از کارهای دیگر او در همین سال شبیهی از معیرالممالک و نیز آبرنگ پرکاری با مضمون هزل‌آمیز است که شوخ طبعی نگارگر را می‌نمایاند. این تابلو کشمکش عظیم داروغهٔ اصفهان را با دو تن که بساط عیش و عشرت برپا ساخته‌اند، نشان می‌دهد. تأثیر نقاشی و لیتوگرافیهای اروپایی را در حرکات، چهره و پوشاک خیل همراهان شکست خوردهٔ عظیم خان به خوبی می‌توان مشاهده کرد. تابلوی نخست در موزهٔ محسن مقدم و دیگری در موزهٔ کاخ گلستان نگاهداری می‌شود (همو، شم‍ ۱۱، ص ۲۰، ۲۲، ۲۷).

امیرکبیر در دورهٔ صدارت خود برای تربیت و تشویق هنرمندان و ترویج صنایع داخلی مؤسسه‌ای به نام «مجمع الصنایع» طرح ریخته بود که پس از مرگش به نتیجه رسید. مجمع الصنایع در سرای بزرگی در بازار صندوقدار (غرب سبزه میدان) قرار داشت. این سرای بزرگ دارای حجره‌های فراوان و گوناگون بود که در هر حجره گروهی از هنرمندان با دستیاران و شاگردان خود مشغول به کار بودند. یکی از این حجره‌ها، حجرهٔ نقاشان بود که ابوالحسن‌خان نقاشباشی با ۳۴ تن از شاگردان خود در آنجا به کار نگارگری مشغول بودند. گزارشی به تاریخ پنجشنبهٔ ۱۴ محرم ۱۲۶۹ دربارهٔ فعالیتهای مجمع الصنایع، ازافزایش شمار نقاشان و وجود حجرهٔ مذهّبان و صحافان و حتی تنگی جای این هنرمندان که به کار تهیهٔ کتاب *هزار و یک شب* مشغول بودند، حکایت می‌کند (اقبال ۵۹ ـ ۷۰؛ اعتماد السلطنه، *المآثر*، ۶۳).

کار مصور ساختن کتاب *هزار و یک شب* را ابوالحسن غفاری با یاری ۳۴ تن از شاگردانش در مجمع الصنایع به انجام رساند. این کتاب به امر ناصرالدین شاه ومباشرت حسینعلی خان معیر الممالک در ۶ مجلد به مدت ۷ سال بین سالهای ۱۲۶۹ ـ ۱۲۷۶ق به دست ۴۳ تن از هنرمندان رشته‌های گوناگون ساخته و پرداخته شد. خط کتاب به قلم محمد حسین طهرانی است، تذهیب و ترصیع آن را میرزا عبدالوهاب و میرزا علی محمد مذهب و شاگردان آن دو، صحافی را میرزا علی صحاف و ساخت جلدهای روغنی را میرزا احمد، غلامعلی و آقاجانی عهده‌دار بوده‌اند. هزار و یک شب بر روی هم دارای ۲۲۸۰ صفحه،

1. La Madonna di foligno 2. La Trasfigurazione 3. Raffaello

شامل ۱۱۴۲ صفحه متن و ۱۱۳۴ صفحه تصویر و ۴ صفحه بیاض است، صفحات مصور بین ۳ تا ۶ مجلس دارد (بیانی، یادداشتهای منتشر نشده؛ قس: آتابای، *فهرست دیوانهای خطی*، ۱۳۸۳/۲ ـ ۱۳۹۲؛ ذکاء، شم‍ ۱۰، ص ۲۷؛ اقبال، ۶۸ ـ ۶۹). کیفیت اجزا و مجلس‌پردازیها و چهره سازیهای این کتاب، یکی از کارهای بزرگ در هنر نقاشی و مینیاتورسازی سدهٔ ۱۳ ق به شمار می‌آید. مجالس کتاب نه تنها از نظر نگارگری که از دیدگاه آداب و رسوم، شیوهٔ زندگی، پوشاک و حتی شناخت معماری تهران سدهٔ ۱۳ ق دارای ارزش است. این کتاب در کتابخانهٔ پیشین سلطنتی تهران نگاهداری می‌شود.

ابوالحسن غفاری به مناسبت پایان کار کتاب، تصویری از معیر الممالک در حالی که یک جلد از *هزار و یک شب* را در دست گرفته و آمادهٔ تقدیم به شاه است، پرداخته و نیز به سبب علاقه و قدرشناسی از وی برای کمک به اعزامش به اروپا و حمایتهای او، از وی و فرزندانش تصاویر و پرده‌های نقاشی متعددی ساخته که برخی از آنها باقی مانده و بعضی از میان رفته است (معیر الممالک، ۳۵، ۲۷۴).

در فاصلهٔ سالهایی که مصور ساختن *هزار و یک شب* ادامه داشت، ابوالحسن غفاری در کنار آن به ایجاد آثار دیگری نیز پرداخته است. از آن میان دو تصویر آبرنگ از صدراعظم وقت میرزا آقاخان نوری اعتماد الدوله را می‌توان نام برد (گدار، 77؛ خان ملک، ۳۱). اثر استادانهٔ دیگری از کارهای او در ۱۲۷۲ ق، پرترهٔ جوانی ناصرالدین شاه است که از آثار برجستهٔ این نگارگر به شمار می‌آید (همانجا؛ بهرامی، ۳۳).

سال ۱۲۷۳ ق یکی از پربارترین سالهای فعالیت هنری ابوالحسن نقاشباشی است. پرتره‌ای از ناصرالدین شاه موجود در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران، تصویر آبرنگ کیومرث میرزا ملک آرا در یک مجموعهٔ خصوصی (یادداشتهای مؤلف)، شمایل حضرت علی (ع) در وسط «نشان تمثال» که ناصرالدین شاه به گردن می‌آویخت (اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم*، ۱۷۹۴/۳)، دو اثر استادانه شبیه عباسقلی‌خان معتمدالدوله و محمدناصرخان ظهیر الدوله (بهرامی، ۳۰، ۳۳؛ ذکاء، شم‍ ۱۱، ص ۲۶)، تصویری از میرزا علی اکبر نوازندهٔ هنرمند تار و جمعی از شاگردان او (خالقی، ۱۰۶/۱ ـ ۱۰۸؛ معیر الممالک، ۲۸۵) و شماری دیگر از پرداخته‌های همین سال وی در مجموعه‌های گوناگون نگاهداری می‌شود (کریم زاده، همانجا).

پرکارترین اثر نگارگر ۷ پردهٔ رنگ روغن بزرگ و کوچک است که به سفارش میرزا آقاخان نوری صدراعظم، برای آراستن تالار عمارت «نظامیه» ساخته و در ۱۲۷۳ ق به پایان رسانیده است. در این تابلوها که صف سلام ناصرالدین شاه را نشان می‌دهد، نگارگر، شاه جوان قاجار را نشسته بر تخت خورشید معروف به تخت طاووس می‌نمایاند، در حالی که دو سوی او پسران، برادر، عموهای شاه و صدراعظم و پسر او نظام‌الملک [کسی که ساختمان به نام وی نامگذاری شده] ایستاده‌اند. تابلوهای طرفین رجال، بزرگان و سفرای دولتهای بیگانه را در ایران نشان می‌دهد که جمعاً شامل ۹۴ چهره می‌شود (خواجه نوری، ۶۹۸ ـ ۷۰۲؛ ذکاء و سمسار، ۲۵۹/۱ ـ ۲۷۸). چنین به نظر می‌رسد که ابوالحسن غفاری نخست طرح آبرنگ این پرده‌ها را در قطع کوچک بر کاغذ پیاده کرده، سپس به یاری شاگردانش آنها را به قطع بزرگ با رنگ روغن کشیده است. چهره‌ها کار نگارگر و جزئیات دیگر تابلوها را شاگردان او ساخته و پرداخته‌اند (معیر الممالک، ۲۷۵؛ مصطفوی، ۳۰ ـ ۳۱). برجا ماندن شماری از تک چهره‌های آبرنگ چون صورت انوشیروان خان عین الملک، حاج علیخان حاجب الدوله و اردشیر میرزا حاکم تهران و جز آن نشان دهندهٔ این موضوع است (ذکاء، شم‍ ۱۱، ص ۲۴ ـ ۲۵)، اما دقت و لطافتی که در آبرنگها دیده می‌شود، در تابلوهای رنگ روغن مشاهده نمی‌شود و این بدان جهت است که کار بر آنها با شرکت شاگردان او انجام پذیرفته و یکدست نیست. این مجموعه هم اکنون در موزهٔ ملی ایران نگاهداری می‌شود.

از آثار سالهای ۱۲۷۴ و ۱۲۷۵ ق او تصاویر انگشت‌شماری در دست است، از آن میان تصویر محمد ابراهیم سهام الملک همراه با گروهی از سرداران افواج نظامی، در یک مجموعهٔ خصوصی و پرترهٔ علی قلی خان امیر پنجه در موزهٔ رضا عباسی تهران و شکارگاههای ناصرالدین شاه در کتابخانهٔ پیشین سلطنتی تهران را می‌توان نام برد (یادداشتهای مؤلف؛ آتابای، *فهرست مرقعات*، ۳۷۹ ـ ۳۸۰).

سال ۱۲۷۶ ق باز یکی از سالهای پربار نگارگر است. در این سال ۳ اثر از ۸ اثر او در اردوکشی تابستانی شاه به چمن سلطانیه و اوجان پرداخته شده که ۲ تابلوی آن را باید از شاهکارهای وی به شمار آورد: نخست آبرنگ پرکار چهرهٔ عبدالصمد میرزا عزالدوله برادر ۱۶ سالهٔ ناصرالدین شاه است، در میان ۱۳ تن از پیرامونیان وی که هرچند ازنظر رعایت قواعد مناظر و مرایا خالی از خطا نیست، اما از دیدگاه توانایی نگارگر در نمایاندن حالات درونی اشخاص درخور ستایش است. اثر دیگر تصویر آبرنگ تقی خان پسر محمدعلی خان سرهنگ با هیکل درشت و چاق و بی‌تناسب است، درحالی‌که ۵ کودک او را به سخره گرفته‌اند. این اثر نه تنها ازنظر نگارگری، بلکه از دیدگاه انتخاب موضوع، شوخ طبعی نقاش و چهره‌پردازی فکاهی، جایگاهی ویژه در نگارگری ایران دارد. سومین پرداختهٔ او در این سال تابلوی آبرنگ پُرصورت عیادت میرزا ابوالفضل طبیب کاشانی است که گروهی از زنان گرد او را گرفته‌اند (ذکاء، شم‍ ۱۰، ص ۲۰، شم‍ ۱۱، ص ۲۶، ۲۷). دو تابلوی نخست در موزهٔ کاخ گلستان و دیگری در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران نگاهداری می‌شود. تصویر آبرنگ استادانهٔ امامقلی میرزا عمادالدوله (راBینسون، 82) و صورت آقا یوسف همدانی از جملهٔ دیگر آثار نگارگر در این سال است (بینیون، 181، شم‍ 391).

ابوالحسن غفاری به سبب آنکه در سفر اروپا افزون بر نگارگری در امور چاپ و لیتوگرافی نیز تحصیل کرده بود، در ۱۲۷۷ ق به ریاست دارالطباعه و ادارهٔ امور چاپ و انتشار روزنامهٔ *وقایع اتفاقیه*



میرزا ابوالفضل حکیم باشی، کار ابوالحسن غفاری، موزهٔ هنرهای تزیینی، تهران

که از تأسیسات میرزا تقی‌خان امیرکبیر بود، برگزیده شد. تا آن زمان ۴۷۱ شماره از روزنامه به طور هفتگی چاپ و منتشر شده بود. وی از شمارهٔ ۴۷۲، عنوان آن را به *روزنامهٔ دولت علیهٔ ایران* تغییر داد و آن را با قطع بزرگ‌تر و خط و کاغذ بهتر منتشر ساخت. چون روزنامه جنبهٔ دولتی و رسمی داشت، نقش شیر و خورشید را بر سر لوح و تصاویری از شاهزادگان و رجال و یا مناظر و مراسم رسمی در هر شمارهٔ آن به چاپ می‌رسید. این نخستین روزنامهٔ مصوری بود که به صورت چاپ سنگی در ایران منتشر شد (صدر هاشمی، ۲/۳۰۲ـ۳۰۴؛ براون، ۱۳۲ـ۱۳۵؛ اعتمادالسلطنه، *مرآة البلدان*، ۲/۱۳۷۰). ۹ ماه پس از انتشار نخستین شمارهٔ این روزنامه به سبب کوشش و مهارت ابوالحسن نقاشباشی در نشر آن با چاپ نفیس و طرحهای استادانه، ناصرالدین شاه به وی لقب «صنیع الملک» و انعام و اجازهٔ تأسیس اولین هنرستان نقاشی در ایران را داد (*روزنامهٔ دولت علیهٔ ایران*، شم ۴۹۱). در فرمانی که به مناسبت اعطای این لقب صادر و در ۱۰ ذیقعدهٔ ۱۲۷۷ در همان روزنامه به چاپ رسید، مقرر شده بود که محلی برای دایر کردن نقاشخانه و چاپخانهٔ دولتی تعیین گردد، تا وی بتواند وسایلی را که از ایتالیا با خود به ایران آورده، در آنجا گرد آورد و افزون بر انتقال «اتباع روزنامه» و دستگاه چاپ بدانجا به تربیت شاگردان نیز بپردازد (همانجا).

در ۳ شوال ۱۲۷۸ خبری مبنی بر تأسیس «مکتب خانهٔ نقاشی» به شیوهٔ فرنگستان در محل ارگ سلطانی جنب دیوانخانه در روزنامهٔ یاد شده، به چاپ رسید (شم ۵۱۸). روز دوشنبه ۲۱ شوال، ناصرالدین شاه از این مدرسه بازدید کرد و صنیع‌الملک را مورد تشویق قرار داد (همان، شم ۵۲۰). خبر گشایش نقاشخانهٔ دولتی و پذیرش داوطلبان آموزش نقاشی در همان شمارهٔ روزنامه به چاپ رسید. بدین ترتیب نخستین هنرستان نقاشی ایران به همت صنیع الملک پایه‌گذاری گردید و شاگردان و نقاشان میرزی در این رشته تربیت شدند.

صنیع‌الملک مدت ۶ سال، یعنی تا پایان زندگانی خود، با پشتکار به انتشار روزنامه و ادارهٔ دارالطباعه و نقاشخانهٔ دولتی ادامه داد و در ضمن انتشار روزنامه، صورت و شبیه بسیاری از رجال و شخصیتهای معروف زمان و برخی از بناهای دولتی و کاخهای سلطنتی تهران را به وسیلهٔ نقاشی و باسمه کردن در روزنامه از خود به یادگار نهاد که از اهمیت تاریخی بسیار برخوردار است، ولی ادامهٔ فعالیتهای مربوط به روزنامه، وی را از پدید آوردن آثار هنری و تابلوهای جدید

بازداشت. بدان سان که از ساخته‌های سالهای پایان عمر او بجز چند کار معدود و شمار کمی «اتود» باسمه‌های روزنامه، اثر چندانی باقی نیست. مثلاً از ساخته‌های ۱۲۸۲ ق او تنها یک اثر شناخته شده است. این اثر شبیه میرزا رضاخان مستوفی آشتیانی است که در یک مجموعهٔ خصوصی نگاهداری می‌شود (یادداشتهای مؤلف).

در ربیع الاول ۱۲۸۳ صنیع‌الملک به نیابت وزارت علوم ــ که در آن هنگام با اعتضادالسلطنه بود ــ منصوب و مأمور گردید که افزون بر روزنامهٔ مصور دولت علیه، به انتشار ۳ روزنامهٔ دیگر، یعنی «روزنامهٔ دولتی بدون تصویر»، «روزنامهٔ ملتی» و «روزنامهٔ علمی» اقدام کند (*روزنامهٔ دولت علیهٔ ایران*، شم ۵۹۱)، اما از این پس دیگر از صنیع‌الملک نامی در روزنامه‌ها و نوشته‌های آن زمان دیده نمی‌شود. وضع *روزنامهٔ دولت علیه* نیز که چندین سال بود به صورت آبرومندی با نقاشیها و باسمه‌های استادانه به طبع می‌رسید، از این پس یکباره تغییر می‌یابد و نقش شیر و خورشید سرلوح آن به صورت ناشیانه و زشتی ترسیم می‌شود و بدین سان معلوم می‌گردد که ابوالحسن خان در اوایل ۱۲۸۳ق بر اثر یک سکتهٔ ناگهانی درگذشته است (خان ملک، ۳۲).

ماده تاریخ مرگ او در کتاب *زنبیل* به صورت «نقاشباشی چرسی بمرد» (معادل ۱۲۸۳ ق) ثبت شده (فرهاد میرزا، ۱۵۵) که بیانگر رنجش معتمدالدوله از نگارگر است. صنیع‌الملک را به وصیت خودش در یکی از هشتیهای مقبرهٔ میرزا ابوالقاسم امام جمعهٔ تهران، معروف به «سرقبر آقا» به خاک سپردند (میرزا عباس، ۲۳۰؛ بامداد، ۱۵۵/۱). با آنکه در تاریخ مرگ او جای تردید نیست، اما میرزا عباس نقاش در صفحهٔ پایانی کتاب *یوسف و زلیخای* چاپ سنگی، ۱۲۸۲ ق ثبت کرده و این سبب لغزش نویسندگان معاصر در منابع متعدد شده است (نک‍: همو، ۴۲/۱؛ سهیلی، «پنجاه و یک»؛ معلم حبیب آبادی، ۸۶۲/۳). میرزا عباس شاگرد ابوالحسن غفاری او را به هنگام مرگ ۵۰ ساله و نویسندگان بعدی ۵۱ تا ۵۴ ساله دانسته‌اند (خان ملک، همانجا؛ صدر هاشمی، ۳۰۶/۲؛ سهیلی، معلم حبیب آبادی، همانجاها).

از صنیع الملک ۳ پسر به نامهای اسدالله خان، سیف الله خان و یحیی خان باقی ماند که هر ۳ در نقاشی دست داشتند، ولی فرزند آخر که ذوق و استعداد را از پدر خود به ارث برده بود و از رخساره نیز به پدر خود شباهت فراوان داشت، در نقاشی مهارت خاص به دست آورد و طرف توجه ناصرالدین شاه قرار گرفت و از طرف شاه مخاطب به «ابوالحسن ثالث» گردید و بدین نام شهرت یافت (ضرابی، ۳۱۹؛ غنی، ۳۳/۸).

بررسی آثار صنیع‌الملک نشان می‌دهد که وی یک هنرمند طبیعت‌گرا (ناتورالیست) بوده و مظاهر طبیعت را به همان شکل که می‌دیده، ترسیم می‌کرده است. او از روی فراست، خصوصیات روحی و ظاهری اشخاصی را که مدل او قرار می‌گرفته‌اند، به خوبی می‌شناخته و با سادگی عجیبی که مسلماً قدرت دست و چشم او را می‌رساند، نمایانده است. صنیع‌الملک بیش از همه به نقاشی از انسان علاقه‌مند بود و به همین سبب هم شمار فراوانی تک‌چهره (پرتره) از قیافه‌های مختلف به یادگار نهاده است که اغلب آنها با اسلوب نقطه‌پرداز کار شده است. هنرمند در تلفیق رنگهای صورت و توازن و هماهنگی آنها، استادی شگفتی‌آوری از خود نشان داده و ظرافت و دقت را به حد اعلی در آثار او می‌توان مشاهده کرد. دید نگارگر یک دید غربی است و برعکس هنرمندان پیشین ایران که دید ذهنی و درونی (سوبژکتیو) داشتند، وی دید عینی (اوبژکتیو) دارد و این نتیجهٔ تأثیری است که آثار هنرمندان عهد رنسانس اروپا بر هنرمند نهاده است.

صنیع‌الملک در درجهٔ نخست یک طراح است. ظرافت و دقت طراحی، آثار او را با نقاشی دیرین ایرانی یعنی مینیاتور پیوند می‌دهد. مسألهٔ «کمپوزیسیون» را به اقتضای محل و موضوع، گاه به اسلوب غربی و گاه به شیوهٔ شرقی با جنبهٔ کاملاً ابتکاری و اختصاصی حل کرده است. از آنجا که همهٔ توجه او معطوف به صورت و خصوصیات چهرهٔ انسانها بوده، چنین به نظر می‌رسد که او گاه قواعد علم مناظر و مرایا (پرسپکتیو) را به جدّ نمی‌گرفته است، زیرا در نظر او اصل صورت بوده و دیگر مسائل را فرعیّات می‌شمرده است. از این‌رو به اغلاطی که شاگردان او در اغلب تصویرها مرتکب گردیده‌اند، به دیدهٔ اغماض نگریسته است. در برخی از آثارش نوعی هزل و طنز دیده می‌شود که مانند آن در هنر نگارگری ایران بس اندک است.

سالهایی که ابوالحسن‌خان در ایتالیا بوده، در این کشور هنوز تحول تازه‌ای در نقاشی اروپا پدید نیامده بود و اغلب هنرمندان به اصول کلاسیک عهد رنسانس پای‌بند بودند. نام هنرمندانی که وی از آثار آنان کپیه‌برداری‌کرده و در آگهی مربوط به تأسیس هنرستان نقاشی خود آورده، گرایش او را به این مکتب و هنرمندان نامور آن نشان می‌دهد. در آگهی یاد شده آمده که: «ترتیب نقاشخانه از این قرار است که چند پرده که خود مشارالیه در سفر ایتالیا از روی عمل استاد مشهور رفائیل کشیده و... سایر کارهایی که از روی‌عمل میکائیل[1] و رفائیل و تیتسیانه[2] و سایر استادان که اسامی آنها در کتاب آموختن علم نقاشی ذکر شده است، کشیده و چاپ نموده‌اند... فراهم آورده و قریب به اتمام است» (*روزنامهٔ دولت علیهٔ ایران*، شم ۵۱۸). با اینهمه صنیع‌الملک در طراحی، رنگ‌آمیزی و ترکیب‌بندی و انتخاب موضوع، اصالت و ایرانی بودن خود را فراموش نکرده و با آنکه از شیوه‌های هنر غرب بهرهٔ بسیار برده بود، هیچ‌گاه خود را در برابر آن نباخته و شخصیت هنری خویش را زبون نساخته است. همین اصل است که جایگاه او را در میان هنرمندان سده‌های اخیر ایران ممتاز می‌سازد.

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست آلبومهای کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو *فهرست دیوانهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی و کتاب هزار و یک‌شب*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، تهران، ۱۳۰۷ ق؛ همو، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین توایی و

1. Michelangelo
2. Tiziano

میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ اقبال، عباس، «سبزه میدان و مجمع دارالصنایع»، یادگار، تهران، ۱۳۲۷ ش، س ۴، شم ۹ و ۱۰؛ بامداد، مهدی، *شرح‌حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورهٔ مشروطیت*، ترجمهٔ محمدعباسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ بهرامی، مهدی، «شبیه‌سازی در فن نقاشی ایران»، *ایران امروز*، تهران، ۱۳۲۰ ش، س ۳،شم ۹ و ۱۰؛بیانی، مهدی، یادداشتهای منتشر نشده؛ خالقی، روح‌الله، *سرگذشت موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ خان‌ملک ساسانی، احمد، «بزرگ‌ترین نقاش عصر قاجاریه»، *اطلاعات ماهانه*، ۱۳۲۷ ش، س ۱، شم ۲؛ خواجه‌نوری، احمد، «بنای نظامیه»، *مهر*، تهران، ۱۳۱۲ ش، س ۱، شم ۹؛ دیباچه‌نگار اصفهانی، میرزا طاهر، *گنج شایگان*، تهران، ۱۲۷۳ ق؛ ذکاء، یحیی، «میرزا ابوالحسن‌خان صنیع‌الملک غفاری»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۲ ش، شم ۱۰ و ۱۱؛ ذکاء، یحیی و محمدحسن سمسار، *تهران در تصویر*، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۱۵، شم ۱۰ـ۱۲؛ *روزنامهٔ دولت علیهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر *گلستان هنر* قاضی میراحمد منشی قمی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ضرابی، عبدالرحیم، *تاریخ کاشان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ غنی، قاسم، *یادداشتهای دکتر قاسم غنی*، به کوشش سیروس غنی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فرهاد میرزا (معتمدالدوله)، *زنبیل*، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ کریم‌زادهٔ تبریزی، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ مصطفوی، محمدتقی، «چند نسل هنرمند در یک دودمان چند صد سالهٔ کاشان»، *نقش و نگار*، تهران، ۱۳۳۹ ش، س ۳، شم ۷؛ معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۵۱ ش؛ معیرالممالک، دوستعلی‌خان، *رجال عصر ناصری*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ میرزا عباس نقاش، *مؤخرهٔ یوسف و زلیخا*، تهران، ۱۲۹۹ ق؛ *وحید*، ۱۳۴۸ ش، س ۶، شم ۱۱؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Binyon,L.et al.,*Persian Miniature Painting*,NewYork,1931; Godard, A., "Sani al – Mulk", *Iran*, Paris, 1948; *Iranica*;Maslenitsina,S., *Iskusstvo Irana*, Leningrad, 1975; Robinson, B. W., *Persian Miniature Painting*, London, 1967.

یحیی ذکاء

اَبوالْحَسَنِ قاینی، علی‌بن عبدالله بن محمدبن بامشاد قاینی، منجم و ریاضی‌دان سدهٔ ۴ و احتمالاً نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق. از زندگی او اطلاع بسیار اندکی در دست است. نیای او بامشاد نام داشت و بدین جهت‌برخی منابع‌او را ابوالحسن‌ابن بامشاد یا ابن بامشاد نامیده‌اند (ابوریحان، ۳۷، ۴۰؛ قربانی، *بیرونی نامه*، ۲۹۱). زادگاه او را قاین دانسته‌اند (همان، ۵۲۶). سالهای نخست زندگی و نیز تحصیلات مقدماتی او در آنجا بوده است، اما از استادان او اطلاعی در دست نیست. از توجه ابوریحان به گفته‌های وی چنین برمی‌آید که قاینی در میان دانشمندان عصر خود منزلتی داشته است. ابوریحان بیرونی دو برهان مربوط به قضایای دوم و سوم کتاب *استخراج الاوتار* را به قاینی نسبت داده است (همانجا).

آثار او بدین قرار است:

۱. *مقالة فی استخراج ساعات ما بین طلوع الفجر و طلوع الشمس کل یوم من ایام السنة بمدینة قاین*. این مقاله همراه *الرسائل المتفرقة فی الهیئة* در ۱۳۶۶ ق در حیدرآباددکن چاپ شده است. ابوریحان در بحثهای ریاضی خود از این مقاله بهره برده است (نک‍: دمرداش، ۲۶). در این مقاله روش محاسبهٔ زمان بین طلوع فجر و طلوع آفتاب و نیز زمان بین غروب آفتاب و غروب شفق در شهر قاین بیان شده است. ابوالحسن در آغاز مقاله، عرض جغرافیایی قاین را براساس محاسبات ریاضی و نجومی آن زمان ذکر کرده است (قربانی، *زندگی‌نامه*، ۷۹ ـ ۸۰) که تقریباً با محاسبات جدید سازگار است. این مقاله در ۱۹۶۱م توسط ماری داویدیان و کندی به انگلیسی ترجمه شده است (همانجا).

۲. *رسالة فی استخراج ساعات مابین طلوع الفجر و طلوع الشمس او غروبها و غروب الشفق اذا العلم باحدهما یستلزم العلم بالآخر* (GAS, VI/242).

۳. *المقالة فی استخراج تاریخ الیهود*. این مقاله نیز در ۱۳۶۶ق همراه *الرسائل المتفرقه فی الهیئة* در حیدرآباددکن چاپ شده است. موضوع این مقاله محاسبهٔ روزهای تاریخ یهودی و مقایسهٔ آن با تاریخ اسکندری است (*بانکیپور*، XXII/76-77).

مآخذ: ابوریحان بیرونی، «استخراج الاوتار فی الدائرة»، *رسائل البیرونی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ دمرداش، احمد سعید، مقدمهٔ *استخراج الاوتار فی الدائرة*، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ قربانی، ابوالقاسم، *بیرونی نامه*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همو، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:

Bankipore; GAS.

محمد جواد مهدوی

اَبوالحَسَنِ گُلِسْتانه، فرزند محمدامین، مورخ و دیوان‌سالار اواخر روزگار افشاریان. وی از خاندان سادات گلستانهٔ اصفهان بود و انتساب او به گلستانهٔ کرمانشاه، چنانکه کوهمره‌ای (ص ۳۴۴) پنداشته، درست نیست (مدرس، «ده»؛ قس: ابن عنبه، *الفصول*، ۱۰۵؛ آقا بزرگ، ۴۹/۲۰). نیای بزرگ او از نوادگان زید بن حسن مجتبی (ع) و از سادات حسنی بوده (ابن عنبه، *عمدة*، ۸۱؛ آقا بزرگ، همانجا) و پدر نیای وی علاءالدین محمد گلستانه (دح ۱۱۱۰ ق) از عالمان و مؤلفان دورهٔ صفوی بوده است (اردبیلی، ۵۴۴/۱؛ آقا بزرگ، همانجا). از تولد و دوران رشد ابوالحسن اطلاعی در دست نیست و آگاهیهای ما دربارهٔ فعالیت سیاسی و نویسندگی او غالباً مأخوذ از کتاب مشهور وی *مجمل التواریخ* است.

چنین می‌نماید که خاندان گلستانه به سبب زهد و تقوا همواره از قبول مناصب دولتی سرباز می‌زدند و نخستین بار به گفتهٔ حزین لاهیجی (ص ۱۶)، فرزندان میرزا علاءالدین محمد گلستانه «به مناصب دیوانی آلوده شدند و ایشان را آن عزت و احترام نماند». ابوالحسن از جملهٔ این کسان بود که یک چند به خدمت عموی خود میرمحمد اسحاق، از دیوانیان دربار نادرشاه درآمد، اما پس از آنکه میرمحمد اسحاق بیمناک از ستمگریهای نادرشاه به بنگال کوچید، ابوالحسن به عموی دیگرش میرزامحمدتقی پیوست (ابوالحسن، ۲). میرزا محمدتقی در دستگاه نادرشاه به مقامهایی چون مستوفی الممالکی و حکومت همدان رسید (همو، ۱۳۳). میر مرتضی یکی از برادران ابوالحسن در دفترخانهٔ شاهی مأمور وصول مالیات و ضبط اموال بود و سپس او نیز به هند گریخت. دو برادر دیگر وی میرمحمد و سید صدرالدین محمد خان نیز در خدمت میرزا محمدتقی می‌زیستند (همو، ۲ ـ ۳، ۳۱۳). میرزا محمدتقی به هنگام قتل نادرشاه، فرمانده قلعهٔ کرمانشاه بود و عادلشاه جانشین نادر، او را در آن منصب ابقا کرد (همو، ۲۱، ۲۳)، اما طولی نکشید که به ابراهیم شاه، برادر و رقیب عادلشاه پیوست و عنوان وکیل

الدوله یافت و در این زمان ابوالحسن نیز به وزارت کرمانشاه رسید (همو، ۳۱).

چون کریم خان زند در ۱۱۶۱ ق/۱۷۴۸ م کرمانشاه را به محاصره درآورد، ابوالحسن به همراه ۲۰ تن از بزرگان ایل کلهر از سوی میرزا محمدتقی در محلی نزدیک کرمانشاه با کریم خان ملاقات کرد و ۲۵ روز در اردوگاه وی به سر برد. هنگامی که میرزا محمدتقی از واگذاری قلعه به کریم خان خودداری کرد، خان زند به تصور اینکه ابوالحسن جاسوس عمویش بوده، نسبت به او بدگمان شد و در صدد آزار او برآمد، لیکن پس از آنکه مصالحه‌ای بین میرزا محمدتقی و کریم خان برقرار شد، ابوالحسن در امان ماند و همراه کریم خان به کردستان رفت، اما در نزدیکی سنندج به بهانه‌ای گریخت و به کرمانشاه بازگشت (همو، ۱۷۷ ـ ۱۷۹). ابوالحسن در محاصرهٔ دوم کرمانشاه به وسیلهٔ کریم خان، بار دیگر مأمور مذاکره با کریم خان شد و توانست برای خود و عمویش از او امان بگیرد و به دنبال آن قلعهٔ کرمانشاه نیز تسلیم خان زند گردید (همو، ۲۶۵ ـ ۲۶۶). پس از شکست کریم خان از آزاد خان افغان، میرزا محمدتقی به آزاد خان پیوست و دیگر بار از سوی او به حکومت کرمانشاه منصوب شد (همو، ۲۷۳ ـ ۲۷۴). ابوالحسن که از خدعهٔ خوانین کرد نسبت به عمویش سخت بیمناک بود، او را تشویق کرد تا به زهاب رود و چون نتیجه‌ای نگرفت، خود در ۱۱۶۹ ق /۱۷۵۶ م با اجازهٔ عمویش برای زیارت به‌عتبات‌عالیات رفت و در عراق ساکن شد (همو، ۳، ۳۱۱). میرزا محمدتقی مدتی پس از عزیمت ابوالحسن، بر اثر توطئهٔ رؤسای اکراد به قتل رسید و برادران ابوالحسن که همراه وی بودند، دستگیر شدند، اما توانستند خود را از بند رهانیده، نزد ابوالحسن روند (همو، ۳، ۳۱۱ ـ ۳۱۳). سپس ابوالحسن و برادرانش نزد میرمحمد اسحاق عموی خود در مرشدآباد بنگاله رفتند (همو، ۳). میرمحمد اسحاق ۶ ماه پس از این تاریخ درگذشت و ابوالحسن به سبب مرگ او و نیز ناخشنودی از زندگی در هندوستان عزلت گزید و جز با برخی از نزدیکانش رابطه‌ای نداشت (همو، ۳ ـ ۴). از زندگی او از این پس و تاریخ مرگ وی اطلاعی در دست نیست.

یگانه اثر ابوالحسن گلستانه *مجمل التواریخ بعد نادریه* نام دارد که به تصریح خود او در اواسط ۱۱۹۶ ق/۱۷۸۲ م به خواهش برادرش سید محمد خان تألیف آن را آغاز کرد (همو، ۴ ـ ۶)؛ اما ارنست بیر[1] ناشر کتاب *تاریخ زندیه*، با استناد به متن *مجمل التواریخ* (ص ۱۲۹، ۳۱۳، ۳۴۳) زمان نگارش کتاب را زودتر از این تاریخ دانسته است (مدرس، «هفده، سی‌وپنج»). این کتاب شامل بخشهای مختلفی است که از مرگ نادر شروع می‌شود و تا اواخر سدهٔ ۱۲ ق/۱۸ م ادامه می‌یابد. بخشهای مختلف این کتاب از لحاظ ارزش تاریخی یکسان نیستند. با آنکه مؤلف کتاب خود را *مجمل التواریخ* نامیده، اما بیشتر حوادثی را که خود در ایران شاهد و ناظر بوده، به تفصیل آورده است. از این‌رو بخشهایی از کتاب که مربوط به حوادث زمان اقامت مؤلف در ایران و مشارکت او در آنهاست، دارای اعتبار بیشتری نسبت به قسمتهای دیگری است که وی هنگام اقامت در هند و از قول دیگران روایت کرده است. سبک نگارش *مجمل التواریخ* در قیاس با برخی از متون مصنوع و متکلف این دوره نسبتاً ساده و روان است، اما از لغزشهای دستوری و ادبی خالی نیست (نک: ص ۲، ۵، ۷۵، جم).

به گفتهٔ مدرس رضوی (ص «بیست و پنج») ابوالحسن گلستانه تحت تأثیر زبان فارسی متداول در هندوستان و فرهنگ آن دیار، واژه‌ها و اصطلاحات خاصی را در کتاب خود آورده است، اما اسکارمان (نک: پیشگفتار[2]) این تأثیر را بعید دانسته و بر استفادهٔ ابوالحسن گلستانه از کتابهای دیگری تأکید دارد که اینگونه لغات در آنها وجود داشته است. با اینکه ابوالحسن گلستانه در متن کتاب اشاره‌ای به منابع مورد استفادهٔ خود نکرده، از مقایسهٔ آن با آثار تاریخی همان عصر، چنین برمی‌آید که وی از کتابهای دیگر بهره برده است. مثلاً میان بخش اول که شامل حوادث پس از مرگ نادرشاه تا پایان سلطنت ابراهیم شاه افشار است، با *جهانگشای نادری* از لحاظ موضوع و عبارات مشابهتهایی دیده می‌شود (قس: ابوالحسن، ۲۱، ۲۹؛ استرابادی، ۵۴۴ ـ ۵۴۵، ۵۴۷).

با اینهمه چون ابوالحسن گلستانه خود در بسیاری از حوادث پس از مرگ نادرشاه حضور داشته، گزارشهای او در این موارد منحصر به فرد است. وی شرح مبسوطی دربارهٔ حکومت سیدمحمد صفوی (شاه سلیمان ثانی) آورده که از این لحاظ با دو کتاب *مجمع التواریخ* محمد خلیل مرعشی و *تذکرهٔ آل داوود* هاشم میرزا قابل مقایسه است. علاوه بر این مشابهتهای لفظی و معنوی میان این سه کتاب بسیار است. محمد خلیل مرعشی نوهٔ شاه سلیمان ثانی و هاشم میرزا فرزند او بوده است. تاریخ تألیف *مجمل التواریخ* (۱۱۹۶ ق) پیش از *مجمع التواریخ* (۱۲۰۷ ق) بوده، از این روی استفادهٔ ابوالحسن گلستانه از این کتاب بعید به نظر می‌رسد (مدرس، «نوزده»). محمد خلیل مرعشی نیز که از مآخذ کتاب خود یاد کرده از *مجمل التواریخ* نامی نبرده است. ظاهراً یکی از مآخذ مورد استفادهٔ مرعشی، یادداشتهای پدر وی، داوود میرزا پسر ارشد سیدمحمد (شاه سلیمان ثانی) بوده که در مرشدآباد اقامت داشته است (مرعشی، ۱ ـ ۲، ۱۴۳ ـ ۱۴۴). احتمالاً ابوالحسن گلستانه نیز که در این زمان ساکن مرشدآباد بوده، از این یادداشتها بهره برده است. مأخذ دیگر مرعشی (ص ۱ ـ ۲) کتاب محمدعلی فاضل است که او نیز ساکن مرشدآباد بوده و احتمالاً این کتاب که اکنون از بین رفته است، مأخذ مشترک هر دو مؤلف بوده است (قس: ابوالحسن، ۳۳، ۵۰، ۵۵؛ مرعشی، ۱۰۰، ۱۲۸ ـ ۱۲۹، ۱۳۵).

مشابهتهایی میان *مجمل التواریخ* و *زبور آل داوود* (*تذکرهٔ آل داوود*)، تألیف هاشم میرزا سبب شده که برخی *مجمل التواریخ* را برگرفته از آن کتاب بدانند، در حالی که *تذکرهٔ آل داوود* در ۱۲۲۸ ق و

1. Ernst Beer 2. Vorwort

پس از *مجمل التواریخ* نوشته شده است (ملک، ۳ (۱)/۴۳۸).

از آنجا که ابوالحسن گلستانه برخلاف بسیاری از مورخان معاصر خود *مجمل التواریخ* را برای پادشاهان و حکمرانان تألیف نکرده، کتاب وی خالی از الفاظ و عبارات تملق آمیز و اوصاف بی‌جاست و همین امر بر ارزش و اهمیت این اثر افزوده است (نک: مدرس، «بیست و چهار»). زین العابدین کوهمره‌ای در حدود ۱۲۰۰ ق ذیلی بر *مجمل التواریخ* نوشت و برخی از وقایع آخر این کتاب و همچنین تاریخ مرگ کریم خان را که به غلط ضبط شده بود، اصلاح کرد.

اسکارمان با استفاده از نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ برلین، بخشهایی از *مجمل التواریخ* را در دو مجلد به چاپ رساند. جلد اول شامل تاریخ ایران در خلال سالهای ۱۱۶۱ ـ ۱۱۶۴ ق/۱۷۴۸ ـ ۱۷۵۰ م در ۱۸۹۱ م و جلد دوم دربارهٔ تاریخ احمدشاه درانی در ۱۸۹۶ م در لیدن به چاپ رسید. مدرس رضوی نیز براساس این چاپ و نسخه‌ای خطی، تحریر شده در زمان حیات مؤلف، در ۱۳۳۰ ش چاپ جدیدی از این اثر همراه با ذیل کوهمره‌ای منتشر کرد.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن عنبه، احمد بن علی، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ همو، *الفصول الفخریة*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ استرابادی، میرزا مهدی خان، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ حزین لاهیجی، محمدعلی، *تاریخ حزین*، اصفهان، ۱۳۳۲ ش؛ کوهمره‌ای، زین العابدین، ذیل *مجمل التواریخ* (نک: هم، ابوالحسن گلستانه)؛ مدرس رضوی، مقدمه بر *مجمل التواریخ* (نک: هم، ابوالحسن گلستانه)؛ مرعشی، محمدخلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ملک، خطی؛ نیز:

Mann, Oskar, *Das Mujmil et-Tārīkh – i Baʿdnādirije*, Leiden, 1896.

مجید سمیعی

اَبوالْحَسَنِ مُسْتُوفی، میرزا ابوالحسن غفاری مستوفی کاشانی فرزند میرزا معزالدین محمد، مشهور به ابوالحسن اول (زنده تا ۱۲۱۲ ق/ ۱۷۹۷ م)، نگارگر و وقایع‌نویس. خاندان غفاری در کاشان سوابق ممتدی در امور دیوانی داشتند و میرزا معزالدین محمد به روزگار کریم خان زند حاکم کاشان، قم، نطنز و جوشقان بود (کلانتر ضرابی، ۳۱۶ـ ۳۱۷؛ ابوالحسن مستوفی، برگ ۵ الف).

ابوالحسن در اواخر نیمهٔ اول سدهٔ ۱۲ ق در کاشان چشم به جهان گشود. وی نخستین کس از این خاندان است که به نگارگری به شیوهٔ فرنگی که از اواخر روزگار صفویان در ایران معمول گردیده بود، گرایش یافت. خود وی در این باره می‌نویسد: از ۷ سالگی به مدت ۱۰ سال به آموزش نگارگری پرداختم، اما چون پدرم مایل به این کار نبود، بنا به سفارش او شبی میرزا محمد بروجردی که در دربار زندیه به کار استیفاء مشغول بود و با وی کمال دوستی داشت، سخن از مقدمات نقاشی در میان آورد و مرا پند داد که «اگرچه نقاشی صنعتی است لطیف و پیشه‌ای نظیف، اما کسبی است ضعیف و ارتکاب در آن امر دون مرتبهٔ مردان ... مصوّری دون مرتبهٔ تواست و تو را کسب و منصب پدر باید جست» (برگ ۲ ب، ۳ الف).

ابوالحسن از آن پس تصمیم به تغییر شغل گرفت، نخست به آموختن سیاق و سپس فن انشاء مشغول شد و چون در دربار کریم‌خان زند روزگار می‌گذرانید، به نوشتن وقایع روزگار سلطنت او پرداخت. ظاهراً پس از مرگ کریم‌خان، به سبب کشمکشهای داخلی خاندان زند، وی از ۱۱۹۴ ق به مدت ۴ سال از کار نوشتن باز ماند، اما از ۱۱۹۸ ق در زمان شهریاری علیمرادخان که موانع کار مرتفع گردید، مجدداً به تدوین کتاب خود که آن را به نام علیمرادخان، *گلشن مراد* خوانده است، پرداخت (همو، برگ ۳ الف، ۳ ب). خود می‌نویسد: کتاب را در «یک مقدمه و سه مقاله طرح انداختم» که مقدمهٔ آن حاوی احوال مدعیان پادشاهی پس از نادرشاه، مقالهٔ اول در ذکر نسب کریم‌خان و وقایع روزگار او، مقالهٔ دوم در شرح حال جانشینان وی و مقالهٔ سوم دربارهٔ احوال علیمرادخان زند است (برگ ۳ ب)، اما وی تنها موفق به نوشتن مقدمه و مقالهٔ نخست کتاب گردیده و تذکره‌ای شامل شرح احوال و آثار علما، شعرا، ادبا و عرفا در پایان این مقاله گرد آورده است (برگ ۱۲۷ الف ـ ۱۴۲ ب). کار تدوین کتاب تا ۱۲۰۶ ق ادامه داشته، زیرا وی در پایان مقالهٔ اول، به هنگام ذکر نام فرزندان کریم‌خان، می‌نویسد: دو تن از پسران مکحول او یعنی محمد علیخان و ابراهیم‌خان «الحال که سنهٔ مبارکهٔ هجری به ست و مائتان و الف رسیده، در شیراز به قید حیات...» (برگ ۱۲۷ الف).

این واپسین تاریخی است که در بخش نوشته شده به دست ابوالحسن مستوفی، در کتاب آمده است. در شرح زندگانی محمد حسین حسینی (د ۱۲۰۹ ق) متخلص به «وفا» (خیامپور، ۶۵۰)، ذکری از تاریخ مرگ او نشده (ابوالحسن مستوفی، برگ ۱۴۲ الف، ۱۴۲ ب) و این نشان می‌دهد که بخش تألیف شده به دست او، از حدود سال ۱۲۰۶ ق فراتر نمی‌رود. کار اتمام کتاب از این پس به دست محمدباقر فرزند ابوالحسن و محمد علیخان شیرازی ادامه یافته است و آنان شرح حال «هاتف» و «هجری» را به تذکرهٔ شعرا (برگ ۱۴ ب ـ ۱۴۳ الف) و وقایع روزگار جانشینان کریم‌خان تا صید مرادخان را به بخش وقایع افزوده‌اند. شیوهٔ نگارش در هر دو بخش کتاب منشیانه و بر مبنای درازنویسی و کلاً اغراق‌آمیز است (ناروند، ۳۵۴، ۳۵۷).

ابوالحسن، شعر نیز می‌سروده و در جای جای بخشی از *گلشن‌مراد* که نوشتهٔ خود اوست به طبع‌آزمایی پرداخته است (طباطبایی، ۹). از *گلشن‌مراد* نسخه‌ای با تاریخ کتابت ۱۲۱۰ ق به شمارهٔ ۴۳۳۳ در کتابخانهٔ ملک تهران موجود است و نسخهٔ دیگری به تاریخ ۱۳۰۵ ق در کتابخانهٔ بریتانیا وجود دارد که از روی نسخهٔ ملک نوشته شده است (ملک، ۴/ ۶۹۹؛ ناروند، ۳۵۸؛ طباطبایی، ۱۹). این کتاب در ۱۳۶۹ ش به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد در تهران به چاپ رسیده است. در پایان نسخهٔ نخست (برگ ۲۵۴ ب) یادداشتی ظاهراً به قلم محمدباقر وجود دارد که حاکی از مرگ ابوالحسن پیش از پایان کتابت نسخه است. پژوهندگان دیگر مرگ او را بین سالهای ۱۲۰۶ و ۱۲۰۷ ق دانسته‌اند (ناروند، ۳۵۴، ۳۵۶)، اما بررسی نقاشیهای او نه تنها

تاریخهای یاد شده را بی‌اعتبار می‌سازد، بلکه اصالت یادداشت پایان نسخه را نیز مورد تردید قرار می‌دهد.

ابوالحسن اگرچه روی به استیفاء و وقایع‌نگاری آورده بود، اما از آثار نقاشی تاریخدار او پیداست که از میل باطنی خود دست نشسته بوده و تا پایان عمر به نقاشی نیز می‌پرداخته است. وی در طراحی و آبرنگ‌کاری، قلمی قوی داشته و گاه نیز به نقاشی رنگ‌روغن و ساختن پرده‌های بزرگ دست می‌زده است. ابوالحسن را باید یکی از نگارگران برجستهٔ مکتب شیراز عصر زندیه به‌شمار آورد، در حالی که تأثیر شدید نقاشی عصر رنسانس را در برخی از آثار او نمی‌توان نادیده گرفت.

آثار او که اینک ۱۷ قطعه از آنها بر ما معلوم است، در فاصلهٔ سالهای ۱۱۸۸ - ۱۲۱۲ ق پدید آمده و نخستین آنها پرتره‌ای است کاملاً به شیوهٔ اروپایی که نیم‌تنهٔ قدیسی را نشان می‌دهد که نگاهی به آسمان و هاله‌ای بر دور سر دارد و کودکی را در آغوش گرفته است. این اثر که در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران نگاهداری می‌شود، رقم «مشق کمترین ابوالحسن فی شهر جمادی‌الاول سنهٔ ۱۱۸۸» دارد (یادداشتهای مؤلف). اثر دیگری که یک ماه پس از آن نگاشته شده و رقم «مشق کمترین ابوالحسن فی جمادی الثانی سنهٔ ۱۱۸۸» دارد، تصویر قهرمانان افسانه‌ای رم قدیم را نشان می‌دهد (کریم‌زاده، ۳۵/۱). سومین اثر بازمانده از او، پردهٔ رنگ روغنی بزرگی است، در اندازهٔ ۱۶۶×۳۰۴ سانتی‌متر بر بوم سه تکهٔ کرباس. در این تابلو نادرشاه با کلاه ویژه و تن‌پوش و آرایه‌های شاهی در وسط دو زانو بر مسندی نشسته و پشت به متکای مرواریددوزی بزرگی داده است. در سمت راست او محمدشاه گورکانی و در جانب چپ وی مرد مسنی که نقاش نام وی را میرزا زکی نوشته، نشسته و در پشت سر نادر یکی از پسران او و در سمت دیگر یک شاهزادهٔ هندی که باید ولیعهد محمدشاه باشد، ایستاده‌اند. در این تصویر نادر با صلابت بسیار با دست راست تاج بر سر محمدشاه می‌نهد. تابلو دارای رقم ابوالحسن و تاریخ ۱۱۸۹ ق است (ذکاء، ۱۵؛ یادداشتهای مؤلف؛ غنی، ۳۲/۸). این تابلو هم اکنون در موزهٔ هنرهای زیبا واقع در مجموعهٔ کاخ-موزه‌های سعدآباد تهران نگاهداری می‌شود (یادداشتهای مؤلف). تصویر آبرنگ زنی عریان که بر پارچه‌ای سرخ رنگ خوابیده و پشت سر او تخته سنگ و درخت و ساختمانهایی دیده می‌شود، یکی از آثار دیگر این نگارگر در همین سال به شمار می‌آید (کریم‌زاده ، ۱۴۳۹/۳).

پنجمین اثر او تصویر آبرنگ نیم تنهٔ راهبی است با سرطاس و ریش سفید و عینک فنری به شیوهٔ کاملاً فرنگی که کتابی ضخیم در دست دارد. رقم هنرمند بر این اثر به صورت «مشق کمترین ابوالحسن الغفاری ۱۱۹۱» ثبت شده و افزون بر آن نام خود را با حروف تحریری لاتین نیز قید کرده است که احتمالاً دلیل آشنایی او با یکی از زبانهای اروپایی و شاید هم ایتالیایی باشد. این اثر در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران نگاهداری می‌شود (یادداشتهای مؤلف).

از ساخته‌های ابوالحسن در ۱۱۹۶ ق، ۳ قطعهٔ آبرنگ برجاست. نخست تصویر پدر نقاش است به اندازهٔ ۱۴/۵×۲۰ سانتی‌متر که در آن معزالدین محمد با ریش سیاه نسبتاً بلند و حالت موقر، دو زانو بر روی کناره‌ای در شاه‌نشینی نشسته و کلیجهٔ آستین کوتاه زربفت زمینه طلایی که یقهٔ آن را پوست سمور زینت داده، بر روی قبایی کبود رنگ پوشیده است. وی به رسم زمان، شال کلاهی بر سر و قلیانی زرین با سر مینایی و کوزه‌ای صراحی شکل در پیش رو دارد که نی پیچ آن را با دست چپ به دهان نزدیک کرده است. بر حاشیه رف بالای طاقچه‌های شاه‌نشین کتیبه‌ای حاوی نام و القاب معزالدین محمد نوشته شده و در حاشیهٔ کنارهٔ زیرپای وی رقم نقاش به صورت «رقم بندهٔ درگاه خلایق امیدگاه، ابوالحسن غفاری المستوفی کاشانی ۱۱۹۶» و در سمت راست، در سوی دیگر عبارت «شبیه عالیجاه مرحوم ابوی‌ام میرزا معزالدین محمد حاکم کاشان» دیده می‌شود. در این تصویر حالت نشستن و جامه و کلاه و قلیان معزالدین محمد شبیه تصاویری است که از کریم‌خان زند موجود است. اگر نوشته و توضیحات نقاش بر این اثر نبود، تصور می‌رفت که این تابلو تصویر شهریار زند است (مصطفوی، ۳۲ - ۳۴؛ گدار، 77-76).

دو قطعهٔ دیگر از آثار وی شامل تصویر نادرشاه است که در زیر خیمه‌ای ایستاده (ادیب برومند، ۱۰۷) و نیز یک زن اروپایی که بسیار استادانه ترسیم گردیده است (کریم‌زاده، همانجا). نهمین اثر از این نگارگر، تصویر آبرنگ شاه صفی است، به اندازهٔ ۱۶/۵×۲۳ سانتی‌متر، درحالی که با قبای زربفت و کلاه و دستار و جقه بر مخده‌ای تکیه داده است و تاریخ ۱۲۰۸ ق دارد (مصطفوی، ۳۹؛ گدار، 76).

تصویر قاضی عبدالمطلب غفاری، نیای معزالدین محمد و نمایندهٔ مردم کاشان و نطنز در شورای دشت مغان برای برگزیدن نادر به پادشاهی ایران، اثر استادانهٔ دیگری است از ابوالحسن. این قطعهٔ آبرنگ به اندازهٔ ۲۳/۵×۳۰ سانتی‌متر، قاضی را با ریش سفید بلند برپشت و دستار شیر و شکری پیچازی و جبهٔ زری سبز نشان می‌دهد، درحالی که عصایی در دست چپ و کتاب یا فرمانی در دست راست دارد. در این اثر که تاریخ محرم ۱۲۰۹ دارد، اصول مناظر و مرایا تا حدی مراعات گردیده است (مصطفوی، ۳۴ - ۳۵؛ گدار، همانجا).

تصویر آبرنگ کریم‌خان زند در میدان نقش جهان اصفهان در حال تماشای شست وشو و تیمار اسبش به وسیلهٔ مهتر و جلودار مخصوص وی «عباس»، اثر دیگر این نگارگر است. وکیل الرعایا با شال و کلاه عصر زندیه، جقهٔ مرصع، ریش توپی سیاه، قبای آبی تیرهٔ بلند نمایانده شده، در حالی که گردن‌بندهای مروارید درشت و بازو بندهای بهن و خنجر مرصع، پیکر او را آراسته است. دورنمای عمارت عالی‌قاپو و گنبد توحیدخانه و بخشی از بناهای عصر صفویه با اندک پرسپکتیو ناموفقی در زمینهٔ تصویر دیده می‌شود. در زیر اثر، نام و القاب کریم‌خان زند و رقم ابوالحسن الغفاری المستوفی ۱۲۰۹ ق نوشته شده است (مصطفوی، ۳۵ - ۳۷؛ گدار، 77).



تصویر شاه‌صفی، کار ابوالحسن مستوفی، مجموعهٔ خصوصی، تهران

دوازدهمین اثر او تصویر آبرنگ شیری است که با قلاده به درختی بسته شده و تاریخ ۱۲۱۰ ق دارد و در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران نگاهداری می‌شود (یادداشتهای مؤلف). واپسین اثر تاریخ و رقم‌دار ابوالحسن، تصویر آبرنگ صورت قاضی احمد غفاری نیای نقاش به اندازهٔ ۱۶/۵×۲۳/۵ سانتی‌متر است. وی در این اثر نیای خود را با چهره‌ای نورانی، ریش سفید، قبای سبز رنگ و دستاری سفید، درحالی که بر سجادهٔ نمدی در وسط باغی نشسته و تسبیحی را می‌گرداند، نمایانده است. پیرمرد به قاضی عبدالمطلب شباهت دارد، ولی طرز پیچش دستار او جدیدتر به نظر می‌آید. دورنمای زمینهٔ نقاشی را درختان کهن با شاخه‌های کوتاه تشکیل می‌دهد. این اثر رقم ابوالحسن الغفاری المستوفی ۱۲۱۲ دارد (مصطفوی، ۳۷ ـ ۳۸).

تصویر آبرنگ جهانشاه چهاردهمین اثر بازمانده از کارهای اوست که به قطع ۱۴ × ۲۰ سانتی‌متر و به شیوهٔ کهن نگاشته شده است. پادشاه قراقویونلو در این تصویر دو زانو نشسته و به مخده‌ای تکیه داده و قبایی زربفت بر تن دارد. صورت او برجسته با ریشی اندک نموده شده و کلاه مخروطی که دستاری سفید بر دور آن پیچیده شده و جقهٔ زرین مرصع بر آن نصب شده، بر سر دارد. مادام گدار که این تابلو متعلق به او بوده است و آن را در نمایشگاه آثار ایران در ۱۳۲۷ ش (۱۹۴۸ م) در موزهٔ چرنوسکی پاریس به نمایش گذاشته بود، می‌نویسد: در بررسی این اثر نخست متوجه مجعول بودن رقم «خلیل مصور» و تاریخ ۸۴۱ ق در آن شدم، سپس با دیدن تصاویری از کارهای ابوالحسن و مقایسهٔ آنها دانستم که این تابلو از کارهای اوست (ص 74-76؛ مصطفوی، ۳۸ ـ ۳۹).

کمال‌الملک نیز در تقریرات خود از تابلو رنگ روغنی بزرگی که کریم خان زند را در میان اطرافیانش در حال کشیدن قلیان نشان می‌دهد و از ساخته‌های ابوالحسن مستوفی است، یاد می‌کند (غنی، ۳۲/۸). در کتاب *کریم‌خان زند* که دربارهٔ تاریخ ایران بین سالهای ۱۷۴۷ـ۱۷۷۹م است، نیز تصویری از وکیل الرعایا به چاپ رسیده که نویسندهٔ کتاب برآن است که درزمان کریم‌خان زند نگاشته شده است(پری،لوحهٔ۱). هر چند این تصویر دارای رقم نیست، اما با توجه به شیوهٔ کار آن بی‌تردید باید آن را از آثار ابوالحسن مستوفی به شمار آورد.

آخرین اثر وی تصویر دیگری از معزالدین محمد پدر نگارگر است که ناتمام مانده. در این اثر چهرهٔ معزالدین محمد استادانه‌تر از تصویر پیشین او نگاشته شده (مصطفوی، ۳۴) و شاید مرگ ابوالحسن سبب ناتمام ماندن آن باشد.

از بررسی آثار این نگارگر چنین برمی‌آید که وی بر آن بوده تا مجموعه‌ای از تصاویر پادشاهان ایران را فراهم آورد (گدار، 76) که از این میان تنها به پرداختن چهرهٔ برخی از آنان که نام بردیم، توفیق یافته است. این نگارگر با نامهای «ابوالحسن»، «ابوالحسن غفاری»، «ابوالحسن غفاری کاشانی» و «ابوالحسن غفاری مستوفی کاشانی» رقم می‌کرده است.

پس از درخشش چهرهٔ ابوالحسن غفاری (صنیع الملک) در صحنهٔ نگارگری ایران، وی برای پیش‌گیری از آمیخته شدن آثارش با ابوالحسن مستوفی، «ابوالحسن ثانی» رقم می‌زد. از آن پس بود که ابوالحسن مستوفی در هنر نگارگری به «ابوالحسن اول» مشهور شد. بنابراین وی پس از مرگ به این نام مشهور شده است.

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، نسخهٔ خطی ملک، شم ۴۳۳۳؛ ادیب برومند، عبدالعلی، *هنر قلمدان*، به کوشش ابوالفضل ذابح، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ پری، جان، *کریم خان زند*، ترجمهٔ علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ خیامپور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، تبریز، ۱۳۴۰ ش؛ ذکاء، یحیی، «میرزا ابوالحسن خان صنیع الملک غفاری»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۲ ش، شم ۱۰؛ طباطبایی مجد، غلامرضا، مقدمه بر *گلشن مراد* ابوالحسن مستوفی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ غنی، قاسم، *یادداشتهای دکتر قاسم غنی*، به کوشش سیروس غنی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ کریم‌زادهٔ تبریزی، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ کلانتر ضرابی، عبدالرحیم، *تاریخ کاشان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مصطفوی، محمدتقی، «چند نسل هنرمند در یک دودمان چند صد سالهٔ کاشان»، *نقش و نگار*، ۱۳۳۹ ش، شم ۷؛ ملک، خطی؛ نارووند، رضا، «معرفی نسخهٔ خطی کتاب گلشن مراد»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۵۴ ش، شم ۹۱ ـ ۹۲؛ یادداشتهای مؤلف.

Godard, Y. & A., "Sani al – Mulk", *Iran, pièces du musée de Téhéran*, Paris, 1948.

یحیی ذکاء

اَبوالحَسَنِ مِعْمار، حاجی ابوالحسن معمار باشی اصفهانی، ملقب به صنیع الملک (ح ۱۲۴۵ ـ ۱۳۰۵ ق / ۱۸۲۹ ـ ۱۸۸۸ م). وی

از جمله بنایانی بود که از حدود سال ۱۲۹۱ ق زیر دست محمد حسن خان اعتماد السلطنه در کاخها و باغهای سلطنتی تهران کار می‌کردند (اعتماد السلطنه، *روزنامه*، ۶۳۲). حاجی ابوالحسن به سبب استعداد و حسن خدمت و نیز طرح و ایجاد برخی بناهای جالب، پیشرفت شایان کرد و مورد توجه ناصرالدین شاه قرار گرفت.

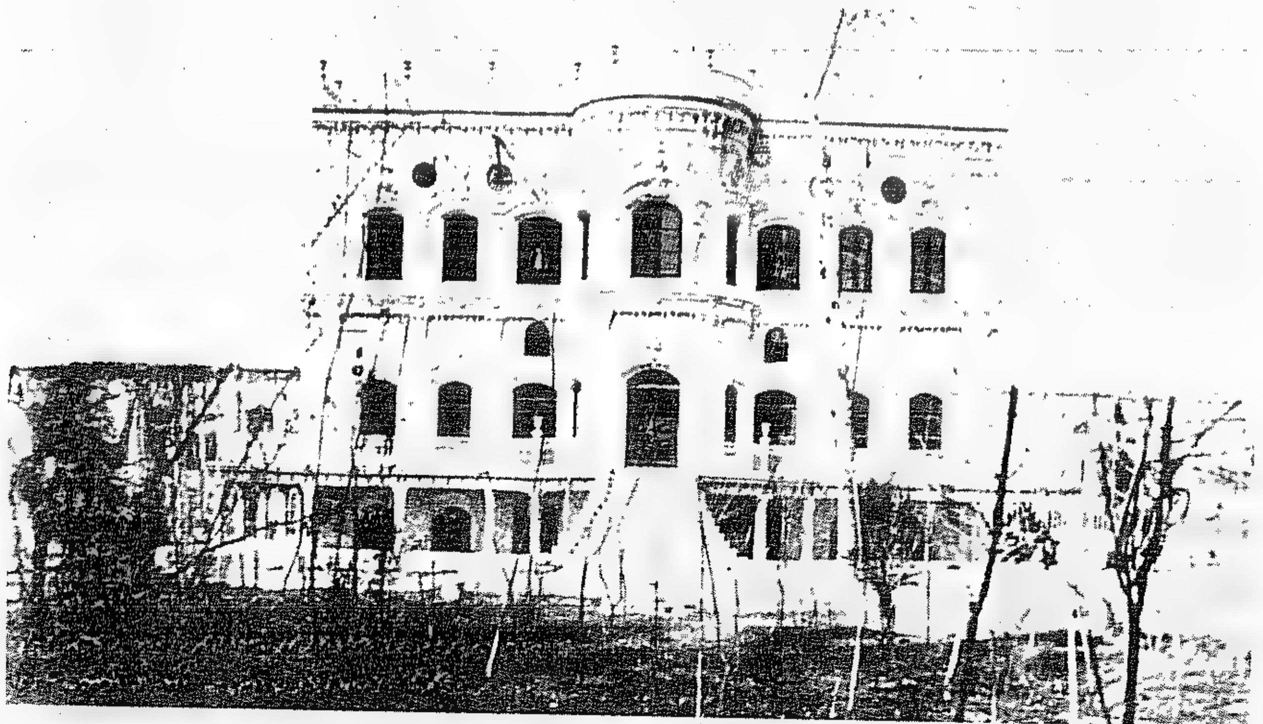
برخی از کاخهای سلطنتی تهران با معماری و طراحی وی پدید آمده است، از جمله «تالار سلام»، «تالارآینه» و سرسراها و حوضخانه‌های مربوط به آن در کاخ گلستان. ساختمان تالار سلام که تالار تخت و موزه نیز نامیده شده است، در ۱۲۹۱ ق آغاز گردید.

تالار سلام به سبب وسعت و پوشش طاق و تویزه با دهانه‌های بزرگ، از نظر معماری از ساختمانهای جالب عهد ناصری است (شرف، شم ۶؛ ذکاء، ۲۱۹؛ اعتماد السلطنه، همان، ۱۷۵). ساختمان تالار آینه نیز همزمان با ساختمان تالار سلام آغاز شد و تزیینات داخلی آن در ۱۲۹۹ ق پایان یافت. این تالار با آنکه چندان وسیع نیست، ولی به سبب موقعیت و زیبایی آینه کاریهای سقف و دیوارهایش از شهرت فراوان برخوردار است. ماده تاریخ اتمام تالار به صورت قصیده‌ای به خط میرزا ابوالفضل ساوجی در زیر گیلویی تالار، گچ بری شده و در پایان آن چنین آمده است: «در محرم سنهٔ هزار و دویست و نود و نه به اهتمام حاجی ابوالحسن بناء نوایی حسن انجام پذیرفت» (ذکاء، ۲۱۶-۲۲۶). در همین سال همزمان با سفر ناصرالدین شاه به یکی از ییلاقهای اطراف تهران دستور خراب کردن عمارت اندرون که توسط حاجی علیخان حاجب الدوله ساخته شده بود، صادر گردید. بی‌درنگ اندرون و حرم خانهٔ جدیدی در مدت ۷ ماه به معماری حاجی ابوالحسن ساخته شد (اعتماد السلطنه، *المآثر*، ۶۵؛ شرف، شم ۳).

در ۱۳۰۰ ق حاجی ابوالحسن به استدعای میرزا ابراهیم خان امین السلطان وزیر دربار، به منصب معمار باشیگری ارتقا یافت (اعتماد السلطنه، *تاریخ*، ۲۰۴۶/۳، *روزنامه*، ۲۳۴). از دیگر بناهایی که ساختهٔ اوست، می‌توان از مدرسه و مسجد «حاج ابوالحسن معمار باشی» مشهور به «صنیعیه» در نزدیکی امامزاده یحیی در تهران نام برد. ساختمان این بنا در ۱۳۰۳ ق پایان یافته و کتیبهٔ سنگی سر در آن حاوی وقف نامه، نام واقف و موقوفاتی است که برای مخارج و نگاهداری مدرسه و مسجد وقف شده است. کتیبه به خط محمد ابراهیم تهرانی مشهور به میرزا عمو و حجّاری آن، کار استاد عبدالرسول حجّار است (همو، *المآثر*، ۸۴؛ بلاغی، ۱۸۰ - ۱۸۱).

نقش مهم حاجی ابوالحسن در تاریخ معماری سده‌های اخیر ایران، وارد کردن عناصر معماری غربی در معماری سنتی ایران است. در این زمان به ویژه در ایجاد کاخهای جدید سلطنتی و بازسازی بناهای کهن دربار و خانه‌های رجال و ثروتمندان، شیوهٔ معماری ایران به تدریج به سوی سبکهای اروپایی کشیده می‌شود.

سفرهای شاه و رجال آن عصر به کشورهای اروپایی و شهرهای ممالک مجاور ایران چون استانبول، باکو و تفلیس که معماری آنها ترکیبی از معماری شرق و غرب بود و نیز ورود آلبومهای عکس و نقشه‌های عمارات اروپایی به ایران، سبب تحولاتی در معماری ایران گردید و ابوالحسن معمار باشی به پیروی از خواست شاه و سلیقه‌ای



نمای جنوبی عمارت خوابگاه، ساختهٔ ابوالحسن معمار، عکس از آلبوم خانهٔ کاخ گلستان، تهران

که در میان مردم تهران رونق می‌گرفت، به طرح و ساختن بناهایی به شیوهٔ نوین پرداخت. اثر برجستهٔ وی از اینگونه بناها «عمارت خوابگاه» ناصرالدین شاه است که در میان باغچهٔ حرمخانه با سبکی کاملاً متفاوت با ساختمانهای سنتی ایرانی ساخته شد. تاریخچهٔ ایجاد این عمارت چنین بود که پس از به پایان رسیدن عمارت حرمخانه، ناصرالدین شاه برآن شد که برای خوابگاه خصوصی خود کاخی جدید در وسط باغچهٔ اندرون بسازد.

بنای کاخ روز اول رجب ۱۳۰۳ با تشریفات ویژه آغاز گردید و در روز ۹ رجب ۱۳۰۴ پایان یافت (نک: اعتماد السلطنه، *روزنامه*، ۴۸۲، ۵۵۸). این نخستین بار بود که بنایی با ویژگیهای معماری اروپایی در میان قصرهای سلطنتی ایران برپا می‌شد (شرف، شم ۶۵). عمارت به تقلید از قصر کوچوک سو در استانبول ساخته شده (نک: اصلان آپا، 513-512) و آن را از خارج با تزیینات حجاری و بنایی و محجرهای فلزی در گرد بام و از داخل با کاشی‌کاریهای برجستهٔ صورت‌دار در بدنه و سر بخاریها و نقاشیهای دیواری آراسته بودند. از جمله سقف و دیوارهای یکی از اتاقهای این بنا را استاد بهرام نقاش کرمانشاهی با مجالس جشن و سرور نقاشی کرده بود (ذکاء، ۲۵۵-۲۵۶). این بنا در ۱۳۳۸ش تخریب شد.

حاج ابوالحسن که در دربار ناصرالدین شاه، ثروتی قابل توجه و مقام معمار باشیگری و لقب صنیع‌الملکی (اعتماد السلطنه، *روزنامه*، ۶۳۲) به دست آورده بود، برای استوارتر کردن منزلت خود با زمینه‌سازی قبلی کوشید تا دختر خود را به ازدواج شاه درآورد، اما شاه دختر وی را به مجرد دیدار به خانهٔ پدر بازگرداند. این رویداد سبب رواج اشعار هزل آمیزی دربارهٔ این حادثه بین مردم تهران شد (نک: مستوفی، ۳۷۷/۱-۳۸۰). معمار باشی در حدود ۶۰ سالگی به مرض حصبه در تهران در گذشت. پس از مرگ وی دولت در صدد تصرف اموال او برآمد که از آن میان تنها سهم شاه ۴۵٬۰۰۰ تومان شد (اعتماد السلطنه، همان، ۶۳۲، ۶۴۳).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، *روزنامهٔ خاطرات*، تهران، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۴۵ ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، تهران، کتابخانهٔ سنائی؛ بلاغی، سید عبدالحجة، *تاریخ تهران*، قم، ۱۳۵۰ ش؛ ذکاء، یحیی، *تاریخچهٔ ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران و راهنمای کاخ گلستان*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ شرف، تهران، ۱۳۰۰-۱۳۰۷ ق؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نیز:

Aslanapa, Oktay, *Osmanlı devri mimarisi*, Istanbul, 1986.

یحیی ذکاء

آبوالْحَسَنِ مَغْرِبی، نک: ابن ابی‌الرجال.

آبوالْحَسَنِ مَغْرِبی، علی بن حسین بن علی (مق ۳ ذیقعدهٔ ۴۰۰ ق/۱۸ ژوئن ۱۰۱۰ م)، از خاندانی شیعی مذهب، کاتب و وزیر چند تن از امیران حمدانی و بویه‌ای و از نزدیکان خلفای فاطمی مصر.

اگر چه پژوهش دربارهٔ خاندان مغربی که بیش از یک قرن در حوادث پر مخاطرهٔ سده‌های ۴ و ۵ق/ ۱۰ و ۱۱ م در شام و مصر و حتی عراق نقشی داشتند، معمولاً با ابوالحسن مغربی آغاز می‌شود، ولی پیشینهٔ فعالیت سیاسی و دیوانی این خاندان دست کم به دو نسل پیش از او باز می‌گردد، آنجا که از ابوالحسن علی بن محمد نیای ابوالحسن مغربی به عنوان ناظر دیوان المغرب دستگاه خلافت بغداد یا ولایت‌دار بخش غربی بغداد یاد شده است و هم از این رو آنان به مغربی شهرت یافتند (ابن خلکان، ۱۷۷/۲؛ مقریزی، ۱۵۷/۲).

ابن خلکان از روایتی یاد کرده که این خاندان را ایرانی دانسته و نسب آنان را به بهرام گور می‌رسانیده‌اند و یاد آور شده که این نسب نامه را ابن صیرفی از نوشتهٔ وزیر ابوالقاسم حسین مغربی پسر ابوالحسن برگرفته است (۱۷۲/۲، ۱۷۷). از آنجا که مقریزی، خاندان مغربی را اصلاً اهل بصره خوانده است (همانجا) و نیز می‌دانیم که غالب مردم ساکن این شهر را از آغاز تأسیس آن، ایرانیان تشکیل می‌دادند، ایرانی بودن این خاندان چندان بعید نیست، اگر چه انتساب آنان را به بهرام گور (برای نسب نامه، نک: ابن خلکان، ۱۷۲/۲؛ قس: ابن‌عساکر، ۵۹/۱۲) نمی‌توان اثبات کرد. با اینهمه ابن خلکان خود به استناد سخنی از متنبی که در کتاب *ادب الخواص* وزیر ابوالقاسم مغربی آمده، برآن است که اینان مغربی تبار بوده‌اند (۱۷۷/۲).

به هر حال ابوالقاسم حسین پدر ابوالحسن علی در بغداد زاده شد و همانجا رشد یافت و مشاغل متعدد سیاسی یافت. چون ابن رائق (ه‍ م) در موصل کشته شد (۳۳۰ ق / ۹۴۲م)، ابوالقاسم حسین به اخشید پیوست و چندی بعد با خاندانش به حلب نزد سیف‌الدولهٔ حمدانی رفت و تا پایان عمر این امیر (۳۵۶ ق / ۹۶۷م) نزد او ماند (مقریزی، همانجا) و منصب کتابت او را داشت (ابن عدیم، ۱۵۲/۱). به هر حال ابوالحسن علی در حلب زاده شد و همانجا برآمد (ابن عساکر، همانجا) و به دربار حمدانیان وارد شد. در وقایع سال ۳۵۶ ق از او به عنوان وزیر سیف الدولهٔ حمدانی یاد شده است (ابن‌عساکر، ابن‌عدیم، همانجاها). اگر این روایت درست باشد، باید گفت که سعدالدوله چون پس از سیف الدوله به امارت نشست، مقام ابوالحسن را تنزل داد. زیرا نویری (۱۵۷/۲۶) او را از کاتبان سعدالدوله خوانده است، اما ابن‌عدیم (۱۷۳/۱) یادآور شده که در ۳۷۱ق وقتی ابوصالح بن نانا وزیر سعدالدوله به بغداد کوچید، ابوالحسن علی وزارت یافت. این سخن می‌نمایاند که او پیش از آن منصب وزارت نداشته است.

در وقایع سال ۳۷۳ ق نیز از او در همین منصب یاد شده است که با سپاه سر در پی مهاجمان بیزانسی نهاد و در راه خود به انطاکیه، دیر سمعان را تصرف کرد (همو، ۱۷۵/۱). ابن ازرق فارقی در وقایع همین سال از سپاهی به فرماندهی ابوالحسن علی مغربی که در خدمت صمصام الدولهٔ بویه‌ای بوده، یاد کرده که به دفع حسین بن دوستک معروف به بادِ کُردی روانهٔ مَیّافارقین شد، ولی کاری از پیش نبرد (ص ۵۳، ۵۴). اگر چه هیچ روایت دیگری مبنی بر آنکه ابوالحسن مغربی در خدمت صمصام الدوله بوده، در دست نیست، ولی رودراوری (ص ۸۶) و ابن اثیر (۳۸/۹) بدون ذکر نام ابوالحسن، از شورش باد و

درخواست ابن سعدان وزیر صمصام الدوله از سعدالدولهٔ حمدانی برای حمله و تصرف دیاربکر و راندن باد سخن گفته‌اند و آورده‌اند که سعد الدوله لشکری به آنجا فرستاد که ناکام بازگشت. از این رو به نظر می‌رسد که ابوالحسن همراه این لشکر بوده یا فرماندهی آن را بر عهده داشته است. از آن پس تا ۳۸۱ ق که سعد الدوله بر ابوالحسن خشم گرفت و او گریخت (ابن عساکر، همانجا)، از فعالیتهای او آگاهی نداریم و نمی‌دانیم که چرا میان او و سعدالدوله دشمنی افتاد. ابوالحسن در این سال به بکجور که پیش از آن از کارگزاران سعدالدوله بود و سپس بر او شورید، پیوست و کتابت یا وزارت او را بر عهده گرفت (رودراوری، ۲۱۱؛ ابن عدیم، ۱۷۸/۱) و نیز به مکاتبه با العزیز خلیفهٔ فاطمی و برای تقرب به او پرداخت و او را به مخالفت با سعدالدوله برانگیخت و خلیفه نیز بکجور را مأمور جنگ با حمدانیان و تصرف حلب کرد.

کوششهای بکجور و ابوالحسن برای تصرف حلب ناکام ماند و چون بکجور کشته شد و سعدالدوله رقّه را تصرف کرد، ابوالحسن مغربی که در آنجا پناه گرفته بود، به کوفه گریخت (رودراوری، مقریزی، همانجاها). به روایت رودراوری (ص ۲۱۴) پس از سقوط رقه، سعدالدوله که خون ابوالحسن را مباح کرده بود، او را امان داد و او نیز به کوفه رفت، اما به گفتهٔ ابن‌اثیر (۸۷/۹ـ۸۸)، سعدالدوله که شهر را با وعدهٔ امان برجان و مال مردم تصرف کرده بود، دست به غارت گشود و بدین سبب ابوالحسن مغربی روی به گریز نهاد.

ابوالحسن مغربی از کوفه با العزیز فاطمی مکاتبه کرد و سپس در جمادی الاول ۳۸۱ روی به دربار او نهاد (رودراوری، ۲۱۷؛ مقریزی، همانجا) و خلیفه را به تصرف حلب برانگیخت. در این میان سعدالدوله در گذشت و خلیفهٔ فاطمی امیرالجیوش منجوتکین ترک را به تصرف شام و حلب مأمور کرد. سپس ابوالحسن را که به اوضاع شام آشنا بود، با سپاهی به مدد او فرستاد و نظارت برامور آن دیار وادارهٔ کارهای سپاه را به او سپرد (ابن عدیم، ۱۸۸/۱، ۱۸۹؛ رودراوری، همانجا؛ قس: ابن تغری بردی، ۱۱۷/۴ـ۱۱۸).

منجوتکین و ابوالحسن مغربی در ۳۸۳ ق حلب را که در دست ابوالفضائل پسر سعدالدوله بود ولؤلؤ غلام او به نیابت از امیر نوجوان در آنجا حکم می‌راند، به محاصره گرفتند. لؤلؤ از بیزانسیها یاری خواست و امیر انطاکیه به دستور امپراتور به مدد حلب رفت، ولیّ از سپاه مصر شکست خورد. لؤلؤ چون خطر را نزدیک دید، ابوالحسن مغربی را با ارسال مال بفریفت و او نیز کوشید تا منجوتکین را از ادامهٔ محاصره بازدارد. مصریان از خلیفه اجازهٔ پایان دادن به محاصرهٔ حلب و بازگشت خواستند، اما پیش از وصول پاسخ، به خواست ابوالحسن آنجا را ترک کردند. خلیفه که از این عقب‌نشینی خشمناک شده بود و رقیبان ابوالحسن نیز به سعایت از او پرداخته بودند، ابوالحسن را عزل کرد و او به مصر بازگشت و همانجا سکنی گزید (رودراوری، ۲۱۸، ۲۱۹؛ مقریزی، همانجا)و ظاهراً هیچ شغل رسمی به او ارجاع نشد.

چون العزیز درگذشت و الحاکم خلافت یافت، ابوالحسن مغربی و فرزندانش به وی تقرب جستند و از جملهٔ ندیمان او شدند (ابن صیرفی، ۴۷). به روایت ابن قلانسی (ص ۶۲) میان خاندان مغربی و منصوربن عبدون ناظر دواوین مصر رقابت و دشمنی بود و هر یک خلیفه را بر ضد دیگری برمی‌آغالید، تا سرانجام، آنگاه که الحاکم به کشتار جمعی از امیران و دیوانیان و قاضیان مصر دست زد، ابوالحسن مغربی و برخی از پسران او از جمله محمد جدّابوالفرج مغربی (هـ م) را نیز به قتل آورد (ابن صیرفی، مقریزی، همانجاها).

ابوالحسن مغربی ظاهراً جز اشتغال به امور سیاسی و نظامی، با عالمان و راویان نیز مراوده داشت و خود دوستدار حدیث بود. چنانکه گفته‌اند از دایی خود هارون بن عبدالعزیز اوارجی حدیث نقل می‌کرد و حافظ عبدالغنی أزْدی از او روایت کرده است (ابن عساکر، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۷۲/۲؛ ذهبی، ۴۰۷).

وی دختر محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی، صاحب کتاب *الغیبة*، از مشایخ نجاشی را به زنی داشت (ابن خلکان، همانجا؛ نجاشی، ۶۹). ابـوالقـاسم مغربی (هـ م) پسر او و ابوالفـرج مغربی از فرزند زادگان او نیز هر دو از دیوان سالاران و وزیران مشهور عصر بوده‌اند.

مآخذ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ازرق فارقی، احمد بن یوسف، *تاریخ*، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ ابن عدیم، عمر بن احمد، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، تصویر نسخهٔ خطی، عمان، دارالبشیر؛ ابن قلانسی، حمزة بن اسد، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹م؛ رودراوری، محمد بن حسین، *ذیل کتاب تجارب الامم*، همراه ج ۳ *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ق / ۱۹۱۶م؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق/ ۱۸۵۳م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش محمد فوزی العنیتل، قاهره، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م.

سید صادق سجادی

أبوالحَسَنِ مَغْرِبی، محمدبن احمدبن محمد افریقی (د ح ۴۰۰ ق/ ۱۰۱۰ م)، ادیب، شاعر و راوی متنبی، ملقب به مُتَیَّم (ثعالبی، ۲۴/۲، ۱۵۶/۴؛ یاقوت، ۲۴۴/۴). از نسبت افریقی و مغربی وی، می‌توان گمان برد که از نواحی مغرب برخاسته است.

از گزارش ثعالبی در می‌یابیم که او به طب و نجوم آشنایی داشته است (۱۵۷/۴؛ نیز نک: یاقوت، ۲۴۴/۴ ـ ۲۴۵)، با این حال ثعالبی تصریح می‌کند که وی از طریق سرودن شعر، روزگار می‌گذرانده (همانجا؛ نیز نک: قفطی، ۷) و ظاهراً از همین رو پیوسته به دنبال امیری سخاوتمند، شرق و غرب جهان اسلام را در می‌نوردیده است: در حلب به خدمت سیف‌الدولهٔ حمدانی شتافت و در همانجا با متنبی دیدار کرد (یاقوت، ۱۲۷/۱۷؛ صفدی، ۶۸/۲؛ نیز نک: ثعالبی، ۲۴/۲، که اشعاری از سیف‌الدوله را به روایت وی نقل کرده است)؛ پس از مدتی به دستگاه صاحب بن عباد پیوست و در اصفهان مقیم شد (یاقوت،

۱۲۷/۱۷ ـ ۱۲۸؛ صفدی، همانجا).

یاقوت اشعاری از وی که در مجلس صاحب سروده شده، نقل کرده است (۱۲۹/۱۷ ـ ۱۳۱). همو (۱۲۷/۱۷ ـ ۱۲۸) اشاره می‌کند که ابوالحسن با ابوالفرج اصفهانی دیدار کرده و به روایت از او پرداخته است و نیز می‌گوید که در مصر، عراق، جبل، ماوراءالنهر و چاچ نام او مشهور است (نیز نک: صفدی، همانجا). از این رو بعید نیست که وی به همهٔ شهرهایی که یاقوت نام برده، به راستی سفر کرده باشد. ثعالبی در زمان نوح بن منصور سامانی وی را در بخارا دیده و اخبار و اشعاری از وی روایت کرده است (۱۵۷/۴؛ قس: بلاشر، ۳۸۱). یاقوت بر اثر مسامحه در ضبط خبر ثعالبی، نام وی را به صورت احمد بن محمد ذکر کرده و همین اشتباه سبب شده که اخبار او را در دو جای مختلف کتاب خود روایت کند (۲۴۴/۴ ـ ۲۴۶، ۱۲۷/۱۷ ـ ۱۳۲).

ابوالحسن شاعری بدیهه‌سرا بود و یاقوت او را از بزرگان شعر و ادب دانسته است (۱۲۷/۱۷ ـ ۱۳۱؛ نیز نک: صفدی، همانجا). ثعالبی دیوانی بزرگ به او نسبت داده (۱۵۶/۴ ـ ۱۵۷) و قفطی او را شاعری بسیارگوی خوانده است (همانجا). با این حال، آنچه امروزه از اشعار او بر جای مانده است، مجموعاً از ۵۳ بیت تجاوز نمی‌کند (نک: ثعالبی، ۱۵۷/۴ ـ ۱۵۸؛ یاقوت، ۱۲۸/۱۷ ـ ۱۳۲) که غالب آنها در غزل و وصف است. با آنکه برخی منابع او را شاعری دانسته‌اند که با سرودن شعر کسب معاش می‌کرده، در میان اشعار بر جای مانده از وی، مدحی دیده نمی‌شود و حتی در ابیاتی از زراندوزی و مال‌دوستی حاکمان و بزرگان به سختی انتقاد کرده است (نک: ثعالبی، ۱۵۷/۴).

تاریخ وفات او به درستی روشن نیست، اما از آنجا که ثعالبی وی را در روزگار نوح بن منصور (حک ۳۶۵ ـ ۳۸۷ ق) به هنگام پیری در بخارا دیده است (نک: بلاشر، همانجا)، به نظر می‌رسد که وی قبل از آغاز سدهٔ ۵ ق در گذشته باشد.

آثار: علاوه بر *دیوان* (ثعالبی، ۱۵۶/۴ ـ ۱۵۷)، آثار دیگر وی که امروز جز نامی از آنها بر جای نمانده، اینهاست: ۱. *الانتصار المُنبی عن فضائل المتنبی* (همو، ۱۵۶/۴؛ یاقوت، ۱۲۸/۱۷)؛ ۲. *بقیة الانتصار المکثر للاختصار* (همانجا؛ قس: بلاشر، ۳۸۴)؛ ۳. *تحفة الکتاب* در رسائل (یاقوت، همانجا)؛ ۴. *تذکرة الندیم یا مذاکرة الندیم*. یاقوت بخشی از متن این کتاب را در *معجم الادباء* نقل کرده است (۱۲۹/۱۷ ـ ۱۳۲). ثعالبی نیز کتابی با عنوان *اشعار الندماء* به وی نسبت می‌دهد (همانجا) که احتمالاً مراد همین اثر است (قس: یاقوت، ۲۴۴/۴)؛ ۵. *الرسالة الممتعة* (همو، ۱۲۸/۱۷)؛ ۶. *النبیه المنبی عن رذائل المتنبی* (همانجا؛ قس: بلاشر، همانجا). با توجه به اینکه ابوالحسن از راویان شعر متنبی بوده و ۲ کتاب در ستایش وی نوشته، وجود این کتاب در بین آثار وی بسیار شگفت می‌نماید و به درستی روشن نیست که آیا تألیف آن در نتیجهٔ تغییر عقیدهٔ وی نسبت به متنبی بوده است و یا برای جلب نظر مخالفان متنبی از جمله صاحب بن عباد (قس: بلاشر، همانجا).

مآخذ: بلاشر، رژیس، *ابوالطیب المتنبی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالفکر؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *المحمدون من الشعراء و اشعارهم*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ یاقوت، *ادبا*.

مریم صادقی

اَبوالْحَسَنِ نادِرُ الزَّمان، نگارگر نامور ایرانی دربار جهانگیر، پادشاه گورکانی هند. اوهمراه پدرش آقارضاهراتی درواپسین سالهای سدهٔ ۱۰ ق / ۱۶ م به شبه قارهٔ هند مهاجرت کرد و در زمان شاهزادگی جهانگیر به او پیوست. ظاهراً وی در ۹۹۶ ق متولد شده است، زیرا در حاشیهٔ نخستین اثری که از او بازمانده، عبارتی به این صورت نوشته شده است: رقم ابوالحسن بن رضا مرید خانه‌زاد، در سن سیزده سالگی ۱۰۰۹ ق (پیندر ویلسن، 61). وی در حاشیهٔ آخرین آثارش که تصاویر رسمی شاه جهان است، یک بار رقم «خانه‌زاده نادرالزمان مشهدی سنه...» و بار دیگر «عمل العبد الحقیر نادر الزمان ابوالحسن مشهدی شاه جهانی» را آورده است. بنابراین می‌توان محل تولد او را شهر مشهد دانست (کریم‌زاده، ۳۷/۱، ۴۱، ۴۲).

نخستین اثر بازمانده از ابوالحسن تصویر سیاه قلم زرین «جان مقدس» است که سوادی است از حکاکی یک هنرمند آلمانی به نام آلبرشت دورر[1] که در موزهٔ آشمولین[2] آکسفورد نگاهداری می‌شود (پیندر ویلسن، همانجا). مطالعهٔ نگاره‌های مسیحی اروپایی و سوادبرداری از آنها در کارگاههای هنری جهانگیر رواج فراوان داشت. این عامل در آموزش هنری ابوالحسن نیز تأثیر گذاشت. تصویر کوچک عیسی مسیح که صلیب بردوش می‌کشد، در کتابخانهٔ چستربیتی[3] (گاسکونی، 114) و تصویر شمارهٔ ۱۳ «آلبوم مینیاتورهای هندی و ایرانی» در سده‌های ۱۶ ـ ۱۸ م که یک زن فرنگی و شخصیتهای استعاری را نشان می‌دهد و چنین می‌نماید که بخشی از این مجلس سواد یک حکاکی غربی ساخت زادلر[4] و برمبنای کار مارتین دووُس[5] است، از این دسته‌اند (ایوانف، 22).

ابوالحسن شیوهٔ نگارگری ایرانی را در محضر پدرش آموخت، از مشقهای بازماندهٔ او در این زمینه تصویر مرد جوانی است که برکرسی نشسته و کتابی دردست دارد (بیچ، 198,200). سرمشق او این بار یکی از کارهای پدرش با رقم رضا جهانگیر شاهی است که در موزهٔ دولتی شهر برلین نگاهداری می‌شود. از دیگر کارهای دورهٔ جوانی وی نقاشی یکی از مجالس نسخهٔ خطی *انوار سهیلی* موجود در موزهٔ بریتانیاست که کار کتابت و نگارگری آن در تاریخ ۱۰۱۹ ق / ۱۶۱۰ م زیر نظر آقارضا پایان یافته است (بارت، 99). چهرهٔ خود ابوالحسن در حاشیهٔ یکی از برگهای مرقع گلشن که به دست «دولت» هنرمند

---

1. Albrecht Dürer 2. Ashmolean Museum 3. Chester Beatty 4. Zadler 5. Martin de Voss



مراسم تاج‌گذاری جهانگیر. کار ابوالحسن نادرالزمان. آلبوم نقاشیهای لنینگراد

معاصرش ساخته شده، بازمانده است. در این تصویر او چپ دست و نزدیک بین می‌نماید (گدار، «حواشی مرقع گلشن[1]»، 21-20 / (1) I؛ بهنام، ۵).

جهانگیر در شرح جشن سیزدهمین نوروز پادشاهی خود یعنی سال ۱۰۲۷ ق / ۱۶۱۸ م می‌نویسد: «در این تاریخ ابوالحسن مصور به خطاب نادرالزمانی سرفراز گشت. مجلس جلوس مرا در دیباچهٔ *جهانگیر نامه* کشیده، به نظر درآورد. چون سزاوار تحسین [و] آفرین بود، مورد الطاف بی‌کران گشت. کارش به عیار کامل رسیده و تصویر او از کارنامه‌های روزگار است. در این عصر نظیر و عدیل خود ندارد. اگر در این روز اوستاد عبدالحی و اوستاد بهزاد در صفحهٔ روزگار می‌بودند، انصاف کار او می‌دادند. پدرش آقارضائی مروی [آقارضای هروی] در زمان شاهزادگی من به خدمت من پیوسته، او را نسبت خانه‌زادی به این درگاه است. غایتاً او را هیچ آشنایی و مناسبت به کار پدرش نیست، بلکه از یک عالَم نمی‌توان گفت و مرا نسبت به او حقوق تربیت بسیار است. از صغر سن تا حال خاطر همیشه متوجه تربیت او بوده تا کارش بدین درجه رسیده، الحق نادرهٔ زمان خود بوده» (توزک، ۲۳۷/۲). مقایسه میان پدر و پسر توسط جهانگیر شاید از آنجا ناشی می‌شود که آقارضا هنگامی که به خدمت او درآمده، مرد میان سالی بوده و دولت او رو به افول می‌رفته است (براون، 65). از سوی دیگر جهانگیر نیز همانند بیشتر فرمانروایان تمامی امتیازها را به خود نسبت داده و سهم پدر را در آموزش فرزند به کلی نادیده گرفته است. به هر تقدیر آقارضا و ابوالحسن با قلم‌گیریها و رنگ‌آمیزیهای خود سبب تقویت نفوذ سبک ایرانی در نگارگری مغولی هندوستان شدند (بارت، 100؛ *ایرانیکا*، I/311).

تخصص ابوالحسن صورت سازی بود و در این کار بصیرت کامل داشت. در ارائهٔ مجالس مختلف جلوه‌های آشکار نقوش و با مهارت هنری هدف او نبود، بلکه او این وسایل را در خدمت موضوع قرار می‌داد. وی کار خود را با پذیرفتن واقعیت عینی شخصیتهای موردنظر آغاز می‌کرد و سپس به دنبال صورت ظاهر و خصوصیات فردی آنها می‌گشت. دقّت نظر و توانایی وی در ارائهٔ ریزه‌کاریهایی چون نقوش پارچه، زیورها و اجزای طبیعت، شادابی خاصی به کارهای او بخشیده است. آثار ابوالحسن افزون برآنکه از اسناد معتبر اوضاع اجتماعی روزگار جهانگیر است، نقطهٔ عطفی نیز در هنر شبیه سازی (پرترهٔ) مکتب نقاشی مغولی به شمار می‌آید. وی بهتر از هر هنرمند دیگر دوگانگی شخصیت جهانگیر، یعنی سالوس و خشونت ذاتی او را در کنار علاقهٔ او به زیبایی و هنر به بیننده القا می‌کند.

آثار رقم‌دار ابوالحسن و چند اثر مشترک او با سایر هنرمندانِ کارگاههای هنری جهانگیر و شاه جهان را از نظر موضوع در سه گروه می‌توان جای داد:

گروه نخست، تصاویر رسمی و مجالس دیوان و دربار جهانگیر: ۱. تک چهرهٔ جهانگیر که تصویر پدرش را دردست دارد. در این مینیاتور بر کرهٔ زمین که دردست اکبر شاه است، نوشته شده: «شبیه حضرت اکبرشاه، عمل نادرالزمان» و در سمت چپ تصویر نیز نوشته شده: «شبیه حضرت جهانگیر پادشاه است که در سن سی سالگی ساخته‌اند، عمل قاسم چهره‌گشا، اصلاح نادرالزمان». این تصویر متعلق به موزهٔ گیمهٔ[2] پاریس است. (گاسکونی، 178). ۲. تصویر جهانگیر با لباس مجلل و لوازم جنگی که کرهٔ زمین را دردست گرفته است، با رقم: «عمل کمترین مرید زاده‌ها به‌اخلاص نادرالزمان»، متعلق به فریر گالری[3] واشنگتن (بیچ، 184). ۳. مجلس بر تخت نشستن جهانگیر در ۱۰۱۴ ق/۱۶۰۵ م، با رقم: «عمل کمترین خاکسران ابوالحسن جهانگیر شاهی» (ایوانف، 18). ۴. مجلس دربار جهانگیر. در این اثر شاه بر تخت نشسته، پای خود را بر کرهٔ زمین نهاده و فرزندان و رجال دربار در برابر او ایستاده‌اند. با رقم: «کمترین ابوالحسن نادرالزمان» که بر روی کره مشاهده می‌شود. این تصویر در فریر گالری نگهداری می‌شود (بیچ، 204 ,203). ۵. مجلس دیدار (خیالی) شیخ سعدی از جهانگیر و تقدیم نسخه‌ای از کلیات خود به وی در حضور ۹ تن از مشاهیر شعرا و دانشمندان جهان که در میان آنان حکیم ابوالقاسم فردوسی نیز مشاهده می‌گردد. بارقم: «صورت شیخ سعدی شیرازی، عمل ابوالحسن». این قطعه قسمت سمت چپ مجلس دربار جهانگیر است و در گالری هنری والترز[4] نگهداری می‌شود (همو، 204). ۶. مجلس بارعام جهانگیر در تاریخ ۱۰۲۸ ق/۱۶۱۹ م، بارقم: «ابوالحسن»، که متعلق به موزهٔ هنرهای زیبای بُستن[5] است (بارت، 104). ۷. برگی از *توزک جهانگیری*، مجلس دیدار خیالی شبانهٔ جهانگیر با درویشان و تهیهٔ غذا برای او در باغ شالیمار کشمیر (پیندر ویلسن، 69). ۸. مجلس دست به دعا برداشتن جهانگیر، شاه جهان و آصف خان در محضر سه عالم روحانی، بارقم: «عمل نادر الزمان» (ایوانف، لوحهٔ 9). ۹. مجلس دیدار خیالی جهانگیر و شاه عباس صفوی. در این مجلس دو سلطان مقتدر جهان اسلام بر روی کرهٔ زمین ایستاده، یکدیگر را در آغوش می‌فشارند. در کنار تصویر جهانگیر رقم: «مریدزادهٔ بالاخلاص نادرالزمان» و در کنار تصویر شاه عباس جملهٔ «بن آقارضا» دیده می‌شود. از این مجلس حداقل دو نسخه تهیه شده که از رسوم متداول مکتب نگارگری مغولی هند به شمار می‌آید: نسخهٔ اول در آکادمی علوم لنینگراد و نسخهٔ دوم در فریر گالری نگهداری می‌شود (گاسکونی، 130؛ بیچ، 74,169). ۱۰. مجلس شکست ملک عنبر. در این تصویر جهانگیر تیر دومی را از کمان خود به سوی سر بریدهٔ ملک عنبر یاغی زنگی تبار ایالت دکن رها می‌سازد. نقش‌بندی (کمپوزیسیون) این مجلس نیز ترکیب شگفتی از نقشهای واقعی (رئالیستی) و نمادی (سمبولیک) گوناگون است. این مطلب بی‌سابقه،

1. "Les Marges..." 2. Guimet 3. Freer Gallery of Art 4. Walters Art Gallery, Baltimore 5. Boston

حرکت جدیدی در هنر نگارگری شبه قاره به وجود آورده است. این تصویر متعلق به کتابخانۀ چستربیتی‌دردوبلین است (گاسکونی، 153). ۱۱. مجلسی از *جهانگیرنامه* که‌برگذاری‌مراسمی را در باغ شهرآرای کابل نشان می‌دهد و شاه از پنجره درباریان را نظاره می‌کند. این اثر که بسیار پرکار و یکی از بهترین کارهای ابوالحسن به شمار می‌آید، سابقاً در مجموعۀ اردشیر در بمبئی نگاهداری می‌شده است (غروی، ۱۷).

گروه دوم، تصاویر شاه جهان: ۱. تصویر ایستادۀ شاه جهان که جقۀ زمردنشان در دست دارد، با رقم: «عمل غلامزادۀ میراثی، نادرالزمان». شاه جهان در حاشیۀ آن به خط خود نوشته است: «چهرۀ خوبی از من در سن ۲۵ سالگی». نسخه‌ای از این تصویر در موزۀ گیمه، و نسخۀ دیگری در موزۀ ویکتوریا و آلبرت نگاهداری می‌شود (گاسکونی، 186؛ پیندرویلسن، 70). ۲. تصویر باشکوه شاه جهان در حال دریافت تحفه و هدایای عیدی سلاطین دیگر کشورها. زیر پایۀ تخت رقم: «خانەزاده نادر الزمان مشهدی سنۀ...» ملاحظه می‌شود (کریم‌زاده، ۴۱/۱). ۳. تصویر استادانۀ شاه جهان بر تخت طاووس، با رقم: «عمل فدوی نادرالزمان» متعلق به موزۀ متروپولیتن (رابینسن، 181؛ دیماند، لوحۀ ۳۵). ۴. بازدید شاه جهان از لشکریان خود، بارقم: «خانەزاد تمام اخلاص نادر الزمان» (ایوانف، 21). ۵. تصویر کودکی دومین پسر شاه جهان، بارقم: «بندۀ با اخلاص نادر الزمان» (کریم زاده، ۴۲/۱؛ ولش، «هنر مغولان هند[1]»، 167، نیز لوحۀ 31).

گروه سوم، تصاویر پراکنده: ۱. تصویر سنجاب بر روی درخت، کار مشترک منسوب به ابوالحسن نادرالزمان و منصور نادر العصر. احتمالاً نقش سنجاب کار ابوالحسن باشد. این تصویر جزو یک مجموعۀ خصوصی است (ویلکینسن، 14؛ ولش، «نقاشی سلطنتی مغول[2]»، 25). ۲. سوار و شکاربان و بازشکاری سفید و سگ تازی، بارقم: «عمل نادرالزمان» (ایوانف، 23). ۳. زائر کهنسال در بیابان، بارقم: «عمل نادر الزمان» که جزو مجموعۀ خصوصی است (رابینسن، 180؛ براون، تصویر 17). ۴. کالسکه‌ای که به دو گاو حنایی قرمز و فیلی (خاکستری) بسته شده، بارقم: «راقمه ابوالحسن» (کریم زاده، همانجا). ۵. تصویر امیر حمزه در دام اژدها، با نوشته‌های پراکنده در حاشیه از جمله «شبیه حضرت امیر حمزه رضی‌الله عنه»، بارقم: «مشق فقیر نادر الزمان، فی بلدۀ برهانپور» (همو، ۴۰/۱). ۶. تصویر سوار و بازدار، بارقم: «عمل نادر الزمان» در فرهنگستان علوم لنینگراد. نسخه‌های مشابهی از این تصویر در موزۀ بریتانیا، کتابخانۀ رامپور و یک مجموعۀ خصوصی موجود است (ایوانف، 23,24، نیز تصویر 14). ۷. جلوس آصف خان، وزیر جهانگیر، با رقم: «فدوی قدیم نادرالزمان» (همو، 21، نیز تصویر 8). ۸. تصویر کَرَن پسر آمرسینگ (سلطان مِوار) با قبای زربفت و شمشیر و خنجر مرصع و تسبیح مروارید که از سوی جهانگیر به عنوان خلعت دریافت داشته است. با توجه به اینکه باریابی کرن و دریافت این هدایا در ۱۰۲۳ ق روی داده است، این تصویر نیز بایستی در همان سال ترسیم شده باشد (گدار، «مرقع تصاویر شاهزادگان تیموری هند[3]»، 220 - II / 218؛ قس: توزک، ۱۳۶، ۱۳۷، که همۀ هدایا را یادکرده‌است). ۹. صحنۀ یک مجلس عروسی در باغ (گدار،همان، II/214-216). ۱۰. گلهای‌شقایق و زنبق، بارقم: «خاکساران نادر الزمان» (همان II/271). سه اثر اخیر جزء قطعات مرقعی است در کاخ گلستان تهران. ۱۱. در مرقع گلشن موجود در کتابخانۀ سلطنتی سابق تهران نیز سه اثر منسوب به او وجود دارد (آتابای، ۳۵۴).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست مرقعات کتابخانۀ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ بهنام، عیسی، «آشنایی با چند نقاش ایرانی و هندی در اوایل قرن یازدهم هجری»، هنر و مردم، ۱۳۴۳ ش، شم ۱۹؛ توزک جهانگیری، لکهنو، ۱۸۶۳ م؛ دیماند، م. س.، *راهنمای صنایع اسلامی*، ترجمۀ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ غروی، مهدی، «جادوی رنگ»، هنر و مردم، ۱۳۵۴ ش، شم ۱۵۰؛ کریم زادۀ تبریزی، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران و برخی از مشاهیر نگارگر هند و عثمانی*، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Barrett, D. and B.Gray, *La Peinture indienne*, Genève, 1936; Beach, Milo Cleveland, *The Imperial Image Paintings for the Mughal Court*, Washington, 1981; Brown, Percy, *Indian Painting under the Mughals*, New York, 1975; Gascoigne, Bamber, *The Great Moghuls*, London, 1971; Godard, Y. A.,"Les Marges du Murakka' Gulshan", *Athār-é Īrān*, Paris, 1936; id,"Un Album de portraits des princes timurides de l'Inde", *Athār-é Īrān*, Paris, 1937; *Iranica*; Ivanov, A.A., Albom Indiiskikh *i persidskikh miniatur*, Moscow, 1962, vols. XVI – XVIII; Pinder – Wilson, R. H., *Paintings from the Muslim Courts of India*, London, 1976; Robinson, B. W., *Persian and Mughal Art*, London, 1976; Welch, Stuart Cary *Imperial Mughal Painting*, London,1978; id, *The Art of Mughal India*, New York, 1975; Wilkinson, J. V. S., *Mughal Painting*, London, 1956.

نوشین دخت نفیسی

أبوالحُسَین أحْمَدِ بنِ حُسَین، نک: هـ د، ذیل، ابوالحسین‌هارونی.

أبوالحُسَینِ بَصْری، محمدبن علی‌بن‌طیب (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م)، متکلم معتزلی و عالم اصولی حنفی. از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست، اما می‌دانیم از مردم بصره بود که در بغداد اقامت گزید و در همانجا به فراگیری دانش پرداخت و تا پایان عمر در همین شهر به تدریس کلام مشغول بود و هم در آنجا درگذشت (خطیب، ۱۰۰/۳؛ حاکم جشمی، ۳۸۷؛ ابن جوزی، ۱۲۶/۸؛ ابن خلکان، ۲۷۱/۴). قاضی ابوعبدالله صیمری (د ۴۳۶ ق) بر او نماز گزارد و در مقبرۀ شونیزی به خاک سپرده شد (خطیب، ابن جوزی، همانجاها).

ابوالحسین بصری از شاگردان قاضی عبدالجبار معتزلی بود (نک: حاکم جشمی، همانجا؛ فخرالدین رازی، *اعتقادات*، ۴۵). احترام و علاقۀ وافر او نسبت به استادش را می‌توان از کثرت مراجعۀ وی به آراء او در کتاب *المعتمد* (ح ۱۹۰ بار) دریافت (نک: ابوالحسین، ۱۸، ۲۱، ۲۳، جم). با اینهمه ابوالحسین در تمامی آراء خود از او پیروی نکرد و حتی در مواردی با او به مخالفت برخاست (فخرالدین رازی، همانجا). استاد دیگر او طاهر بن لَبُّوَة است که از وی حدیث شنید (خطیب، همانجا)، اما دربارۀ او گفته‌اند که اهل روایت نبوده است

1. *The Art of...* 2. *Imperial Munghal...* 3. «Un Album de portraits...»

ذهبی، *میزان*، ۶۵۴/۳)، به هر حال تنها یک حدیث از او نقل شده (خطیب، همانجا) که بعداً دیگران نیز همان را از وی نقل کرده‌اند.

ابوالحسین حلقهٔ درسی بزرگی در بغداد داشت (ذهبی، *العبر*، ۲۷۳/۲؛ ابن شاکر، ۲۳۹/۱۰). از شاگردان او در علوم عقلی می‌توان از ابوعلی ابن ولید، ابوالقاسم ابن تبّان (ذهبی، سیر، ۵۸۷/۱۷) و محمودبن ملاحمی، مصنّف *المعتمد الاکبر* را نام برد (ابن مرتضی، ۲۰۰). از ابوالحسین و شاگرد مشهورراو ابن ملاحمی بسیاری کسان از جمله امام یحیی بن حمزه (د ۷۴۵ ق/ ۱۳۴۵ م) پیروی کرده‌اند (همانجا).

ابوالحسین را شیخ المعتزله (ذهبی، *میزان*، همانجا؛ ابن شاکر، همانجا) خوانده و یکی از ائمهٔ اعلام ایشان (ابن خلکان، همانجا) دانسته‌اند. در ستایش از وی گفته‌اند که فرید عصر خود (حاکم جشمی، همانجا)، فصیح، بلیغ، هوشمند، با اطلاع بسیار (ذهبی، سیر، همانجا) و از اذکیای عالم (ابن شاکر، همانجا) بود.

ذهبی در *میزان الاعتدال* (همانجا) او را قاضی خوانده است و ابن ابی اصیبعه (۲۴۰/۱) از کسی به نام ابوالحسین بصری در زمرهٔ اطبا نام می‌برد، ولی معلوم نیست که او همین ابوالحسین باشد. حاکم جشمی او را در طبقهٔ دوازدهم از معتزله جای می‌دهد (همانجا؛ نیز نک: ابن مرتضی، ۱۹۹). فخرالدین رازی (همانجا) از فرقه‌ای منسوب بدو سخن می‌گوید و از اقوال او برمی‌آید که تا اوایل سدهٔ ۷ ق از فرق معتزله، فقط اصحاب ابوهاشم واصحاب ابوالحسین باقی مانده بودند.

ابوالحسین بصری کتابهای بسیاری تصنیف کرد (خطیب، ابن مرتضی، همانجاها) و تصانیفش در اصول فقه از برتری خاصی برخوردار بود (ابن خلکان، همانجا). اثر برجستهٔ او *المعتمد فی اصول الفقه* از کتب شاخص و مهم در علم اصول است و تأثیر بسیار در شکل‌گیری این علم داشته است. به گفتهٔ ابن مرتضی (همانجا) کتاب *المعتمد* پایهٔ بسیاری از کتبی بود که پس از او در علم اصول تصنیف شد. ابوالحسین این کتاب را برمبنای آراء کلامی خود نوشته است. *المعتمد* از نخستین مدونات اصولی است که در آن علم اصول بر پایهٔ علم کلام پی‌ریزی شده است. در مقابل این روش اصولی، روش دیگری وجود داشت که قواعد اصول را از چگونگی استنباط فقها و روش فقهی آنان به دست می‌آورد. کتاب *مأخذ الشرائع* ابو منصور ماتریدی (د ۳۳۳ ق/ ۹۴۵ م) و کتاب *تمهید الفصول فی الاصول* سرخسی (د ۴۸۳ ق/ ۱۰۹۰ م) از این قبیل است. *المعتمد* افزون بر اینکه دقت و نظم ابوالحسین را در تدوین قواعد علم اصول نشان می‌دهد، بیانگر قوت آراء کلامی، منطقی و لغوی وی نیز هست.

گفته‌اند که *المعتمد* شرح کتاب *العهد* قاضی عبدالجبار بوده است (ابن‌خلدون، ۴۵۵)، اما ابوالحسین‌خود در ابتدای *المعتمد* (ص۷ـ۸) گوید که بعد از شرحی که بر کتاب *العهد* قاضی عبدالجبار نوشت، به *المعتمد* پرداخت. از این‌رو شرح *العهد* را کتاب دیگری باید دانست که ابوالحسین نوشته بوده و اکنون در دست نیست.

فخرالدین رازی (ذهبی، سیر، ۵۸۷/۱۷ ـ ۵۸۸؛ یافعی، ۵۷/۳) و سیف‌الدین آمدی از کتاب *المعتمد* بهره‌ها برده‌اند. به گفتهٔ ابن خلدون، فخرالدین رازی در کتاب خود *المحصول* و سیف‌الدین آمدی در کتابش *الاحکام* درحقیقت چهار کتاب *البرهان* امام الحرمین، *المستصفی* اثر غزالی، کتاب *العهد* قاضی عبدالجبار و *المعتمد* بصری را به طریق خاص خود خلاصه کردند (همانجا).

آراء کلامی و فلسفی: ابوالحسین بصری حنفی مذهب بود و اینکه حاجی خلیفه می‌گوید (۱۷۳۲/۲) که او مذهب شافعی داشت، پایهٔ استواری ندارد. ابن ابی الوفاء نام او را در زمرهٔ حنفیان آورده است (۹۳/۲، ۹۴) و اینکه قاضی ابوعبدالله صیمری شیخ و امام حنفیان بر جنازهٔ او نماز گزارد (خطیب، همانجا)، مؤید این معناست.

شهرت ابوالحسین بصری به آراء و عقاید اعتزالی اوست، ولی وی در فلسفه نیز دستی تمام داشت. گفته‌اند که مذهب او درواقع مذهبی فلسفی بود که جامهٔ کلام معتزلی پوشیده است (شهرستانی، *الملل والنحل*، ۷۸/۱). وی در بسیاری از نظریات خود به راه فیلسوفان می‌رفت و سعی بر آن داشت تا با تفحص و تأمل در ادلهٔ شیوخ معتزلی خود، آنها را باطل کند (شهرستانی، همانجا، *نهایة الاقدام*، ۲۲۱). شایان ذکر است که مذهب فلسفی ابوالحسین مکتب مشائی بود و با این زمینه به جمع‌آوری شروح *سماع طبیعی* ارسطو همت گماشت (بدوی، ۲۵). ابوالحکم کاتب *سماع طبیعی* ارسطو تصریح دارد براینکه کتابت او از نسخه‌ای است متعلق به ابوالحسین بصری که وی آن را از نسخهٔ ابن السمح استنساخ کرده و تعلیقاتی بر آن افزوده بوده است. بدین ترتیب نسخهٔ ابوالحکم حاوی تعلیقات ابوالحسین بر آن و نیز حاوی تعلیقاتی است که ابوالحسین‌از ابن السمح نقل کرده و در حاشیهٔ کتاب *طبیعت* ارسطو آورده بود (نک: ارسطو، ۷۶، ۷۷، ۴۸۵) و از آنجا که وی *سماع طبیعی* ارسطو را نزد ابو علی حسن بن السمح خوانده و تعلیقات او را در نسخهٔ خود نقل کرده است، می‌توان گفت در فلسفه شاگرد او بوده است (GAS,I/627). بروکلمان نیز به این نکته اشاره دارد (GAL, I/600).

در واقع به سبب علاقهٔ ابوالحسین به فلسفه و ورود در آن و ردّ نظریات اهل اعتزال بود که معتزلهٔ بهشمی مذهب از او بیزاری جستند (نک: ابن‌مرتضی، همانجا). این امر نه تنها در مورد بهشمیه، بلکه دربارهٔ سایر فرق معتزله نیز صادق است. حاکم جشمی می‌گویدکه‌وی‌چون به فلسفه و کلام اوایل آلوده شده بود، مقبول بسیاری از متکلمان نبود (همانجا). قفطی دربارهٔ این گرایش ابوالحسین می‌افزاید او که عالم به علم کلام اوایل بود، نمی‌توانست این دانش خود را بر اهل زمانه آشکار کند و در رعایت اختفا می‌کوشید. پس نظریات خویش را به صورت متداول بین متکلمان مسلمان آراست و بر این شیوه کتابهایی در مذهب اعتزال نوشت و در ضمن آن آراء خاص خود را نیز بیان کرد (نک: ص ۲۹۳ ـ ۲۹۴).

ابوالحسین بصری در بخشی از آراء خود به تعالیم عبدالجبار

معتزلی و سایر معتزلیان وفادار ماند؛ با وجود این با بسیاری از افکار جبائیه و بهشمیه مخالفت کرد. او متفکری برجسته بود و در مجموع نظام فکری مستقلی برای خود داشت. گرایشهای فلسفی بصری جهت خاصی به نظام فکری وی داد که ترکیبی بود از افکار معتزلی، آراء نزدیک به مذهب اشعری و نظریات فلسفی.

ابوالحسین در مورد خداوند نظریهٔ احوال را رد کرد و همچون اکثر قریب‌به‌اتفاق مسلمین به صفات قائل شد (شهرستانی، *الملل و النحل*، همانجا، *نهایة‌الاقدام*، ۱۷۷، ۲۲۱؛ فخرالدین رازی، همانجا). همچنین او مانند بیشتر معتزلیان صفات وجودی خداوند تعالی را با ذات او یکی دانست (منصوربالله، ۶۹). وی صفات را عین ذات خداوند می‌دانست، در حالی که در ذاتهای دیگر صفات عارض بر آنها هستند و خداوند به صفتی جدا از ذات محتاج نیست (نک‍: فخرالدین رازی، *البراهین*، ۱۳۴/۱). شهرستانی در یک‌جا می‌گوید که ابوالحسین تمام صفات باری را به عالمیت، قادریت و مدرکیت باز گرداند (*الملل والنحل*، همانجا). همو در جای دیگر گفته است: در حالی که واصلیهٔ معتزله همهٔ صفات باری را به دو صفت علم و قدرت باز گرداندند، ابوالحسین بصری همان دو صفت را نیز به یک صفت واحد تقلیل داد و آن عالمیت است (همان، ۵۱/۱). همو در *نهایة‌الاقدام* سخنی دیگر دارد، وی می‌گوید: ابوالحسین همهٔ صفات را از جهتی به قدرت و علم و از جهت دیگر به قدرت یا به علم بازگرداند (ص ۱۷۵). در ضمن گفته‌اند که وی در سمع و بصر از صفات خداوند توقف کرد (فخرالدین رازی، *اعتقادات*، همانجا).

به زعم ابوالحسین، خداوند تعالی ماهیتی دارد که علم ما از درک آن قاصر است (منصوربالله، ۸۵). به رغم این نظر، وی به مذهب هشام میلی یافت و با اینکه احوال را نفی می‌کرد، به تجدد احوال باری در زمان تجدد کاینات معتقد شد (شهرستانی، همان، ۲۲۱). به نظر ابوالحسین بصری علم باری تعالی به شرط حضور معلوم است و چون معلومات دگرگونی می‌پذیرند، علم به صورت قبلی معلوم عین جهل است که این بر خداوند روانیست، پس علم او نیز دگرگون می‌شود و علمی جدید حادث می‌گردد و لذا خداوند نیز محل حوادث است (فخرالدین رازی، *البراهین*، ۹۸/۱، ۱۱۶ ـ ۱۱۸).

ابوالحسین بصری معدوم را شیء نمی‌دانست، یعنی شیئیت معدوم را نفی می‌کرد (شهرستانی، *الملل والنحل*، ۷۸/۱، *نهایة‌الاقدام*، ۱۵۱؛ فخرالدین رازی، *اعتقادات*، همانجا)، در حالی که بجز ابوالحسین وابوالهذیل علاف‌معتزلیان‌دیگر به شیئیت‌معدوم‌قائل بودند (عضدالدین ایجی، ۵۳). در مکتب این متکلم، شیئیت در موجود حقیقت است و در معدوم مجاز (همو، ۵۶). اینکه ابوالحسین می‌گوید معدوم شیء نیست، نتیجهٔ این نظر اوست که وجود و ماهیت در هر شیء واحدند و رأی وی در این باره با ابوالحسن اشعری یکی است. براین اساس هرگاه وجود باطل شود، ماهیت نیز باطل خواهد شد و لذا معدوم شیئیت نخواهد داشت (فخرالدین رازی، *البراهین*، ۳۹/۱ـ۴۱، ۴۳). ابوالحسین بصری با اشعری متفق‌القول است در اینکه وجودْ نفسِ حقیقت یا ماهیت است، نه جزو آن و نه زاید بر آن (عضدالدین ایجی، ۴۸). وی و اشعری اشتراک موجودات را به «وجوه» و اعتبارات عقلی (مثل نسبتها و اضافات، قرب‌وبعد و...) راجع می‌دانند (شهرستانی، *الملل*، ۷۶)، در حالی که به عقیدهٔ ابوالحسین تمایز اشیا به اعیان است (همان، ۷۸). سرانجام او و همچون هشام‌بن حکم معتقد بود که به اشیا پیش از موجود شدنشان نمی‌توان علم پیدا کرد (همانجا).

با تمام این اوصاف، بصری در گرایش شدید به عقل و کارایی عقل، به مذهب اعتزال پای‌بند ماند. او در فصلی از *المعتمد* به اثبات عقلی بودن حسن و قبح می‌پردازد (ص ۸۶۸ـ۸۷۹)، در عین حال در فصلی دیگر علم به بعضی واجبات دین را منحصراً از طریق شرع می‌داند (ص ۸۸۸ـ۸۸۹)، در حالی که منصور بالله می‌گوید که به نظر ابوالحسین بصری وجوب امامت هم عقلی است و هم شرعی (ص ۱۵۹)، تفتازانی (ص ۲۷۳) و فخرالدین رازی (*البراهین*، ۱۹۹/۱) می‌گویند که به زعم او امامت واجب است به وجوب عقلی، یعنی او نیز همچون برخی از بزرگان دیگر معتزلی بر آن بود که معرفت به وجوب نصب امام عقلی است نه سمعی، زیرا به عقل درمی‌یابیم که نصب امام در دفع ضرر مفید است و دفع ضرر واجب، پس تعیین پیشوا واجب است (فخرالدین رازی، همانجا).

نکتهٔ دیگر در مذهب او اینکه برخلاف بسیاری از مشایخ معتزلی به کرامات اولیا قائل بود (همان، ۱۳۶/۲)، اما مریدی و مرادی را نمی‌پذیرفت (همو، *اعتقادات*، همانجا) و شاید همین عدم پذیرش حاکی از عقل‌گرایی شدید او باشد، چه قبول مریدی و مرادی نشانهٔ بی‌اعتبار دانستن عقل است.

به نظر ابوالحسین بصری دو متفق در امری ممکن است که هر دو قادر به آن باشند (منصوربالله، ۱۰۸) و مقدور بین دو قادر (یکی خداوند تعالی و یکی بنده) مطلقاً امکان دارد (عضدالدین ایجی، ۱۵۱)، اما ظاهراً این قید اطلاق که ابوالحسین آورده، نامناسب است (نک‍: چلبی، ۹۷). به این ترتیب فعل بنده به کسب نیست و اسناد فعل مطلقاً به خداوند نیز پذیرفته نمی‌شود و هر عاقلی قادر به ایجاد فعل حسن یا قبیح است (ابوالحسین، ۳۷۱). وی عمل قبیح را به دو گونهٔ صغیر و کبیر تقسیم می‌کرد و قبیح کبیر را نیز بر دو گونه می‌دانست: آنچه عقاب عظیم بر آن مترتب باشد که کفر است و آنچه سزاوار چنان عقابی نباشد و آن فسق است (ص ۳۴۶).

ابوالحسین بصری هم‌سخن با بیشتر اطبا و منکران بقای نفس، انسان را عبارت از جسمی می‌دانست که از امتزاجات چهار عنصر با مقادیر معین پدید آمده است (فخرالدین رازی، *التفسیر*، ۴۴/۲۱). او بهشت و دوزخ را خلق‌شده می‌دانست و در این رأی با ابوعلی جبّائی واشاعره همداستان بود. بیشتر معتزله او را به سبب همین رأی نفی کردند، چه اینان می‌پنداشتند که بهشت و دوزخ در رستاخیز خلق خواهند شد (عضدالدین ایجی، ۳۷۴، ۳۷۵). ابوالحسین بر این گمان

بود که سنت می‌تواند قرآن را نسخ کند و این عقلاً ممکن است (مکدرموت، ۴۰۱ـ۴۰۲). ظاهراً او در این رأی خود از آراء ابوحنیفه و حنفیان متأثر شده است.

آثار: اثر مهم او *المعتمد فی اصول الفقه* است. این کتاب کلان در دمشق (۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م) و به کوشش محمد حمیدالله واحمد بکیر و حسن حنفی در دو بخش چاپ شده است؛ از کتابهای دیگر او *تصفح الادلّة* در دو مجلد بزرگ (حاکم جشمی، ۳۸۷؛ ابن‌خلکان، ۲۷۱/۴؛ ذهبی، سیر، ۵۸۸/۱۷)، *غررالادلّة* در یک مجلد بزرگ (ابن‌خلکان، همانجا؛ ذهبی، *تاریخ*، ۳۳۳/۱۳) و *شرح‌الاصول الخمسة* (ابن‌خلکان، ذهبی، همانجاها) را می‌توان نام برد. کتابهای *صلح‌الادلة* و *فصیح‌الادلة* را که هریک در دو مجلد است، نیز بدو نسبت داده‌اند (همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ۱۲۷۲/۲) که به احتمال همان *تصفح‌الادلة* است. البته حاجی خلیفه نام *تصفح‌الادلة* را نیز جداگانه در فهرست خود آورده است (۴۱۳/۱). کتاب دیگر او *نقض‌الشافی فی الامامة* است که ردیّه‌ای است بر *الشافی فی الامامة* سید مرتضی علم‌الهدی (حاکم جشمی، ابن‌مرتضی، همانجاها). کتابی در همین زمینه با نام *کتاب فی الامامة* (ابن‌خلکان، همانجا) یا *کتاب‌الامامة* (ذهبی، همانجا) بدو منسوب شده که احتمالاً همان *نقض‌الشافی* باشد. وی کتاب دیگری نیز دارد به نام *نقض‌المقنع فی الغیبة* (حاکم جشمی، ابن‌مرتضی، همانجاها) که آن هم رد کتاب *المقنع فی الغیبة* از سیدمرتضی است.

شرحی بر *العهد* قاضی عبدالجبار و شرح بر *سماع طبیعی* ارسطو را نیز چنانکه پیش‌تر اشاره شد، باید از جملهٔ آثار او دانست. ظاهراً کتابهای دیگری نیز در اصول دین (ابن‌خلکان، همانجا) و در «اصول‌دین موافق قواعد معتزله» (ذهبی، همانجا) داشته است که نشانی از آنها در دست نیست.

ماخذ: ابن‌ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، قاهره، ۱۲۹۹ق / ۱۸۸۲م؛ ابن‌ابی‌الوفاء، محمدبن محمد، *الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابوالحسین بصری، محمدبن علی، *المعتمد فی اصول الفقه*، به کوشش محمد حمید الله، دمشق، ۱۳۸۴ـ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۴ـ۱۹۶۵م؛ ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن محمد، *مقدمه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌مرتضی، احمدبن یحیی، *المنیة والامل*، به کوشش محمد جواد مشکور، بیروت، دارالفکر؛ ارسطو، *الطبیعة*، ترجمهٔ اسحاق‌بن حنین، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *الطبیعهٔ* ارسطو (نک: هم‌ ارسطو)؛ تفتازانی، مسعود بن عمر، *مقاصد فی علم الکلام*، ترکیه، ۱۳۰۵ق؛ چلبی، حسن، شرح *المواقف*، قاهره، ۱۲۹۲ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم جشمی، محسن‌بن محمد، «الطبقات الحادیة عشرة والثانیة عشرة من کتاب شرح العیون»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۷۴م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ اسلام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمدبن فتح‌الله بدران، قاهره، مکتبة‌الانجلو المصریة؛ همو، *نهایة الاقدام فی علم‌الکلام*، به کوشش الفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمن‌بن احمد، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتاب؛ فخرالدین رازی، محمدبن عمر، *اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین*، به کوشش سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ق / ۱۹۳۸م؛ همو، *البراهین در علم کلام*، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، قاهره، مکتبة الخانجی؛ مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منصور بالله، قاسم‌بن محمد، *کتاب الاساس لعقائد الاکیاس*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة‌الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ق؛ نیز: GAL; GAS.

مسعود جلالی مقدم

اَبوالْحُسَیْنِ بْنِ هِنْد، ابوالحسین علی بن هند قرشی فارسی، از عرفای مشهور سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م و از بزرگان مشایخ فارس که با جنید و عمرو بن عثمان مکی و جعفر حذّاء صحبت داشته است (سلمی، ۴۱۴؛ ابونعیم، ۳۶۲/۱۰؛ انصاری، ۴۱۲؛ ابن ملقن، ۱۴۹). در برخی از منابع کنیهٔ او ابوالحسن آمده است (جنید شیرازی، ۳۷۰؛ عیسی بن جنید، ۳۹۵؛ دیلمی، ۲۲۰). زرکوب شیرازی نام او را به‌صورتی مغشوش و نادرست آورده است (ص ۱۴۳؛ نک: قزوینی، ۳۷۰). ابوالحسین از مردم فسا بود (روزبهان، *شرح شطحیات*، ۴۲) و در همان شهر درگذشت و مزار وی تا زمان تألیف *شیرازنامه* در آنجا باقی بوده است (زرکوب، همانجا)، اما در هیچ یک از منابع سال وفاتش ذکر نشده است.

در برخی از منابع متأخر آمده است که ابوالحسین از ابوبکر شبلی و او از جنید اجازهٔ ارشاد داشته و خرقهٔ شیخ صدرالدین قونوی و محیی‌الدین ابن عربی نیز از طریق شیخ عبدالقادر گیلانی به ابوالحسین می‌رسیده است (معصومعلی شاه، ۴۴۱/۲). وی مورد احترام مشایخ عصر خود بوده است، چندانکه در مسائل عرفانی به‌او رجوع می‌کرده‌اند (نک: سراج، ۲۳۰؛ روزبهان، همانجا) و کسانی چون مؤمل جصّاص (استاد ابن خفیف) از وی نکات عرفانی و رموز الهی می‌آموختند (زرکوب، همانجا). وی با ابن خفیف نیز ارتباط نزدیک داشته و بنابر داستانی کرامت‌آمیز که در *سیرهٔ ابن خفیف* آمده است، ابوالحسین در شیراز، در ضیافتی که مادر ابن خفیف ترتیب داده بود، حضور داشت و در میان جمع از حاضران می‌خواست که سهم خوراک ابن خفیف را که در آن هنگام به‌فسا رفته بود، نگاه دارند. حاضران می‌گفتند که در سفر است، لیکن ابوالحسین همچنان بر گفتهٔ خود اصرار می‌ورزید. در همین احوال ابن خفیف از راه رسید و ابوالحسین شادی‌کنان بر پای خاست و گفت: «قلبم هرگز دروغ نگفته است» (دیلمی، همانجا؛ جنید شیرازی، ۳۶۹ـ۳۷۱). روزبهان بقلی او را در شمار کسانی که کراماتی داشته‌اند، آورده است (*مشرب الارواح*، ۳۱۶؛ نیز نک: انصاری، ۴۱۳).

اقوال ابوالحسین نمودار آراءِ عرفانی اوست که در بیشتر منابع معتبر یاد شده است. از سخنان وی چنین استنباط می‌شود که اساس طریقت وی بر پایهٔ زهد و تقوا بوده است، زهدی که با معرفت و حسن سلوک با خلق خدا همراه باشد (نک: سلمی، ۴۱۵ـ۴۱۶). وی صفای عبادات و معاملات را وابسته به‌صفای معرفت در چهار چیز می‌داند:

معرفت خداوند، معرفت نفس، معرفت موت و معرفت امور بعد از موت (نک: سراج، همانجا).

مآخذ: ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به‌کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *شد الازار فی حطّ الاوزار*، به‌کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ دیلمی، ابوالحسن، *سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی*، ترجمهٔ رکن الدین یحیی بن جنید، به‌کوشش ا. شیمل- طاری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به‌کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ همو، *مشرب الارواح*، به‌کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳ م؛ زرکوب شیرازی، احمد بن شهاب الدین، *شیرازنامه*، به‌کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سراج طوسی، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به‌کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ عیسی بن جنید شیرازی، *هزار مزار* (ترجمهٔ *شد الازار*)، به‌کوشش نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *شد الازار* (نک: هم‍ جنید شیرازی)؛ معصومعلی شاه، محمد معصوم شیرازی، *طرائق الحقائق*، به‌کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۹ ش.

غلامعلی آریا

آبوالْحُسَیْنِ خَیّاط، نک: خیاط.

آبوالْحُسَیْنِ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنِ عُمَرِ صُوفی، نک: عبدالرحمن صوفی.

آبوالْحُسَیْنِ کاتِب، احمد بن سعد، ادیب، شاعر و کاتب سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م. روایات مربوط به او، از حمزه سرچشمه گرفته، به یاقوت و از آنجا به منابع دیگر راه یافته است. بعید نیست که این حمزه، همان حمزهٔ اصفهانی (د ح ۳۵۰ - ۳۶۰ ق) باشد.

از روایت حمزه (یاقوت، ۳۸/۳)، درمی‌یابیم که ظاهراً خلیفه القاهر بالله او را بر امر خراج اصفهان گماشته بود و او در جمادی الاول ۳۲۱ وارد اصفهان شده، اما گویا در این نوبت به کار نپرداخته است. زیرا در همین روایت می‌خوانیم که دو سال بعد از جانب عمادالدولهٔ دیلمی که در آن هنگام فارس را از چنگ کارگزاران خلیفهٔ عباسی به درآورده بود (قس: *دانشنامه*)، به‌تنظیم امور وازجمله امر خراج اصفهان مشغول شد. سپس در ۳۲۴ ق، جمع‌آوری مالیات را به پسرش ابوالقاسم سعد بن احمد سپردند و خود او را نیز در شوال همان سال معزول ساختند (یاقوت، همانجا). پس از آن، دیگر خبری از او در دست نیست. روایت حمزه را منابع بعد، چون صفدی (۳۸۵/۶) و سیوطی (۳۰۸/۱)، شاید به سبب گنگی آغاز آن، مختصر کرده‌اند و یاقوت (۳۹/۳ - ۴۰) داستان مردی گول را که در زمان مأموریت او ادعای پیامبری می‌کرد، آورده است.

حمزه (یاقوت، ۳۹/۳) او و ابومسلم محمد را از مشاهیر شرق و غرب و از بزرگ‌ترین کاتبان رسائل خوانده و ۵ کتاب به ابوالحسین نسبت داده است: ۱. *الاختیار من الرسائل*، که به گفتهٔ یاقوت تا آن زمان همانندی نداشته است؛ ۲. *فِقَر البلغاء*، که نیز گزیدهٔ رسائل بوده است؛ ۳. *الحلی والثیاب*؛ ۴. *کتاب المنطق*؛ ۵. *کتاب الهجاء*. علاوه بر این، سزگین (GAS, II/633-634) اشاره می‌کند که رسائل احمد بن علّویهٔ اصفهانی را نیز او گرد آورده بوده است.

مجموعهٔ اشعاری که یاقوت از آثار او نقل کرده، ۴ قطعه است: یکی (در ۱۰ بیت) پاسخ به یک معماست، دیگری قطعه‌ای (در ۷ بیت) در مدح ابن عمید است، سوم قطعه‌ای (در ۵ بیت) خطاب به ابن لِرّه (نک: هـ د، بندار اصفهانی) است که غلامی سیاه را به پسری گرفته بود، و خلاصهٔ قطعه‌ای (در ۱۰ بیت) سخت‌متکلف دارد که ـــ به‌همین‌سبب ـــ در منابع دیگر نیز تکرار شده است. هریک از ابیات این قطعه، به بخشهایی تقسیم شده که اگر هر بخش را با بخشهای مشابه در ابیات دیگر، یکجا بخوانیم، شعری دیگر حاصل می‌شود.

حاجی خلیفه که آثار ابوالحسین را برشمرده (۱۲۸۰/۲، ۱۴۱۳، ۱۴۶۴، ۱۴۷۱)، تاریخ وفات او را درحدود ۳۵۰ ق دانسته است.

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف؛ دانشنامه؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS.

بخش ادبیات عرب

آبوالْحُسَیْنِ نوری، نک: نوری.

آبوالْحُسَیْنِ هارونی، نک: آملی.

آبوحَفْصِ بُنْجیرِ خُوزی، نک: آل بنجیر.

آبوحَفْصِ حَدّاد، عمرو بن سلمهٔ نیشابوری (د دههٔ ۷ سدهٔ ۳ ق)، از مشایخ بزرگ تصوف خراسان. برخی نام او را عمر و نام پدرش را سالم یا مسلم نیز آورده‌اند (سلمی، *طبقات*، ۱۰۵؛ خطیب، ۲۲۰/۲؛ انصاری، ۹۵؛ سمعانی، ۷۸/۴). زادگاه او قریهٔ کوردآباد، واقع بر دروازهٔ نیشابور به‌سوی بخارا بود (سلمی، همانجا؛ انصاری، ۹۶). دربارهٔ وجه تسمیهٔ او به‌حدّاد وچگونگی تغییر حال او گفته‌اند که شغل او آهنگری بود و روزی به‌هنگام غلبهٔ حال و یا بنا به‌قولی به‌منظور اظهار کرامت، دست بر کوره برده و آهنی گداخته بیرون آورده و آهن در دست او سرد گشته و پس از آنکه به‌خود آمده، دکان را به‌غارت داده و شغل خود را رها کرده است (سراج، ۳۲۸ - ۳۲۹؛ ابونعیم، ۲۳۰/۱۰؛ سمعانی، ۷۸/۴ - ۷۹؛ عطار، ۳۹۱).

او خواهرزادهٔ بشر حافی (سلمی، «جوامع آداب»، ۵) و از شاگردان عبدالله بن مهدی ابیوردی (باوردی) و چندی نیز از مصاحبان علی نصرآبادی بود. ابوعثمان حیری، محفوظ بن محمود، ابومحمد مرتعش و یوسف بن محمد زجاجی از مریدان و شاگردان او بودند. ابوعبدالله سجزی، شاه شجاع کرمانی، علی بن شعیب سقّا، عبدالله بن محمد خراز، ابوجعفر احمد بن حمدان، ابوعلی ثقفی و حمدون قصار نیز با او مصاحبت داشته‌اند (همو، *طبقات*، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۸۳، ۲۵۱، ۲۶۹، ۳۳۶، ۳۵۶، ۳۷۰؛ انصاری، ۱۰۲، ۱۰۴، ۲۳۹، ۳۳۰). او با جنید بغدادی نیز ملاقات داشته و دربارهٔ معنای جوانمردی میان آن دو گفت و گویی شده و تعریف او از جوانمردی تحسین جنید را برانگیخته است (عطار، ۳۹۴).

در کتاب *الفهرست* از شخصی به‌نام ابوحفص حداد یاد شده است

که از معتزله بوده و کتابی با عنوان *الجاروف فی تکافوء الادلة* داشته است (ابن ندیم، ۲۱۶) و در برخی منابع دیگر نیز به‌این مطلب با دگرگونیهایی اشاراتی دیده می‌شود و نیز نسبت تشیع به‌او داده شده است (نک: خیاط، ۹۷، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۲) و در *الرجال* کشی (ص ۲۵۸) روایتی از قول یونس بن عبدالرحمن قمی از طریق او آمده است، ولی سید مرتضی این نسبت را مردود می‌شمارد (۸۹/۱). این شخص ظاهراً غیر از ابوحفص حداد، صوفی معروف است و در هیچ یک از کتب تذکره و طبقات صوفیه به‌معتزلی بودن او اشاره نکرده‌اند و کتاب *الجاروف* مذکور و هیچ کتاب دیگری را به‌او نسبت نداده‌اند و از اقوال منقول از او چیزی که دلالت بر معتزلی بودن وی کند، برنمی‌آید.

ابوحفص آن چنان در زهد و ورع معروف بود که برخی از نویسندگان از او به‌عنوان زاهد یاد کرده‌اند (نک: ابن جوزی، ۵۳/۵؛ ذهبی، ۵۱۰/۱۲؛ انصاری، ۹۵)، اما او خود سخت از شهرت بیزار بود، تا آنجا که با داشتن مشرب تصوف از پوشیدن لباس پشمین در ملأعام امتناع داشت و همچون اهل بازار قبا بر تن می‌کرد و چون به‌خانه می‌رفت، لباس پشمین می‌پوشید (سلمی، «رسالة الملامتیة»، ۱۰۸).

معمولاً او را در شمار نخستین صوفیان ملامتیّه قرار می‌دهند و برخی از اقوالی که از او نقل شده و نیز حکایاتی که به‌او نسبت داده‌اند، از گرایش او به‌این طریقه حکایت دارد (نک: عفیفی، ۱۵، جم). اما شیوهٔ او در این طریقه در عین اجتناب از هر کاری که بویی از ریا و رعونت در آن باشد، ترغیب مریدان به‌اعمال و مجاهدات بود که با روش زاهدانهٔ او در تصوف نیز سازگاری داشت. این شیوه به‌ظاهر مغایر با شیوهٔ برخی دیگر از شیوخ ملامتیه چون حمدون قصّار بود که به‌تحقیر اعمال و اظهار سیئات و اخفای حسنات توجه داشتند. اگرچه در حقیقت برای تربیت سالکان این دو شیوه مکمل یکدیگرند. شیوهٔ میانه و کامل را نزد ابوعثمان حیری که برگزیدهٔ مریدان ابوحفص بود، با وضوح بیشتری می‌توان مشاهده نمود (سلمی، همان، ۱۰۳).

او چنان بر لزوم رعایت آداب تکیه داشت که تصوّف را به مجموعه‌ای از آداب تعریف می‌کرد (هجویری، ۴۷). گفته‌اند که وقتی جنید (یا شبلی) به‌او اعتراض کرد که چرا تو اصحاب خویش را ادب پادشاهان آموخته‌ای؟ پاسخ داد که حسن ادب ظاهر، نشانهٔ ادب باطن است (مستملی، ۱۰۰/۱؛ عطار، ۳۹۵؛ کاشانی، ۲۰۴). او مانند اکثر مشایخ صوفیه سخت پای‌بند شریعت بود و معتقد بود که سالک همواره باید افعال و احوال خود را با کتاب و سنت بسنجد (ابونعیم، همانجا). هجویری او را در زمرهٔ مشایخی معرفی می‌کند که حضور را مقدم بر غیبت می‌دانستند (ص ۳۲۱).

سال‌وفات او به‌درستی معلوم‌نیست و سالهای۲۶۵، ۲۶۷ و ۲۷۰ ق را به‌عنوان تاریخ وفات او ذکر کرده‌اند (سلمی، *طبقات*، ۱۰۵ـ۱۰۶؛ سمعانی، ۷۹/۴). قبرش در نیشابور واقع در شارع ادک بوده و محفوظ ابن‌محمود نیز در کنار او دفن شده است. وصیت سلمی نیز این بود که در حال وفات سر من بر پای ابوحفص نهید (خلیفهٔ نیشابوری، ۱۵۳، ۱۵۷؛ سلمی، همانجا؛ عطار، ۴۰۰؛ سمعانی، همانجا).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابونعیم، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد بن محمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به‌کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ خیاط، عبدالرحیم بن محمد، *الانتصار*، به‌کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ سراج، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به‌کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلمی، محمد بن حسین، «جوامع آداب الصوفیة»، *مجموعهٔ آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، به‌کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، «رسالة الملامتیة»، *الملامتیة* (نک: هم، عفیفی)؛ همو، *طبقات الصوفیة*، به‌کوشش پدرسون، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به‌کوشش عبدالرحمن معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الشافی فی الامامة*، به‌کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب و فاضل میلانی، تهران، ۱۴۰۷ ق؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به‌کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ عفیفی، ابوالعلاء، *الملامتیة والصوفیة واهل الفترة*، قاهره، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵ م؛ کاشانی، محمود بن علی، *مصباح الهدایة*، به‌کوشش جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف*، به‌کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به‌کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۹۷۹ م.

حسین لاشیء

اَبو حَفْصِ سُغْدی، از شعرای اواخر سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ ق که سرودن نخستین شعر پارسی و اختراع ساز شهرود را به او نسبت داده‌اند و در بعضی از کتابهای لغت نیز از فرهنگی که به نام او بوده، لغاتی نقل شده است.

شمس قیس رازی نخستین کسی است که از وی به نام ابوحفص حکیم بن احوص سغدی یاد کرده و یک بیت از اشعار او را در کتاب خود آورده و گفته است که بعضی او را نخستین شاعر فارسی‌گو دانسته‌اند (ص ۲۰۱). این گفتهٔ شمس قیس را تذکره‌نویسان بعد از او تکرار کرده‌اند، اما می‌دانیم که پیش از این زمان، در عهد طاهریان و صفاریان کسان دیگری چون محمد بن وصیف، عباس مروزی، حنظلهٔ بادغیسی و فیروز مشرقی بوده‌اند که نمونه‌هایی از اشعارشان در تذکره‌ها و کتب تاریخ مندرج است (نک: صفا، ۱۶۵/۱ ـ ۱۸۲).

شمس قیس (همانجا) با استناد به قول ابونصر فارابی در کتاب *الموسیقی الکبیر* (ص ۱۱۶)، ابوحفص را موسیقی‌دان و مخترع‌ساز شاهرود (شهرود) معرفی کرده است. در نسخه‌های کتاب *الموسیقی الکبیر*، نام مخترع این ساز به صورتهای خلیص بن احوص و حلیم بن احوص آمده است (همانجا، نیز نک: حاشیه) که ظاهراً هر دو صورت تصحیف و تحریف حکیم بن احوص است. خوارزمی (ص ۲۲۶) و ابوالعباس لوکری (قریب، ۳۱) نیز به تبع وی از این شخص به همین نام یاد می‌کنند. با این احوال به خوبی روشن نیست که این شخص همان ابوحفص سغدی شاعر بوده باشد. فارابی نیز به شاعر بودن او اشاره‌ای ندارد. فارابی گوید که وی پس از تکمیل‌ساز «شاهرود» در

۳۰۶ ق / ۹۱۸ م، آن را به شهرهای دیگر برد و آواز آن در همه جا موافق طبع مردم آن روزگار قرار گرفت (ص ۱۱۶ ـ ۱۱۷). بر این اساس اگر بپذیریم که مخترع‌ساز شهرود همان ابوحفص سغدی شاعر باشد، زمان حیات او همان است که در آغاز این مقاله آمده است.

در سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م، برخی از فرهنگ‌نویسان معروف مانند جمال‌الدین انجو (ص ۵، ۹۳۹)، سروری (ص ۴۹، ۶۸، ۳۷۶، ۵۱۱، ۵۳۶، ۷۶۰) و تتوی (ص ۵۰۴، ۶۸۱، ۷۱۱) در تألیف آثار خود از لغت‌نامه‌ای منسوب به ابوحفص استفاده کرده و از آن با نامهای «فرهنگ ابوحفص»، «رسالهٔ ابوحفص» و «نسخهٔ ابوحفص» یاد کرده‌اند. از آنجا که شواهدی که این مؤلفان از لغت‌نامهٔ ابوحفص برای واژه‌ها نقل کرده‌اند، از اشعار شاعران سدهٔ ۴ و ۵ ق، چون ناصر خسرو و عنصری است، باید این ابوحفص را شخص دیگری و زمان او را بعد از سدهٔ ۵ ق دانست (نک‌: نفیسی، ۴۳ ـ ۴۴).

مآخذ: تتوی، عبدالرشید بن عبدالغفور، *فرهنگ رشیدی*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ جمال‌الدین انجو، حسین بن حسن، *فرهنگ جهانگیری*، به کوشش رحیم عفیفی، ۱۳۵۱ ش؛ خوارزمی، محمد ابراهیم، *مفاتیح العلوم*، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سروری، محمد قاسم، *مجمع الفرس*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فارابی، ابونصر، *الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ قریب، عبدالعظیم، «فیلسوف ادیب ابوالعباس لوکری»، *آموزش و پرورش*، تهران، ۱۳۱۹ ش، س ۱۰، شم ۸، ۹؛ نفیسی، سعید، «ابوحفص نخستین شاعر»، *پیام نو*، تهران، ۱۳۳۱ ش.

علی میرانصاری (بته‌کن)

اَبوحَفْصْ عُمَرِ بَلّوطی، عمربن عیسی بن شعیب اِقریطیشی[1] (د ح ۲۴۱ ق / ۸۵۵م)، معروف به غلیظ بطروجی، برخاسته از حَفص البلوط قرطبه، مؤسس دولت حفصیان در جزیرهٔ کرت (حک‌ ۲۱۳ ـ ۳۵۰ ق / ۸۲۸ ـ ۹۶۱م). ابوحفص از گروه عظیم آوارگانی بود که از سرکوب خونین قیام رمضان ۲۰۲ / مارس ۸۱۷ مردم ربض قرطبه به دست حکم بن هشام اموی جان به در برده بودند (ابن ابار، ۴۴/۱ ـ ۴۵؛ مقری، ۳۳۹/۱؛ قس‌: سمعانی، ۲۰۰/۱).

قیام ربضیان قرطبه از جهت نتایجی که به بار آورده (نک‌: ابن خلدون، ۴(۲)/۲۷۴؛ ابن اثیر، ۲۹۸/۶؛ ابن عذاری ۷۵/۲ ـ ۷۷)، رویداد مهمی است که منابع کهن کمتر بدان پرداخته‌اند. به عقیدهٔ بیضون این قیام نتیجهٔ غیرمستقیم تحول مذهبی عهد هشام اول در اندلس بود که براثر آن طبقه‌ای از فقهای مالکی پدید آمدند و قدرت بسیاری در سیاست روز یافتند (ص ۲۲۲؛ نیز نک‌: واسیلیف، I/50-52). برخورد زمانی آغاز شد که حکم بن هشام در آغاز حکومت (۱۹۰ ق / ۸۰۶م) در برابر روحانیانی قرار گرفت که در پی حفظ و استوار ساختن موقعیت و نفوذ خود بودند. این فقها که در رأس آنان بزرگانی چون طالوت و یحیی بن یحیی راوی موطأ مالک قرار داشتند (ابن خطیب، ۱۵؛ نیز نک‌: بیضون، ۲۲۵)، امیر را به سستی عقیده و اسراف و عشرت جویی متهم می‌ساختند و فقرا را برضد او می‌شوراندند (نعنعی، ۱۹۲ ـ ۱۹۳). به نوشتهٔ واسیلیف مردم دوبار بر ضد حکم به پا خاستند: نخست در ۱۹۰ ق / ۸۰۶م به سر کردگی یکی از درباریان و چند تن از فقها که در همان آغاز کار کشف و به شدت سرکوب و خنثی شد. بار دوم (۱۹۹ ق / ۸۱۴ ـ ۸۱۵م) آنگاه که یکی از سپاهیان امیر آهنگری از اهالی قرطبه را به قتل رسانید. شورشیان خشمگین برسپاه سلطان تاختند و آنان را عقب راندند و کاخ را به محاصره در آوردند (I/50-51؛ قس‌: بیضون، ۲۲۴). اما امیر نیروهای خارج از کاخ را سازمان داد و کانون اصلی شورش، یعنی ربض، را به آتش کشید. پس شورشیان ناگزیر از ترک محاصره شدند و حکم به کشتار آنان پرداخت. این قتل عام که چند روز به درازا کشید، با مهاجرت گروه بسیاری از ساکنان آنجا پایان گرفت. ابن خطیب شمار قربانیان را بیش از ۱۰٬۰۰۰ تن نوشته است (ص ۱۶). بدین ترتیب گروهی به طلیطله، گروهی به فاس در مغرب و گروهی دیگر که شمار آنان را بدون احتساب زنان و کودکان ۱۵٬۰۰۰ تن ذکر کرده‌اند، عازم اسکندریه شدند (بیضون، ۲۲۵ ـ ۲۲۶؛ واسیلیف EI², III/1082; 1/51).

ورود ربضیان آواره به اسکندریه مقارن با زمانی بود که بغداد در پی مرگ هارون (حک‌ ۱۷۰ ـ ۱۹۳ ق) و بر اثر کشمکش بر سر جانشینی خلیفه، دستخوش بی‌ثباتی و آشفتگی بود. این گروه پس از آنکه حوادث گوناگونی را پشت سر نهادند، در اسکندریه ابوحفص را به رهبری خویش برداشتند (نویری، ۳۸۴/۲۴؛ ابن خطیب، همانجا؛ ابن خلدون، ۳/۳) ۵۳۸ ـ ۵۳۹؛ قس‌: مقریزی، ۱۷۲/۱). در همین ایام (۲۰۵ ق/۸۲۰م) عبیدالله بن سری، والی مصر که سر از اطاعت حکومت بغداد پیچیده بود، ناگزیر با ابوحفص متحد شد. این اتحاد بیش از پیش به قدرت ابوحفص و یاران او افزود، اما مأمون پس از پیروزی بر برادرش، امین و سلطه یافتن بر بغداد به منظور سامان بخشیدن به اوضاع شام و مصر، فرمانروایی این نواحی را به عبدالله ابن‌طاهر تفویض کرد. عبدالله بعد از سرکوب نصربن شبث در شام، به مصر رفت و عبیدالله را تبعید کرد و شهر اسکندریه را به محاصره گرفت (همو، ۱۷۲/۱ ـ ۱۷۳؛ نیز نک‌: ابن کثیر، ۲۷۷/۱۰؛ کندی، ۱۸۰). ابوحفص که یارای مقابله در خود نمی‌دید، از عبدالله امان خواست. وی به شرط آنکه ابوحفص و یارانش اسکندریه را ترک کنند و به سرزمینی جز قلمرو مسلمانان روند و نیز هیچ‌یک از اهالی اسکندریه را در کشتیهای خود نپذیرند، با تقاضای او موافقت کرد (طبری، ۵۷۷/۸، ۶۱۳؛ ابن خلدون، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۹۲/۲؛ قس‌: مقریزی، همانجا). بدین ترتیب بار دیگر آوارگی ابوحفص و یارانش آغاز شد، ولی اینان این بار موفق به تسخیر جزیرهٔ اقریطیش (کرت) گردیدند. منابع تاریخی این پیروزی را به اختلاف در ۲۱۰، ۲۱۲ و ۲۱۳ ق ذکر کرده‌اند (حیدر اوغلو، EI², I/121;2؛ قس‌: ضبی، ۳۹۴). این پیروزی در حالی انجام گرفت که خلفای دمشق و بغداد سه بار در

1. Ikritish

اوج اقتدار خود برای تسخیر این جزیره نیرو فرستاده و ناکام مانده بودند (بلاذری، ۲۳۷ ـ ۲۳۸؛ EI^2, III/1082؛ قس: حیدراوغلو، 2,3). واسیلیف براساس منابع یونانی می‌گوید: یکی از دلایل تسخیر کرت به وسیلهٔ ابوحفص گرفتاری امپراتوری بیزانس در سرکوب شورش توماس بود که امپراتور ناگزیر شده بود همهٔ نیروهای خود را به قسطنطنیه فرا خواند و جزیرهٔ کرت را بی‌دفاع بگذارد. افزون براین مردم کرت به امید رهایی از آزارهای مذهبی و ستم حکومت بیزانس در صدد دفاع برنیامدند (I/54-55).

ابوحفص پس از استقرار در جزیره با عقب راندن گام به گام بومیان، شهرهای کرت را یکی بعد از دیگری تسخیر کرد و فرمان داد که حتی یک تن از بومیان هم در جزیره باقی نماند (بلاذری، ۲۳۸؛ یاقوت، ۳۳۷/۱؛ قس: واسیلیف، I/56-57، که می‌نویسد: ابوحفص تنها در یک شهر به بومیان اجازه داد که برمذهب خود باقی بمانند). سپس وی قلعهٔ نظامی مستحکمی که با خندق عمیقی احاطه می‌شد، بنا کرد و آن را پایتخت خود ساخت. جایی که بعدها به الخندق[1] شهرت یافت و سپس نام خود را به کل جزیره داد (همو، I/56). تسخیر جزیرهٔ کرت خشم تئوفیلوس امپراتور بیزانس را برانگیخت و در ۲۱۴ ق / ۸۲۹ م حملهٔ خود را برای بازپس گرفتن جزیره آغاز کرد، اما کاری از پیش نبرد. آنگاه امپراتور نامه‌ای به عبدالرحمن دوم (فرزند و جانشین حکم ابن‌هشام) نوشت و با این دستاویز که ابوحفص حامی عباسیان است، از او یاری خواست (لوی پرووانسال، I/251; EI^2,III/1083). این روایت که منابع متعددی به آن اشاره کرده‌اند، روشنگر قدرت حفصیان و موقعیت آنان نزد حکومتهای اسلامی در آن عهد است.

۱۰ تن از خاندان ابوحفص تا ۳۵۰ ق / ۹۶۱م برجزیرهٔ کرت حکومت کردند (همان، III/1085؛ قس: زامباور، ۱۰۹).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *تاریخ اسبانیة الاسلامیة*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عذاری، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولان و پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمدرضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ بیضون، ابراهیم، *الدولة العربیة فی اسبانیة*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ زامباور، *معجم الانساب والاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمرباروحی، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ طبری، *تاریخ*؛ کندی، محمدبن یوسف، *کتاب الولاة و کتاب القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ نعنعی، عبدالمجید، *تاریخ الدولة الامویّة فی اندلس*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI^2; Hidiroglou, Paul, *Das religiöse Leben auf Kreta, nach Ewlijā Čelebi, Leiden*, 1969; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950; Vasiliev, A.A., *Byzance et les Arabes*, tr. H. Grégoire and M.Canard, Bruxelles, 1935.

احمد ترکلی بیدهندی

آبوحَفْص عُمَرِ هِنتاتی، نک: بنی حفص.

آبوالْحَکَم مَغْرِبی، عبیدالله بن مظفر بن عبدالله بن محمد باهلی (۴۸۶ـ۴ ذیقعدهٔ ۵۴۹ ق/ ۱۰۹۳ـ۱۰ ژانویهٔ ۱۱۵۵م)، پزشک، شاعر و موسیقی‌دان. وی در المریهٔ[2] اندلس دیده به جهان گشود (ابن نجار، ۱۴۸/۲؛ مقری، ۶۳۷/۲؛ فارمر، 223) و به همین جهت به مغربی شهرت یافت، امّا ابن خلکان اصل او را از المریه و زادگاهش رایمن دانسته است (ابن خلکان، ۱۲۳/۳، ۱۲۵). اگر چه ابوالحکم در تمام رشته‌های علمی روزگار خود دست داشت، ولی تبحر و تخصص او در شعر و پزشکی بود (الگود، 174). در موسیقی عملی و نظری نیز اطلاعاتی داشت و از استعداد بسیاری در این زمینه برخوردار بود و از آلات موسیقی به نواختن عود می‌پرداخت (ابن ابی اصیبعه، ۱۴۴/۲؛ فارمر، 182). وی شاعری شوخ‌طبع و هزل‌گو بود و در این کار افراط می‌کرد (ابن خلکان، ۱۲۳/۳، ۱۲۴)، چنانکه دوستان و شاعران زمان خود را به هجو می‌آزرد و قبل از فوتشان، کتیبه‌هایی با عباراتی زشت به عنوان نوشتهٔ سنگ قبر آنان می‌ساخت (الگود، همانجا). در ۵۱۶ ق/ ۱۱۲۲م و نیز در ۵۱۸ ق به حج رفت، سپس به دمشق و از آنجا به صعید مصر و اسکندریه سفر کرد (ابن نجار، همانجا؛ مقری، ۶۳۸/۲). آنگاه به بغداد رفت و در مدرسه‌ای که خود در آنجا تأسیس کرد، به تعلیم کودکان پرداخت (ابن خلکان، ۱۲۳/۳؛ فارمر، ۴۰۵). ابوالحکم مدتی در بغداد ناشناخته ماند، تا اینکه ملاقات تصادفی یکی از امرای دولت با او و آگاهی از مراتب علمی وی باعث اشتهار او گردید. آنگاه به مجلس عزیز ابونصر احمدبن حامدبن محمد اصفهانی راه یافت و به پایمردی او در بیمارستان سیار سپاه سلطان محمود بن ملکشاه سلجوقی که ۴۰ شتر وسایل آن را حمل می‌کرد، به کار مشغول شد (ابن نجار، همانجا؛ قفطی، ۴۰۴، ۴۰۵).

ابوالحکم به شرابخواری، هزل و لهو و لعب علاقهٔ بسیار داشت (ابن ابی اصیبعه، همانجا) و شاید به همین سبب بود که مقام و منزلت خود را در بغداد از دست داد و به دمشق رفت و در آنجا ریاست بیمارستانی را به عهده گرفت، اما همین کارها سبب شد که آنجا نیز به تدریج از سمتهای خود برکنار گردد،تا سرانجام به داروخانه‌داری تنزل مقام یافت (الگود، همانجا). وی در اواخر عمر عزلت گزید و در دکانی که در حبرون داشت، نشست و به تأمین معیشت از راه معالجهٔ بیماران و فروش دارو اکتفا کرد (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ خلیلی، ۲۳۴/۱). ابوالحکم سرانجام در دمشق درگذشت و در باب فرادیس به خاک سپرده شد (مقری، همانجا).

آثـار: وی دیوان شعری با عنوان *نهج‌الوضاعة لاولی الخلاعة* (همانجا؛ زرکلی، ۱۹۸/۴؛ کحاله، ۲۴۶/۶ـ۲۴۷) داشته که ظاهراً از میان رفته است. این دیوان که مطالب جدی و هزل‌آمیز در آن به هم آمیخته و سرشار از مطایبات ادبی و فکاهی بوده، به وسیلهٔ پسرش ابوالمجد محمد ملقب به افضل‌الدوله شرح شده بوده است (مقری،

1. Candie 2. Almeria

همانجا؛ نک‍: شکر، ۲۷۳/۳). اشعار او به صورت پراکنده در آثار برخی از نویسندگان بعدی نیز آمده است (مثلاً ابن ابی اصیبعه، ۱۴۴/۲-۱۵۵). ابن ابی اصیبعه (۱۴۹/۲-۱۵۱) قطعه شعری از وی با عنوان «معرّة البیت» نقل کرده که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ برلین، به شمارهٔ ۸۱۵۷(۳) موجود است (GAL, I/321). این قطعه شعر مقصوره‌ای است هزلیه، شبیه به مقصورهٔ ابن درید (خلیلی، ۲۳۳/۱؛ بغدادی، ۴۵۶/۱).

آثار دیگری نیز از وی یاد کرده‌اند که اینک هیچ کدام در دست نیست: ۱. *حافظ الصحة*، به نام عزالدین ابوحامد اصفهانی (بغدادی، همانجا)؛ ۲. رساله‌ای در امراض صدری (فیلسوف الدوله، ۱۱۲/۱)؛ ۳. رساله‌ای برای اطبای بیمارستان (*نامهٔ دانشوران*، ۲۸/۵)؛ ۴. شرح *حقیقة البرء* جالینوس (فیلسوف‌الدوله، همانجا)؛ ۵. مرثیه‌ای دربارهٔ عمادالدین زنگی بن آقسنقر اتابک که در آن مطالب جدّ و هزل به هم آمیخته است (ابن خلکان، ۱۲۵/۳).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن نجار، محمدبن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر نوح، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ بغدادی، *هدیه*؛ خلیلی، محمد، *معجم ادباء الاطباء*، نجف، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شکر، شاکر هادی، *الحیوان فی الادب العربی*، بیروت، مکتبة النهضة العربیة؛ فارمر، هنری جورج، *تاریخ موسیقی خاور زمین*، ترجمهٔ بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، دارالفکر؛ نیز:

Elgood, Cyril, A *Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, London, 1979; Farmer, H.G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; GAL.

ابوالحسن دیانت

آبوحُلَیْقه، رشیدالدین ابوالوحش بن ابی الخیر فارس بن ابی سلیمان داوود (۵۹۱- زنده در ۶۵۸ ق/ ۱۱۹۵-۱۲۶۰م)، حکیم وطبیب مصری. او در خاندانی مشهور که ابن ابی اصیبعه (۱۲۱/۲، ۱۲۳، ۱۳۰-۱۳۲) شرح احوال چند تن از پزشکان برجستهٔ آن را آورده است، به دنیا آمد. نیای او ابوسلیمان داوود پزشکی چیره‌دست و از مقربان صلاح الدین ایوبی بود و به روایت خود ابوحلیقه، روزی که بیت‌المقدس فتح شد،خانهٔ او به دستور صلاح‌الدین پناهگاه همگان بود (همو، ۱۲۲/۲). گرچه خاندان او به دلیل شهرت حکیم ابوشاکربن ابی سلیمان، در مصر و شام، به بنی شاکر مشهور بوده (همو، ۱۲۸/۲)، اما شهرت او به ابوحلیقه که الملک الکامل ایوبی او را بدان نامید (همو، ۱۲۵/۲)، به سبب حلقهٔ نقرهٔ کوچکی (حُلَیقه، مصغّر «حلقه») بوده‌است که گویا پدرش که فرزندانش در خردی می‌مردند، هنگام ولادت در گوش او کرده بوده است تا اگر زنده بماند، آن را صدقه دهد (همو، ۱۲۹/۲). ابو حلیقه در قلعهٔ جَعْبَر (بر کنارهٔ فرات بین بالس و رَقّه) زاده شد. پس از آن همراه خانواده‌اش به رُها (اورفا) رفت و ۷ یا ۸ سال آنجا ماند و پرورش یافت. پدرش فارس ابوالخیر که برخلاف برادران مردی سپاهی بود،گویا میل داشت که ابوحلیقه نیز شغل پدر را انتخاب کند و از این رو او را لباس سپاهیگری می‌پوشانید، اما به توصیهٔ الملک العادل، او را برای فرا گرفتن طب به دمشق نزد برادر خود حکیم مهذب الدین ابوسعید فرستاد (همو، ۱۲۳/۲، ۱۲۴). ابوحلیقه یک سال در دمشق ماند و *الفصول* بقراط و *تقدمة المعرفة* را خواند. سپس در ۵۹۹ ق/ ۱۲۰۳م به قاهره رفت و همانجا اقامت گزید. اگرچه ابن ابی اصیبعه از ادامهٔ تحصیلات و استادان او در مصر یاد نکرده است، ولی به نظر می‌رسد که پس از اتمام تحصیلات بود که در آنجا به خدمت الملک الکامل درآمد. وی پس از مرگ سلطان به ملک الصالح نجم‌الدین و بعد از او به الملک المعظم تورانشاه ایوبی پیوست و بعد از قتل تورانشاه در ۲۷ محرم ۶۴۸ / اول مهٔ ۱۲۵۰ مدتی در خدمت ترکان بود که بر قلمرو ایوبیان مسلّط شده بودند. آنگاه به خدمت الملک الظاهر بیبرس (حک‍ ۶۵۸-۶۷۶ ق) در آمد (همانجا). از اینجا می‌توان دانست که او لااقل تا ۶۵۸ ق یعنی آغاز حکومت بیبرس زنده بوده است. اما از آنجا که ابن ابی اصیبعه مورخ معاصر و نزدیک به ابوحلیقه از تاریخ مرگ او ذکری نکرده، می‌توان احتمال داد که او تا ۶۶۷ ق/ ۱۲۶۹م که نامهٔ پسرش محمد به دست ابن ابی اصیبعه رسید (همو، ۱۳۰/۲)، زنده بوده است و گرنه ابن ابی اصیبعه که همواره به مطالب کتاب خویش می‌افزوده (نک‍: ه‍ د، ۶۲۷/۲)، تاریخ مرگ ابوحلیقه را ذکر می‌کرد. گفتنی است که ابوحلیقه نزد مهذب الدین عبدالرحیم بن علی دخوار، استاد ابن ابی اصیبعه نیز تحصیل علم کرده (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۳/۲)، اما زمان و کیفیت آن معلوم نیست.

آثار: از تألیفات ابوحلیقه که ابن ابی اصیبعه (۱۳۰/۲) آنها را یاد کرده: *مقالة فی ضرورة الموت*، *مقالة فی حفظ الصحة*، *مقالة فی ان الملاذ الروحانیة الذّ من الملاذ الجسمانیة* و کتاب *المختار فی الالف عقار* در ادویهٔ مفرده و کتاب *فی الأمراض واسبابها و علاماتها ومداواتها* می‌باشد که اثری از آنها بر جای نمانده است. اما به گفتهٔ لینگز (I/47) رساله‌ای موسوم به *مقال فی الایارجات* (داروهای مسهل) نیز تألیف کرده که به کوشش پل اسبات و کریستو آویرینوس[1]، همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن، در جلد ۱۰ «متون عربی و مطالعات اسلامی[2]»، در قاهره، (۱۹۵۳م) به چاپ رسیده است. اولمان (ص 126) نیز اثری به نام کتاب *مختصر فی مرض المالیخولیا* به ابوحلیقه نسبت داده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آرگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲م؛ نیز:

Lings, Martin and Yasin Hamid Safadi, *Third Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Library*, London, 1977; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden/ Köln, 1970.

محمدهادی مؤذن جامی

آبوحَمْزهٔ بَغْدادی، محمدبن ابراهیم بزاز (د ۲۶۹ یا ۲۸۹ ق / ۸۸۲ یا ۹۰۲م)، از مشایخ صوفیه. ابوحمزه را از اولاد (سلمی، ۲۹۴؛

1. Christo D. Avierinos
2. *Textes arabes et études islamiques.*

انصاری، ۱۲۷) یا از موالی (ابونعیم، ۳۲۰/۱۰؛ خطیب، ۳۹۰/۱؛ ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۶۸/۵) عیسی‌بن ابان دانسته‌اند.

از دوران جوانی او اطلاعی در دست نیست، به نظر می‌رسد که نخستین دورهٔ تحصیلات او در بغداد بوده است. وی در تفسیر و فقه و حدیث تبحر داشت و جمعی از بزرگان بغداد چون محمدبن سلام جمحی، خیر نسّاج و ابوبکر کتانی از او روایت کرده‌اند (قشیری، ۲۶؛ انصاری، ۱۲۶؛ عطار، ۷۲۳). ابوحمزه در علم قرائت به خصوص قرائت ابوعمرو دست داشت (سلمی، خطیب، همانجاها) و در مجلس احمدبن حنبل حاضر می‌شد و احمد در مسائل مختلف از او نظر می‌خواست (سلمی، ابونعیم، خطیب، همانجاها؛ عین‌القضاة، ۲۱؛ قس: ابن ابی‌یعلی، ۲۶۸/۱، که سبب این نظرخواهی را اصلاح نظریات ابوحمزه می‌داند).

گفته‌اند که احمدبن‌حنبل ابتدا صوفیان را به‌دیدهٔ انکار می‌نگریست، اما پس از مجالست با ابوحمزه، فرزند خود را به صحبت با ایشان ترغیب کرد (نبهانی، ۴۴۹/۱). وی با سَریّ سَقَطی و مشایخ دیگری که در بغداد بودند، صحبت داشت و با جمعی از بزرگان صوفیه چون بشر حافی، خیرنساج، ابوعلی رودباری، ابونصر تمّار و ابوالحسین نوری دیدار کرد و از صحبت آنان بهره گرفت (سراج، ۱۸۳، ۲۶۲؛ سلمی، ۲۹۴، ۳۲۴؛ ابونعیم، همانجا؛ هجویری، ۱۹۴؛ ابن ابی‌یعلی، همانجا). ابوحمزه یک چند در بغداد در مسجدهای رصافه و مدینهٔ همان شهر به وعظ پرداخت (سلمی، ۲۹۴؛ خطیب، همانجا) و جمع کثیری از بغدادیان چون جنید و خیرنساج از صحبت وی فایده بردند (همو، ۳۹۰/۱، ۳۹۳؛ هجویری، عین‌القضاة، همانجاها؛ انصاری، ۱۲۷؛ ابن‌ملقن، ۱۵۰).

او سفرهای متعددی به بصره و مکه داشت و در بسیاری از سفرهای خود با ابوتراب نخشبی همراه بود (سلمی، انصاری، همانجاها؛ خطیب، ۳۹۰/۱). وی هرگاه از سفری به بغداد باز می‌گشت، جمع کثیری مشتاقانه به استقبالش می‌شتافتند (سلمی، همانجا؛ خطیب، ۳۹۲/۱، ۳۹۳؛ ابن‌عساکر، ۷۸۳/۱۴). آنچه دربارهٔ ملاقات او با جوانی در بیت‌المقدس نقل کرده‌اند (نک: ابن‌جوزی، *تلبیس*، ۲۷۰ ـ ۲۷۱)، ظاهراً مربوط به ابوحمزهٔ دمشقی است.

در تصوف به روش حسن مسوحی گرایش داشت که از استادان او بود (سلمی، همانجا؛ انصاری، ۱۲۷، ۲۱۵). گفته‌اند که وی نخستین کسی بود که در بغداد از تصوف و از قرب، انس، شوق و محبت سخن راند و پیش از او کسی آشکارا از این معانی سخن نگفته بود (خطیب، ۳۹۳/۱؛ عین‌القضاة، همانجا؛ ابن‌ملقن، ۱۵۱). عرفان ابوحمزه بر زهد مبتنی بود، لذا موضوعاتی چون صبر، فقر، قناعت، ترک دنیا و توکل در میان نظریات و اقوال وی جایگاه ویژه‌ای دارد (سلمی، ۲۹۶ ـ ۲۹۷؛ ابونعیم، ۳۲۰/۱۰ ـ ۳۲۲؛ خطیب، ۳۹۱/۱؛ عطار، ۷۲۵؛ ابن‌ملقن، ۱۵۱ ـ ۱۵۴). مسألهٔ قرب از نکات بارز تعلیمات اوست (نک: سراج، ۵۷؛ قشیری، ۴۶؛ انصاری، ۱۳۰). اساس تعالیم وی بر تطبیق با شریعت قرار داشت (نک: سلمی، قشیری، همانجاها) و ایمان را در قول و تصدیق و عمل می‌دانست (هجویری، ۳۶۸). انصاری او را در طریقت، نزدیک به بشر حافی می‌شمارد (ص ۱۲۷).

در بعضی از منابع در ضمن داستانهایی که دربارهٔ او نقل شده است، نسبت حلولی به او داده‌اند (ابونعیم، ۳۲۱/۱۰؛ هجویری، ۲۲۶ ـ ۲۲۷؛ عین‌القضاة، همانجا؛ عطار، ۷۲۳ ـ ۷۲۴)، ولی در عین حال از کرامات او نیز سخن گفته‌اند (سراج، ۳۲۵؛ ابونعیم، ۳۲۰/۱۰ ـ ۳۲۱؛ خطیب، ۳۹۱/۱ ـ ۳۹۳). گویا کلامش گاهی رنگ شطح می‌گرفته است (نک: ذهبی، ۱۶۶/۱۳) و حتی گاهی ادعا می‌کرد که رو در روی با حضرت حق‌تعالی دیدار داشته است (عطار، ۷۲۴). ذهبی شطحیات او را دارای تأویل می‌داند (ذهبی، همانجا؛ نیز نک: عطار، همانجا). از زندگانی خصوصی او اطلاعی در دست نیست. ظاهراً در بعضی غزوات شرکت می‌کرده است (خطیب، ۳۹۰/۱ ـ ۳۹۱؛ ذهبی، همانجا).

گرچه ابن‌ندیم کتابی را با عنوان *المنتمین من السیاح والعباد والمتصوفین* به روایت شخصی از صوفیه به نام ابوالحسن احمدبن محمد دینوری به وی نسبت می‌دهد (ص ۲۳۷)، اما آنچه اکنون از وی باقی مانده، تنها عباراتی است در موضوعات عرفانی که ضمن شرح حیات وی، در کتب طبقات به طور پراکنده آمده است. در بسیاری از روایات میان ابوحمزهٔ بغدادی و دیگر صوفی معاصرش یعنی ابوحمزهٔ خراسانی خلط شده است. مثلاً داستان افتادن در چاه و یا توکل و صبر کردن در سختی و رهایی به توسط حیوانی درنده (نک: ابونعیم، همانجا؛ خطیب، ۳۹۱/۱ ـ ۳۹۲؛ ابن ابی‌یعلی، ۲۶۸/۱ ـ ۲۶۹)، به هر دو آنها نسبت داده شده است (قس: ه د، ابوحمزهٔ خراسانی).

در تاریخ وفات ابوحمزه اختلاف است. پاره‌ای از منابع به نقل از سلمی (ص ۲۹۴) وفات او را در ۲۸۹ ق می‌دانند (قشیری، ۲۶؛ انصاری، همانجا؛ ابن ملقن، ۱۵۱)، اما اکثر مآخذ به استناد روایت ابوسعید زیادی، وفات او را در ۲۶۹ ق گفته‌اند (نک: خطیب، ۳۹۳/۱ ـ ۳۹۴؛ ابن ابی‌یعلی، ۲۶۹/۱؛ ابن‌عساکر، ۷۸۵/۱۴؛ ماسینیون، I/110). در منابعی که هر دو قول ذکر شده، نیز بر ۲۶۹ ق تأکید شده است (خطیب، همانجا؛ ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۶۹/۵؛ ذهبی، ۱۶۸/۱۳، به نقل از ابن اعرابی). در سال وفات وی گاه به سنواتی چون ۲۰۹ ق (فصیح خوافی، ۲۸۱) و ۲۸۷ ق (حمدالله مستوفی، ۶۴۵) نیز بر می‌خوریم که تصحیف و تحریف ارقام به نظر می‌رسد. در سبب مرگ وی حکایت کرده‌اند که روزی به هنگام وعظ، ناگهان حالتی بر وی عارض شد و بیهوش گردید و از کرسی بیفتاد و در جمعهٔ بعد، از دنیا برفت. در تشییع جنازهٔ وی جمع کثیری از اهل علم و زهد شرکت داشتند و بدن او را جمعی از بنی‌هاشم غسل دادند. جنید برای نماز حاضر گردید، اما پسرش بر او نماز گزارد و او را در باب الکوفه به خاک سپردند (خطیب، ۳۹۳/۱؛ ذهبی، همانجا، به نقل از ابن‌اعرابی؛ سلمی، همانجا؛ قشیری، ۶۳).

مآخذ: ابن ابی‌یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌جوزی،

عبدالرحمن‌بن علی، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابونعیم، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ق؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ سراج طوسی، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رنالد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمدبن حسین، *طبقات الصوفیة*، لیدن ۱۹۶۰م؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ عین القضاة همدانی، *شکوی الغریب*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ فصیح خوافی، احمدبن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ ش؛ قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ نبهانی، یوسف‌بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م؛ هجویری، علی‌بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نیز:

Massignon, Louis, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975.

مریم صادقی

اَبوحَمْزهٔ ثُمالی، نک: آل ابی صفیه.

اَبوحَمْزهٔ خارجی، مختاربن عوف اَزدی (مق ۱۳۰ ق / ۷۴۸م)، از سرکردگان نظامی خوارج اباضیه که یک چند مکه و مدینه را تصرف کرد. ابوحمزه در بصره در خاندان بنوسلیمه، یکی از شاخه‌های طایفهٔ ازد زاده شد و از همین رو وی را سُلَیمی یا سلیمی (بنا به اختلاف در ضبط نام نیای این خاندان، سلیمة بن مالک) خوانده‌اند (کلبی، ۴۸۸/۲؛ طبری، ۳۴۸/۷؛ ازدی، ۱۱۱؛ ابن اثیر، ۱۳۴/۲). بنوسلیمه از خاندانهای معتبر بصره بود و محله و مسجدی به نام سلیمة بن مالک در آن شهر وجود داشت (ازدی، ۷۸).

بصره، از آغاز پیدایش خوارج، عرصهٔ فعالیت فرق مختلف خارجی به ویژه اباضیه بود و تا اواخر سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸ م اباضیان مناطق مختلف به رهبران خود در آن شهر چشم داشتند (EI²؛ نک: هـ د، اباضیه). گر چه زمان پیوستن ابوحمزه به اباضیه معلوم نیست، ولی شواهدی حاکی از آن است که گروهی از ازدیان که نام شماری از آنان در دست است، در این روزگار اباضی بودند و سپس به یاری ابوحمزه برخاستند (ازدی، ۷۷ ـ ۷۸). از سخنان ابوحمزه چنین برمی‌آید که وی در دوران هشام‌بن‌عبدالملک (حک ۱۰۵ـ۱۲۵ق) از خوارج بود (طبری، ۳۹۵/۷؛ ابوالفرج، ۱۰۳/۲۰ـ۱۰۴) و از ابوعبیده مسلم‌بن ابی‌کریمهٔ اباضی پیروی می‌کرد (درجینی، ۲۴۵/۲ ـ ۲۴۶).

فعالیت ضداموی ابوحمزه به دوران خلیفه مروان بن محمد (حک ۱۲۷ ـ ۱۳۲ ق) باز می‌گردد که سیاست مسالمت آمیز ابوعبیده برای جلب موافقت امویان با اباضیه، به تدریج جای خود را به اتخاذ نظریهٔ قیام علنی برضد آنان می‌داد (EI²). به گزارش هارون بن موسی فروی، از راویان مدینه (سمعانی، ۳۷۵/۴؛ ابن حجر، *تهذیب*، ۱۳/۱۱)، ابوحمزه هر سال به موسم حج در مکه حاضر می‌شد و با سخنانش مردم را برضد مروان برمی‌انگیخت. در همانجا بود که در ۱۲۸ ق با ابویحیی عبدالله بن یحیی، ملقب به طالب الحق، از اباضیان حضرموت آشنا شد و به دعوت او به حضر موت رفت و در آنجا با او به خلافت بیعت کرد (طبری، ۳۴۸/۸؛ ازدی، ۷۷؛ ابوالفرج، ۹۸/۲۰ ـ ۹۹). البته فعالیت ضد اموی او در این دوره منحصر به مکه نبود. به گفتهٔ راوی مدنی، محمدبن حسن بن زباله (ابن حجر، *لسان*، ۳۵۵/۷)، یک بار در معدن بنی سلیم، در مسیر مدینه به نجد (یاقوت، ۵۷۲/۴) به سبب اینگونه تحریکات متحمل تازیانه شد (طبری، همانجا؛ ابوالفرج، ۹۹/۲۰).

افزون براین، روایاتی دیگر دربارهٔ فعالیت او در دست است که در بصره و از راویان متفاوت نقل شده است. به گفتهٔ مداینی، وقتی عبدالله بن یحیی براثر ستمگری عامل امویان در حضرموت در صدد قیام برآمد، با ابوعبیده مسلم بن ابی کریمه و دیگر رهبران اباضیه در بصره مکاتبه کرد. ابوعبیده او را به قیام تشویق کرد و کسانی چون ابوحمزه و بلج بن عقبهٔ ازدی و عده‌ای دیگر از اباضیان را برای یاری او از بصره به حضر موت فرستاد (بلاذری، ۳۷۳/۲؛ ابوالفرج، ۹۷/۲۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۰۶/۵ـ۱۰۷). نظر به تألیفات مستقل مداینی در باب خوارج (ابن ندیم، ۱۱۵) و توافق منابع اباضیه با سخنان او (شماخی، ۹۱/۱)، روایت اخیر حائز اهمیت بسیار است. با توجه به تفاوت روایات بصری و مکی چنین می‌نماید که ابوحمزه پس از ملاقات با عبدالله بن یحیی، از مکه به بصره بازگشت و احتمالاً در آنجا زمینهٔ موافقت با قیام را فراهم آورد.

عبدالله بن یحیی با قیامی که به مدد اباضیان بصره برپا کرد، برحضرموت و سپس صنعا استیلا یافت. آنگاه سپاهی به سرکردگی ابوحمزه، به فتح مکه فرستاد. در میان روایات مربوط به عدهٔ لشکریان ابوحمزه، سخنان خلیفة بن خیاط (۵۸۳/۲؛ نیز نک: ذهبی، ۲۴) که آنان را ۱۰٬۰۰۰ تن دانسته و به احتمال بسیار، برگرفته از روات مکی، از جمله زنجی بن خالد است (خلیفه، ۵۸۳/۲، ۵۸۵؛ دربارهٔ زنجی بن خالد، نک: ابن سعد، ۴۹۹/۵)، مبالغه آمیز به نظر می‌رسد. زیرا به روایت درجینی او با حدود ۶۰۰ تن عازم مکه شد (۲۶۵/۲) و ظاهراً در طول راه، از قبایل ساکن در مسیر، گروهی به او ملحق شدند و در ایام حج ۱۲۹ ق به همراه ۷۰۰ یا ۹۰۰ نفر به مکه رسید (طبری، ۳۷۴/۷ ـ ۳۷۵؛ ازدی، ۱۰۲؛ بلاذری، ۳۷۵/۲؛ ابوالفرج، ۹۹/۲۰). چنین می‌نماید که همزمان با تحولات حضرموت و صنعا، اباضیان مکه نیز اقدامات خود را تشدید کرده، در انتظار ورود قوای عبدالله بن یحیی به آن شهر بودند (درجینی، ۲۶۲/۲ ـ ۲۶۴؛ شماخی، ۹۲/۱).

پس از مذاکره میان عبدالواحد بن سلیمان، حاکم اموی مکه و مدینه و احتمالاً طائف (فاسی، ۱۷۶) و ابوحمزه، اقدامات نظامی طرفین به خاتمهٔ مراسم حج موکول شد. با پایان مناسک حج، عبدالواحد به مدینه گریخت و شهر به تصرف ابوحمزه در آمد (خلیفه، ۵۸۳/۲؛ طبری، بلاذری، همانجاها). در طی ۴۰ روزی که ابوحمزه در مکه مستقر بود (شماخی، همانجا)، حدود ۴۰۰ تن از قبیلهٔ خزاعه به او پیوستند

(درجینی، ۲۶۵/۲؛ قس: طبری، ۳۹۳/۷، ۳۹۵) و شهر طائف نیز بدون مقاومت تسلیم او شد (بلاذری، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۰۰/۲۰؛ *العیون*، ۱۶۷).

عبدالواحد در مدینه سپاهی از مردم عادی به فرماندهی عبدالعزیزبن عمر، از احفاد عثمان خلیفهٔ سوم، روانهٔ جنگ با اباضیان در مکه کرد. گویا بهره‌مند ساختن جنگجویان از اموال بیت المال در استقبال داوطلبان برای نبرد با اباضیه بی‌تأثیر نبوده است (ابن سلام، ۱۱۳؛ ازدی، ۱۰۳؛ ابوالفرج، همانجا). لشکر ۶٬۰۰۰ نفری مدینه در ناحیهٔ قُدید از قوای ابوحمزه به سختی شکست خورد و فرمانده آن با گروه کثیری از قریشیان مدینه کشته شد (۹ صفر ۱۳۰). در اواسط صفر که ابوحمزه وارد مدینه شد، عبدالواحد به شام گریخته بود (خلیفه، ۵۹۲/۲ ـ ۵۹۵؛ ابن سلام، همانجا؛ طبری، ۳۹۳/۷ ـ ۳۹۴). از روایت مداینی چنین برمی‌آید که ابوحمزه پس از گماردن بلج بن عقبه به حکومت مدینه و بیعت گرفتن از مردم، بی‌درنگ به مکه بازگشت (بلاذری، ۲۷۸/۲؛ ابوالفرج، ۱۰۲/۲۰؛ *العیون*، ۱۷۰).

تصرف مکه و مدینه توسط ابوحمزه، خلیفه را بر آن داشت تا سپاهی متشکل از ۴٬۰۰۰ تن به فرماندهی عبدالملک بن محمد بن عطیه از شام به مدینه گسیل دارد. روایتی حاکی از آن است که این لشکر مقدمهٔ سپاهی گران‌تر به سرکردگی ابن هبار قرشی بود (ازدی، ۱۱۰ ـ ۱۱۱). ابوحمزه نیز از مکه به مدینه رفت و سپس برای مقابله با آنان راه شام در پیش گرفت. مقدمهٔ سپاه او به فرماندهی بلج در وادی القری، غرب مدینه، متحمل شکست سختی شد و بلج به قتل رسید (جمادی‌اول ۱۳۰) و ابوحمزه و یارانش به سوی مدینه عقب نشستند (خلیفه، ۵۹۵/۲ ـ ۵۹۶؛ طبری، ۳۹۸/۷ ـ ۳۹۹؛ بلاذری، ۳۷۹/۲ ـ ۳۸۰).

منابع ما دربارهٔ رویدادهای مدینه در طی این مدت متفق القول نیستند. به گزارش دقیق مداینی، ابوحمزه پس از توقفی کوتاه در مدینه، به مکه رفت. در غیاب او شورشی به رهبری عمر بن عبدالرحمن بن اسید، با شرکت بازاریان، غلامان و غیرعربها در مدینه به وقوع پیوست که به قتل عامل ابوحمزه و یاران او و بیرون راندن اباضیان از شهر انجامید (همو، ۳۸۰/۲؛ ابوالفرج، ۱۰۹/۲۰؛ *العیون*، ۱۷۲ ـ ۱۷۳؛ ابن حزم، ۱۵۲). به گفتهٔ واقدی این شورش هنگامی که ابوحمزه در وادی القری به جنگ با شامیان اشتغال داشت، رخ داد و به وقت عقب‌نشینی ابوحمزه، مردم شهر با او نبرد کردند و مدینه به تصرف عبدالملک بن محمد درآمد (طبری، ۳۹۹/۷؛ قس: یعقوبی، ۳۴۰/۲).

ابوحمزه که گویا در مکه در انتظار وصول نیروی کمکی از جانب طالب الحق به سر می‌برد، از دوسوی مورد هجوم عبدالملک و ابن هبار قرشی سرداران سپاه شام قرار گرفت (ح رجب ۱۳۰) و در حالی که بیمار بود، به همراه همسرش که او نیز در جنگ فعالانه شرکت داشت، به قتل رسید و سپاهیانش کشته و اسیر شدند (ازدی، ۱۱۲؛ بلاذری، ۳۸۰/۲ ـ ۳۸۱؛ ابوالفرج، ۱۰۹/۲۰ ـ ۱۱۰). در همین سال طالب الحق هم در جنگ با عبدالملک کشته شد و به روایتی عبدالملک نیز در ۱۳۱ ق دچار انتقامجویی خوارج گشت و به قتل رسید (بلاذری، ۲۸۳/۲؛ *العیون*، ۱۷۸؛ درجینی، ۲۶۱/۲).

آگاهی ما از شیوهٔ حکومت ابوحمزه اندک است. در نبردها پای بند به اصول اباضیگری بود (طبری، ۳۷۵/۷، ۳۹۳؛ ابوالفرج، ۱۰۲/۲۰؛ قس: شماخی، ۹۱/۱) و رفتارش با مردم مدینه نیکو گزارش شده است (طبری، ۳۹۷/۷؛ ابوالفرج، ۱۰۵/۲۰). او از خطبای خوارج به شمار می‌رفت (جاحظ، ۹۹/۱؛ ابن عبدربه، ۵۴/۴) و راویان مکه و مدینه هر یک خطبه‌هایی از او نقل کرده‌اند و برآنند که این خطبه‌ها در شهر آنها ایراد شده است. با توجه به شباهتهایی که میان این خطبه‌هاست، به درستی نمی‌توان دریافت که آنها در کدام یک از دو شهر مکه و مدینه ایراد شده است (خطاب به اهل مکه: خلیفة بن‌خیاط، ۵۸۴/۲، ۵۸۵؛ جاحظ، همانجا؛ ازدی، ۱۰۳ ـ ۱۰۶؛ بلاذری، ۳۷۵/۲ ـ ۳۷۷؛ قس: خطاب به اهل مدینه: طبری، ۳۹۴/۷ ـ ۳۹۷؛ ابن عبدربه، ۱۴۴/۴ ـ ۱۴۷؛ ابوالفرج، ۱۰۵/۲۰ ـ ۱۰۶). با این وصف احتمال اینکه ابوحمزه در هر دو شهر مضمون واحدی را بیان کرده باشد، به کلی منتفی نیست. گذشته از ارزش ادبی، در این خطبه‌ها نه تنها نظرات ابوحمزه در باب خلفای راشدین، بنی امیه، شیعیان و حکومت دلخواه اباضیه را می‌توان یافت، بلکه بخشهایی از آن بر مسائل و حوادث دوران استیلایش بر مکه و مدینه نیز دلالت دارند، از آن جمله است اقدامات یاران ابوحمزه و ظاهراً تندروی اباضیان جوان که موجب خرده‌گیری مردم این شهرها شده بود (همانجاها).

چنین می‌نماید که سفر جنگی ابوحمزه به مکه، در اوضاع اقتصادی شهر، بیشتر و سریع‌تر از دیگر امور تأثیر گذاشت. به گفتهٔ کلبی ناامنی ناشی از این لشکرکشی موجب عدم تشکیل بازار سالانهٔ عکاظ شد که از پیش از اسلام برگذار می‌شد و از آن پس از میان رفت (ازرقی، ۱۹۰/۱). در مدینه نیز پیشه‌وران از جملهٔ کسانی بودند که بر عامل ابوحمزه شوریدند (ابوالفرج، ۱۰۹/۲۰؛ *العیون*، ۱۷۳).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن سلّام اباضی، *بدء الاسلام وشرایع الدین*، به کوشش ورنر شوارتس و سالم‌بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ازدی، یزید بن محمد، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ ازرقی، محمد بن عبدالله، *اخبار مکة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیه، شم ۵۹۸؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن السندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ درجینی، احمد بن سعید، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام* (حوادث و وفیات ۱۲۱ ـ ۱۴۰ ق)، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ ق /

۱۹۸۸ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ شماخی، احمد بن سعید، *کتاب السیر*، به کوشش احمد بن سعود السیابی، عمان، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون والحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱ م؛ فاسی، محمد بن احمد، *شفاء الغرام باخبار البلد الحرام* (در اخبار مکه)، به کوشش فردیناند ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۵۹ م؛ کلبی، هشام بن محمد، *نسب معد والیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز: EI².

محمدعلی کاظم بیکی

آبوحَمْزهٔ خُراسانی (د ۲۹۰ ق/ ۹۰۳ م)، از مشایخ صوفیهٔ خراسان. آنچه از زندگانی وی در دست است، اینکه او از محلهٔ مُلقاباد نیشابور برخاسته است (خلیفهٔ نیشابوری، ۱۵۸؛ سلمی، ۳۲۸؛ قشیری، ۲۷). و به گفتهٔ خواجه عبدالله انصاری (ص ۱۲۳) اصل او را از گوزگان نیز دانسته‌اند. وی در نیشابور پرورش یافته، در همان دیار به کمال رسیده و احتمالاً در همانجا نیز درگذشته است (خلیفهٔ نیشابوری، ۱۵۰؛ عطار، ۵۵۳).

وی در ورع و پارسایی سرآمد بود، تا آنجا که از خود وی حکایت کنند که سالهای متمادی تنها در میان گلیمی در احرام بوده و تنها سالی یک بار از احرام بیرون می‌آمده است (قشیری، همانجا؛ عطار، ۵۵۲؛ شعرانی، ۱۰۳/۱؛ مناوی، ۲۰۵/۱ ـ ۲۰۶). ابوحمزه از اقران جنید بود و با ابوتراب نخشبی و ابوسعید خرّاز مصاحبت داشت (سلمی، انصاری، قشیری، همانجاها؛ هجویری، ۱۸۴؛ عطار، ۵۵۱). اطلاعات اندکی که دربارهٔ او در دست است، به سبب معاصر بودنش با صوفی دیگری که با وی کنیهٔ مشترک داشته (نک: هـ د، ابوحمزهٔ بغدادی)، سخت مغشوش است (مانند داستان در چاه افتادن و یا همسفر بودن با ابوتراب نخشبی).

گرچه در برخی از منابع به مصاحبت وی با مشایخ بغداد تصریح شده است (سلمی، انصاری، همانجاها؛ جامی، ۷۰؛ ابن ملقن، ۱۵۵)، اما از آنجا که خطیب در *تاریخ بغداد* (جز در موردی که در ضمن شرح احوال ابوحمزهٔ بغدادی نامی از وی برده است، نک: ۳۹۲/۱) اشاراتی به احوال او ندارد، به نظر نمی‌رسد که مدت مدیدی در بغداد اقامت گزیده باشد (نیز نک: *ایرانیکا*).

وی صاحب وجد بود و سماع را جایز می‌شمرد (داراشکوه، ۷۲). در شدت وجد بدان حد بود که با شنیدن بیتی خویشتن‌داری از دست می‌داد و بیهوش می‌شد (ابن ملقن، ۱۵۶). وی معتقد بود که چون وجد غالب شود، از اظهار آن ممانعت نمی‌توان کرد (سلمی، ۳۳۰ ـ ۳۳۱؛ مناوی، ۲۰۵/۱). داستان در چاه افتادن ابوحمزه که در غالب کتابهای طبقات صوفیه نقل شده و به عنوان کرامتی از وی در میان مردم رواج یافته، حکایت از شدت توکل او دارد (مستملی، ۱۷۶۱/۴ ـ ۱۷۶۳؛ قشیری، ۸۷؛ هجویری، همانجا؛ انصاری، ۱۲۵؛ ابن جوزی، ۳۰۴؛ عطار، ۵۵۱ ـ ۵۵۲).

از ابوحمزه جز برخی عبارات حکمت‌آمیز و صوفیانه که در کتب طبقات پراکنده است، چیزی باقی نمانده است. مضمون اغلب اقوال او موضوعاتی چون فتوت، توکل، رضا، انس، غربت و عشق الهی است (نک: سلمی، ۳۲۸ ـ ۳۲۰؛ قشیری، همانجا؛ هجویری، ۱۸۴ ـ ۱۸۵؛ عطار، ۵۵۲ ـ ۵۵۳؛ ابن ملقن، ۱۵۵ ـ ۱۵۶؛ مناوی، ۲۰۵/۱ ـ ۲۰۶) که گاه بوی شطح نیز به خود می‌گیرد، چنانکه بهشت و آیهٔ کریمهٔ: «کُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنیئاً بِما أَسْلَفْتُمْ» (الحاقة / ۶۹ / ۲۴) را مکری بزرگ می‌داند که انسان را به اکل و شرب مشغول و مشعوف و از خدا باز می‌دارد (سلمی، ۳۲۹؛ ابن جوزی، ۳۳۳).

اگرچه، چنانکه گذشت، اقوال او در تذکره‌ها و طبقات صوفیه ضبط شده و مؤلفان احوال این طایفه نام وی را در زُمرهٔ مشایخ فتیان قرار داده‌اند، اما در کتابهای صوفیه حتی در موضوعاتی که محور اصلی گفته‌های اوست، استنادی به کلام او نشده است و تنها در موضوع توکل در اینگونه کتابها داستان در چاه افتادن او را نقل کرده‌اند که در بسیاری از منابع آن را به ابوحمزهٔ بغدادی نیز نسبت داده‌اند. سایر اخباری که دربارهٔ او آورده‌اند، از جمله دیدار با حارث محاسبی (ابن جوزی، ۱۶۹ ـ ۱۷۰؛ روزبهان، ۲۰۲؛ جامی، ۷۱)، پیام ابوالحسین نوری در قضیهٔ قرب و بعد (انصاری، ۱۵۹ ـ ۱۶۰)، ارتباط با احمد بن حنبل (شعرانی، همانجا؛ مناوی، ۲۰۵/۱) و بسیاری از روایات دیگری که دربارهٔ «ابوحمزهٔ صوفی» یا مطلق «ابوحمزه» نقل کرده‌اند (نک: سراج، ۵۷، ۱۸۳، جم؛ ابن جوزی، همانجا؛ روزبهان، ۲۵، ۳۱، جم؛ عطار، ۴۶۶، ۴۷۳)، متعلق به ابوحمزهٔ بغدادی است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ ق؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد بن محمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ داراشکوه، محمد، *سکینة الاولیاء*، به کوشش تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، تهران، مؤسسهٔ علمی؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ سراج، عبدالله بن علی، *اللمع*، به کوشش رنالد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسون، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ مستملی، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مناوی، عبدالرؤوف، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمود ربیع، قاهره، مطبعة الازهر؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۹۷۹ م؛ نیز: *Iranica*.

مریم صادقی

آبوحَمّوی اَوَّل، موسی بن عثمان، نک: بنی‌عبدالواد.

آبوحَمّوی دُوُّم، موسی بن یوسف، نک: بنی‌عبدالواد.

آبو حَنیفه، نعمان بن ثابت (۸۰ ـ ۱۵۰ ق/ ۶۹۹ ـ ۷۶۷ م)، فقیه و متکلم نامدار کوفه و پایه‌گذار مذهب حنفی از مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت. حنفیان او را «امام اعظم» و «سراج الائمه» لقب داده‌اند.

اتفاق منابع بر آن است که ابوحنیفه خود در خانواده‌ای مسلمان در

شهر کوفه نشأت یافته است، ولی دربارهٔ گرویدن پدرانش به اسلام، بین روایات، ناهمگونی دیده می‌شود. بر پایهٔ کهن‌ترین منابع شرح حال ابوحنیفه، خاندان او با طایفهٔ بنی تَیم‌الله بن ثعلبه از قبیلهٔ رَبیعه، یکی از شاخه‌های مهم قبیلهٔ بزرگ بکر بن وائل نسبت ولاء داشت (ابن سعد، ۲۵۶/۶؛ خلیفه، ۳۹۰/۱؛ بخاری، ۴(۲)/۸۱). در برخی از منابع به گونه‌ای روشن‌تر یاد شده که ثابت پدر ابوحنیفه، مملوک آزاد گشتهٔ مردی از خاندان بنی قُفْل از طایفهٔ مزبور بوده است (نک‌: طبری، «المنتخب»، ۶۵۳؛ ابن عبدالبر، ۱۲۲).

یکی از قدیم‌ترین و اساسی‌ترین منابع که می‌توان از آن دربارهٔ پیشینهٔ خاندان ابوحنیفه اطلاعات جالبی به‌دست آورد، روایتی از عمر بن حمّاد نوادهٔ ابوحنیفه است که رابطهٔ ولاء این خاندان با بنی قفل را تأیید می‌کند و از گفته‌های مبالغه‌آمیز نیز به دور است. متن مستند این روایت از سوی صیمری (ص ۱۵) و خطیب بغدادی (۳۲۴/۱۳) به گونه‌ای یکسان نقل گردیده است و بخشهایی از آن را ابونعیم فضل بن دُکَین و بعدها ابن ندیم بدون ذکری از مأخذ خود، نقل نموده‌اند (نک‌: همو، ۳۲۵/۱۳؛ ابن ندیم، ۲۵۵).

بر پایهٔ روایت عمر بن حماد، پدر بزرگ ابوحنیفه «زوطی» نام داشت. او از مردمان بلخ بود که احتمالاً در جریان فتح خراسان به اسارت در آمده، به عراق آورده شد. زوطی به آیین اسلام گرویده، آزادی خویش را بازیافت و فرزندش، ثابت زمانی به دنیا آمد که وی مسلمان بود. در برخی منابع متأخرتر نام و نسب ابوحنیفه به صورت «نعمان بن ثابت بن زوطا بن ماه» یاد شده است (نک‌: *العیون*، ۲۶۰؛ ابواسحاق شیرازی، ۸۷؛ ابن خلکان، ۴۰۵/۵). در کنار روایت عمر بن حماد، روایت دیگری منتسب به برادرش اسماعیل بن حماد وجود دارد که در آن نسب ابوحنیفه به صورت «نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان» آمده و ضمن تکیه بر پارسی بودن تبار وی، سوگند یاد شده که هیچ یک از پدران او هیچ‌گاه در قید بندگی نبوده‌اند. در این روایت نعمان بن مرزبان نیای ابوحنیفه همان کسی دانسته شده است که در جشن نوروز یا مهرگان به حضرت علی (ع) پالوده تقدیم داشت و آن حضرت ثابت و ذریهٔ او را به برکت دعا کرد. روایت منتسب به اسماعیل که آثار مبالغه ــ هم در نفی کلی رقیت و هم در تبرک یافتن این خاندان به دست حضرت علی (ع) ــ در آن آشکار است، از سوی صیمری (ص ۱۶) و به اقتباس از او، خطیب بغدادی (۳۲۶/۱۳) نقل گردیده و عجلی (د ۲۶۱ ق) در *تاریخ الثقات* (ص ۴۵۰) بخشی از آن را بدون استناد و به عنوان یک حکایت آورده است. بیشترین غلو دربارهٔ تبار ایرانی ابوحنیفه در نسب‌نامه‌ای به چشم می‌خورد که به خط ابواسحاق ابراهیم صریفینی یافت شده و در آن سلسله نسب او به صورت «نعمان بن ثابت بن کاووس بن هرمز...» آمده و تا پادشاهان اساطیری ایران ادامه یافته، سرانجام به آدم ابوالبشر ختم شده است (عبدالقادر قرشی، ۲۶/۱ ـ ۲۷؛ برای نسب نامه‌هایی مشابه، نک‌: حکیم سمرقندی، ۲۲؛ فصیح، ۲۱۹).

بجز آنچه یاد شد، شماری روایات نیز در دست است که اصل ابوحنیفه را به شهرهای نسا، ترمذ یا قریهٔ انبارِ خراسان بازمی‌گردانند (خطیب، ۳۲۵/۱۳؛ دربارهٔ انبار خراسان، نک‌: یاقوت، ۲۷)، اما سرچشمهٔ این سخنان به هیچ روی روشن نیست. عبارت «اهل بابل» در گفتار ابوعبدالرحمن مقری نیز می‌تواند تصحیف یا برداشت نادرستی از «اهل کابل» بوده باشد (نک‌: خطیب، همانجا).

گفتنی است که یزید بن زریع (د ۱۸۲ ق)، محدث عثمانی مسلک بصره (نک‌: ابن سعد، ۷(۲)/۴۴) و یکی از مخالفان سرسخت ابوحنیفه، شخص ابوحنیفه ــ و نه یکی از پدران او ــ را «نبطی» خوانده است (خطیب، همانجا)، ولی این نسبت بیش از آنکه ارزش نژاد شناختی داشته باشد، باید نوعی دشنام تلقی گردد، چه، کاربرد این واژه به عنوان یک دشنام در آن روزگار متداول بوده است (برای مثال، نک‌: ابوالفرج، *الاغانی*، ۷۸/۱۳؛ ابن اثیر، مجدالدین، *النهایة*، ۹/۵؛ نیز نک‌: عبدالله بن احمد، ۱۹۷). همچنین به روایت عثمان بن سعید دارمی از ابن اسباط، پدر ابوحنیفه تا چندی پس از ولادت وی نصرانی بوده است (خطیب، ۳۲۴/۱۳).

وجود چنین روایاتی و ادعای نبطی بودنِ واژهٔ زوطی از سوی ابن خلکان (۴۱۴/۵) و سازگاری شکل نوشتاری این نام با واژهٔ آرامی زوطا[1] به معنی کوچک یا کودک، برای برخی این تصور را پدید آورده که ابوحنیفه از تبار آرامیان ساکن در عراق بوده است (نک‌: فان اس، «کلام...»[2]، I/187)، ولی نباید از نظر دور داشت که در روایت عمر بن حماد، یعنی تنها مأخذ کهن که از زوطی نام برده، او به صراحت مردی از اهل کابل معرفی شده است. نام زوطی ممکن است با واژهٔ معرب «زُطّی» در ارتباط باشد که به نام قومی در افغانستان کنونی بازمی‌گردد که جَتّ خوانده می‌شوند.

از زندگی شخصی ابوحنیفه نیز آگاهی چندانی در دست نیست. آورده‌اند که او در کوفه زاده شده (ابن عبدالبر، همانجا)، برای گذراندن معاش به تجارت خز (= نوعی پارچهٔ ابریشمی) می‌پرداخته (عجلی، همانجا؛ صیمری، ۱۵) و در عنفوان جوانی با حماد عجرد، شاعر کوفه معاشرت داشته است (ابوالعلاء، *رسالة الغفران*، ۵۰۹ ـ ۵۱۰؛ ابوالفرج، همان، ۷۸/۱۳ ـ ۷۹).

ابوحنیفه از بسیاری فقیهان و عالمان کوفه دانش آموخت، ولی استاد ویژهٔ او حماد بن ابی سلیمان بود که وی مدت ۱۸ سال در حلقهٔ درسش شرکت می‌جست و تا هنگام وفات بهره‌گیری از او را ترک نگفت (خطیب، ۳۳۳/۱۳). گفتنی است که در منابع رجالی، فهرستهایی از مشایخ عراقی و حجازی ابوحنیفه به دست داده شده که بهره گرفتن ابوحنیفه از بیشترِ آنان از حیث زمان و مکان قابل پذیرش است، ولی در همهٔ موارد نمی‌توان بر صحت مطلب پای فشرد. از جمله استادان کوفی یاد شده در فهرست شیوخ وی می‌توان عامر شعبی، ابواسحاق

1. zūṭā 2. *Theologie...*

سبیعی، عاصم بن ابی‌النجود، قیس بن مسلم، سماک بن حرب، علقمة‌بن مرثد، عطیة بن سعد عوفی و حکم بن عتیبه را برشمرد (نک: ابن ابی حاتم، ۴(۱)/۴۴۹؛ خطیب، ۳۲۴/۱۳؛ مزی، ۱۲۷/۱۸ ـ ۱۲۸). به علاوه در فهرستهای مزبور نام برخی رجال بصره چون قتادة بن دعامه و مالک بن دینار نیز دیده می‌شود و این مؤید روایاتی است که از آمد و شد ابوحنیفه به بصره حکایت دارند (نک: مکّی، ۵۹/۱).

ابوحنیفه در زمان تحصیل (پیش از ۱۱۴ ق) سفر یا سفرهایی به حجاز کرده و از شیوخ حرمین دانش آموخته است. او در مدینه چندی در مجلس درس ربیعة بن ابی عبدالرحمن از فقیهان اهل رأی حاضر می‌شد (ابوزرعه، ۴۲۸/۱) و در مکه چند گاهی ملازم مجلس عطاء بن ابی رباح (د ۱۱۴ یا ۱۱۵ق) فقیه بزرگ آن دیار بود (نک: ترمذی، ۷۴۱/۵). او در مدینه از عالمانی چون امام باقر (ع)، عبدالرحمن بن هرمز اعرج، نافع مولای ابن‌عمر، محمدبن منکدر، و ابن شهاب زهری و در مکه از کسانی چون عمروبن دینار و ابوالزبیر مکی نیز بهره برد (نک: مزی، همانجا).

ابوحنیفه، پس از درگذشت حمادبن ابی سلیمان (۱۲۰ق) به عنوان برجسته‌ترین شاگرد حلقهٔ او مرجع صدور فتوا و تدریس فقه در کوفه گردید و از جایگاه اجتماعیِ ویژه‌ای برخوردار گشت (نک: صیمری، ۲۱ ـ ۲۲). در فاصلهٔ سالهای ۱۲۱ ـ ۱۳۲ق که حکومت اموی واپسین سالهای خود را می‌گذراند، ابوحنیفه به عنوان فقیهی مخالف با فساد دستگاه حکومت، با دیدگاههای اعتقادی خاص خود، بسیار مورد توجه جناحهای مخالف حکومت، غیر از خوارج، قرار گرفت.

در جریان قیام زیدبن علی (ع) در سالهای ۱۲۱ ـ ۱۲۲ق، ابوحنیفه پنهانی او را یاری نمود و مال و جنگ افزار در اختیارش قرار داد (نک: بلاذری، ۲۳۹/۳؛ ابوالفرج، *مقاتل*، ۹۹ ـ ۱۰۰). در ۱۲۶ق در جریان دریافت امان‌نامه برای بازگشت حارث‌بن سریج (یکی از سران انقلابی خراسان) به مرو، ابوحنیفه بین خراسانیان و اجلح از نزدیکان خلیفه، نقش میانجی را ایفا نمود (طبری، *تاریخ*، ۲۹۳/۷). در فاصلهٔ سالهای ۱۲۷ ـ ۱۲۸ق که خوارج صُفری به رهبری ضحاک بن قیس شیبانی کوفه را تصرف کردند، ابوحنیفه با آنان درگیر مناظراتی بوده است (نک: ابن عبدالبر، ۱۵۸ ـ ۱۵۹؛ خوارزمی، ابوالمؤید، ۶۶/۱ ـ ۶۷؛ نیز خطیب، ۳۶۶/۱۳).

هنگامی که یزیدبن عمربن هبیره در ۱۲۹ق از جانب مروان دوم به فرمانروایی عراق منصوب شد، ابوحنیفه را به تصدی قضا و به روایتی، به نظارت بر بیت‌المال فراخواند و ابوحنیفه با وجود فشاری که ابن‌هبیره بر او وارد آورد، از پذیرش پیشنهاد او سرباز زد (یحیی‌بن معین، ۷۹/۱؛ خطیب، ۳۲۶/۱۳ ـ ۳۲۷).

افزایش فشار از جانب ابن‌هبیره بر ابوحنیفه، او را ناچار ساخت تا کوفه را ترک گفته، به مکه بگریزد و دو سالِ بازمانده از سلطهٔ امویان را در آنجا به سر برد (نک: مکی، ۲۴/۲؛ خوارزمی، ابوالمؤید، ۶۶/۱). وی در این فرصت به تبلیغ اعتقادات و آراء فقهی خود پرداخت و با ایوب سختیانی فقیه بصره که در آن زمان در حرم به سر می‌برد، رقابتی سخت داشت (نک: بسوی، ۷۸۷/۲؛ ابوزرعه، ۵۰۷/۱).

در پی پیروزی عباسیان و به خلافت رسیدنِ سفاح، ابوحنیفه به کوفه مراجعت کرد (نک: خوارزمی، ابوالمؤید، همانجا؛ مفید، *امالی*، ۲۸)، ولی با به کار بستن حیله‌ای لفظی از بیعت کردن با سفاح طفره رفت (مکی، ۱۵۰/۱ ـ ۱۵۱). برخی از نویسندگان مسلم دانسته‌اند که ابوحنیفه خلافت عباسیان را منکر بود و هرگز با سفاح و منصور بیعت ننمود (نک: قزوینی رازی، ۳۳۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۵۸/۱۶).

مخالفت خاموش ابوحنیفه، زمانی آشکار شد که در ۱۴۵ق ابراهیم‌بن عبدالله حسنی از امامان زیدی در بصره بر ضد خلافت منصور قیام کرد و ابوحنیفه نفوذ خود را در تأیید این قیام به کار گرفت. او مردم را به یاری ابراهیم ترغیب می‌کرد و در نامه‌ای از ابراهیم دعوت کرد تا به کوفه بیاید و از یاری بیشتر وی برخوردار گردد (نک: بسوی، ۷۸۸/۲؛ عقیلی، ۲۸۲/۴؛ ابوالفرج، همان، ۲۴۰ ـ ۲۴۳، ۲۵۱؛ خطیب، ۳۲۹/۱۳ ـ ۳۳۰). با وجود اینکه قیام ابراهیم به زودی سرکوب شد و منصور با یاران او به خشونت رفتار کرد، ولی رجال پرنفوذ ـــ همچون ابوحنیفه و یار همفکرش مسعربن کدام ـــ از تعرض مصون ماندند.

از جمله رخدادهای سالهای پایانی عمر ابوحنیفه، عرضهٔ منصب قضا از طرف منصور به وی و در پی نپذیرفتن آن، پیشنهاد نظارت بر ساختمان شهر بغداد است که در منابع به گونه‌های مختلف نقل شده است. بر پایهٔ روایت هیثم بن عدی و سلیمان بن مجالد، منصور وی را بر پذیرش قضا الزام کرد و چون ابوحنیفه سرسختی نشان داد، او را ملزم ساخت تا بر بخشی از کار ساختمان شهر بغداد نظارت نماید (طبری، همان، ۶۱۹/۷). ابن عمرانی ضمن بازگو کردن این روایت، زمان آن را پس از بازگشت منصور از سفر حج سالِ ۱۴۷ق دانسته است (ص ۶۴ ـ ۶۵؛ نیز نک: *مجمل التواریخ*، ۵۱۴؛ ابن طقطقی، ۲۱۹). در صورت صحت این روایت، پافشاری منصور بر اینکه ابوحنیفه را به امور دیوانی بکشاند، ممکن است واکنشی در برابر پیشینهٔ سیاسی وی بوده باشد. گفتنی است که در پاره‌ای دیگر از روایات تنها پیشنهاد قضا و رد آن از جانب ابوحنیفه، تأیید گردیده و برخی چون ابوالعلاء واسطی مسألهٔ نظارت بر ساختمان بغداد را داستانی بی‌پایه و برساخته دانسته‌اند (نک: خطیب، ۳۲۸/۱۳).

در ۱۴۸ق به دنبال قیام حسان بن مجالد خارجی در نزدیکی موصل، منصور که از موصلیان به خشم آمده بود، ابوحنیفه و دو فقیه دیگر از کوفیان را احضار کرد تا بر نقض عهدنامهٔ سابق خلیفه با موصلیان مهر تأیید نهاده، او را در سرکوب ایشان بر صواب شمارند، ولی ابوحنیفه رأیی برخلاف میل خلیفه ابراز داشت و خلیفه ناچار شد که عهدنامهٔ مزبور را پای برجا شمارد (نک: ابن اثیر، عزالدین، ۵۸۵/۵).

در آخرین روزهای زندگانی ابوحنیفه، منصور او را به بغداد فراخواند و به دلیلی که دقیقاً روشن نیست، به حبس افکند و ابوحنیفه پس از روزی چند در حبس درگذشت (نک: خطیب، ۳۲۷/۱۳ ـ ۳۳۰؛

العیون، ۲۶۱؛ نیز نک: ابن‌سعد، ۲۵۶/۶). زفر بن هذیل بر آن بود که ابوحنیفه را در زندان زهر خورانیده‌اند (نک: خطیب، ۳۲۹/۱۳ ـ ۳۳۰). پیکر ابوحنیفه، پس از آنکه حسن بن عُمارهٔ بجلی، محدث کوفی بر آن نماز گزارد، در مقبرهٔ خیزران بغداد مدفون گردید (ابن‌ندیم، ۲۵۵ ـ ۲۵۶؛ خطیب، ۳۲۴/۱۳). روایت مندرج در *العیون والحدائق* (همانجا) مبنی بر اینکه منصور خود بر پیکر ابوحنیفه نماز گزارد، تأیید نشده است. بر مدفن وی در ۴۵۹ق قبه ومدرسه‌ای برپا گردید (ابن‌اثیر، عزالدین، ۵۴/۱۰) و اکنون محله‌ای که مقبره در آن واقع است، به نام «حیّ الاعظمیه» خوانده می‌شود.

I. مکتب اعتقادی ابوحنیفه

تردیدی نیست که ابوحنیفه در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، بیشتر به عنوان یک فقیه صاحب رأی مطرح بوده و از دیرزمان نام او در کنار مالک و شافعی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فقیهان اهل سنت ذکر گردیده است، اما برخلاف آن دو در برهه‌هایی از تاریخ، مکتب ابوحنیفه به عنوان مکتبی دوبعدی شناخته می‌شده است، مکتبی که هم از نظام اعتقادی و هم از نظام فقهی برخوردار است.

بر پایهٔ برخی روایات، ابوحنیفه در اوان جوانی در محافل اعتقادی کوفه شرکتی فعال داشت و در فرصتهایی که دست می‌داد، ضمن سفر به بصره با اباضیان، صفریان و دیگر گروهها به مناظره می‌پرداخت (نک: خطیب، ۳۳۳/۱۳؛ مکی، ۵۹/۱ ـ ۶۰). انتساب شماری از نوشته‌های اعتقادی، انبوهی از مناظرات کلامی و برخی آراء پراکندهٔ منتسب به ابوحنیفه در آثار بی‌شمار مذاهب گوناگون، حکایت از آن دارد که وی همواره به عنوان یک نظریه‌پرداز اعتقادی شناخته می‌شده است. به علاوه، مطالعهٔ ساختار فقه او نیز تأییدی است بر اینکه وی در منابع دینی با دیده‌ای اندیشمندانه می‌نگریسته و از شیوه‌ای نقل گرا پیروی نمی‌کرده است.

برای آشکارتر شدن جایگاه فکری ابوحنیفه باید خاطر نشان ساخت که در محافل مذهبی نیمهٔ اول سدهٔ ۲ ق /۸ م، به‌ویژه در عراق، برخی مسائل اعتقادی، موضع‌گیریها و گروه‌بندیهایی را پدید آورده بود که خود ریشه در مباحث پراکندهٔ سدهٔ نخست هجری داشت و آغازی برای شکل‌گیری فرقه‌ها و مذاهب کلامی بود. رئوس این اختلافات را مسائلی چون «ایمان فاسق»، «قَدَر» و «امامت» تشکیل می‌دادند. هر یک از این مسائل اقتضا داشت که یک عالم دینی در برابر آن موضعی اتخاذ نماید، ولی این موضع‌گیریها با یکدیگر بستگی ویژه‌ای نداشت. در واقع مذاهب کلامی مشخص که نظامی معین از موضع‌گیریها را در قبال تمامی یا بیشتر مسائل اعتقادی ارائه نمایند، در آن دوره پدید نیامده بودند و عناوینی که برای گروههای مختلف، چون «مُرجِئه»، «خوارج»، «قَدَریه» و «شیعه» به‌کار برده می‌شد، بیش از آنکه بیانگر مذهبی نظام یافته باشند، بیانگر نوعی موضع‌گیری در مسائل خاص و گاه نوعی تشکل سیاسی‌ـاجتماعی بودند. از این رو به هنگام سخن گفتن از متفکر و عالمی دینی چون ابوحنیفه که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق می‌زیسته است، جست‌وجوی یک مذهب کلامی نظام یافته که بتوان آن را «مذهب ابوحنیفه» به شمار آورد، سودی نخواهد داشت، بلکه باید ابتدا موضع‌گیریهای بنیادی او را روشن ساخت و بر اساس آنها، نظام فکری او را بازشناخت.

منابع پژوهش دربارهٔ عقاید ابوحنیفه را می‌توان به دو دستهٔ اساسی تقسیم نمود: نخست اقوالی از وی که به طور پراکنده در کتابهای کلام، ملل و نحل، رجال و دیگر منابع نقل شده است و از نظر قابل اعتماد بودن درجاتی متفاوت دارند؛ دیگر، آثاری چون *العالم و المتعلم*، «رساله به عثمان بتی» و *الفقه الاکبر* (۱) که تألیف آنها به ابوحنیفه منسوب است و صحت انتساب مضامین آنها به ابوحنیفه کمتر مورد تردید قرار گرفته است.

الف ـ مواضع اعتقادی ابوحنیفه در مسائل گوناگون:

۱. ایمان و ارجاء: بسیاری از نویسندگان اصحاب حدیث، امامیه، معتزله و اشاعره، ابوحنیفه را از زمرهٔ مرجئه شمرده‌اند و این نسبت آن اندازه بازگو شده که گویی در ردیف مسلمات جای گرفته است (مثلاً نک: بخاری، همانجا؛ عقیلی، ۲۸۳/۴؛ اشعری، سعد، ۶؛ کشّی، ۱۹۰؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات*، ۱۳۸).

مسألهٔ ایمانِ مرتکب کبیره در نیمهٔ دوم سدهٔ نخست هجری، سه موضع مختلف و به تبع آن سه گروه پدید آورده بود: نخست، خوارج که عمل را آن اندازه در ایمان مؤثر می‌دانستند که معتقد بودند ارتکاب کبیره موجب زوال ایمان و سبب کفر می‌گردد؛ دوم، مرجئه که ارتکاب کبیره را زایل کنندهٔ ایمان نمی‌دانستند و ضمن جدا شمردن عمل از ایمان، ایمان را حقیقتی می‌دانستند که زیادت و نقصان نمی‌پذیرد؛ سوم، اصحاب حدیث که در عین پرهیز از تکفیر مرتکب کبیره، ایمان را دارای درجات دانسته، با دخیل دانستن عمل در مفهوم ایمان، آن را قابل زیادت و نقصان می‌شمردند. البته باید یادآور شد که افزون بر این سه گروه ــ با مواضع دور از یکدیگر ــ موضع‌گیریهای بینابینی نیز وجود داشته است.

گروههای افراطی مرجئه بر این باور بودند که با وجود ایمان، هیچ معصیتی زیانبار نخواهد بود و شخص مؤمن با ارتکاب هیچ عصیانی مستحق دوزخ نخواهد گشت. به اعتقاد آنان حسنات مؤمنان، پذیرفته و سیئات آنان، آمرزیده خواهد شد. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق /۸ م میان مرجئه و اصحاب حدیث، گروه دیگری بودند که گاه در کتابهای ملل و نحل به آنان «مرجئة السنة» گفته شده است (نک: شهرستانی، ۱۲۷/۱، ۱۳۰). اینان در مورد «زیادت و نقصان ناپذیری ایمان» و «جدایی عمل از ایمان» با مرجئه هم‌رأی بودند، ولی با نظرات افراطی آنان دربارهٔ ارزش عمل توافق نداشتند. تعجب‌آور نیست که اصحاب حدیث و دیگر مخالفانِ این گروهِ میانی، آنان را، بدون تمیز از مرجیان تندرو، «مرجی» می‌نامیدند و آنان خود این نام را بر خویش نمی‌پسندیدند، چه، در آن روزگار روایاتی بر سر زبانها بود که از لسان پیامبر (ص) مرجئه را از منحرفان و بدعت‌گذاران می‌شمردند (مثلاً حدیث عکرمه، نک: ابن

ماجه، ۲۸/۱؛ ترمذی، ۴۵۴/۴). نمونهٔ بارز این برخورد در کتاب *العالم و المتعلم* دیده می‌شود که اساس تعالیم آن ارجاء معتدل است و در عین حال گروه مرجئه را مورد حمله قرار می‌دهد (نک: ص ۴۰ ـ ۴۱).

در واقع باید گفت: اگر در افکار منسوب به ابوحنیفه بتوان بر عقیده‌ای بیش از همه تأکید کرد، باور او به زیادت و نقصان‌ناپذیری ایمان است که موجب گشته تا مخالفانش او را «مرجی» بخوانند. ارجاء معتدل ابوحنیفه به تفصیل در رسالهٔ او به عثمان بتّی و نیز در *العالم و المتعلم* نموده شده است. مؤلف در آنها ضمن تکیه بر ارزش عمل، تصریح کرده است که به عقیدهٔ او همهٔ مؤمنان لزوماً به بهشت نخواهند رفت و عاصیانِ بدون توبه، به خواست خداوند، عذاب گشته یا بخشیده خواهند شد. در *العالم و المتعلم* مردم از نظر مراتب اخروی به ۳ گروه تقسیم شده‌اند: اهل بهشت، اهل آتش و موحدانی که دربارهٔ آنان باید توقف کرد (ص ۹۷). این تقسیم سه گانه و تصور جایگاهی بین اهل بهشت و اهل آتش از نظر تاریخ علم کلام، با تصور جایگاه سوم در قالب «منزلة بین المنزلتین» در تفکر معتزله و «کفر نعمت» در تفکر اباضیه قابل مقایسه است (برای تحلیل نظریهٔ ارجاء ابوحنیفه، نک: فان‌اس، «کلام...»، I/192 به بعد).

۲. امامت: یکی از حساس‌ترین مسائل مربوط به امامت در طول تاریخ فرق اسلامی، مسألهٔ نخستین جانشینان پیامبر (ص) و موضع گیری در برابر خلفای چهارگانه بوده است. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق/ ۸ م در میان گروههای غیر شیعی و غیر خارجی، اعتقاد به تفضیل شیخین (ابوبکر و عمر)، امری متداول بود، ولی دربارهٔ خَتَنین (علی (ع) و عثمان)، نه تنها از نظر تفضیل اختلاف رأی وجود داشت، بلکه گروهی که با عنوان «مرجئهٔ نخستین» شناخته می‌شدند، به گفتهٔ ابن سعد (۲۱۴/۶)، دربارهٔ اصل ایمان آن دو قائل به توقف بودند. از افراد شناخته شدهٔ گروه اخیر، محارب بن دثار از شیوخ ابوحنیفه را می‌توان نام برد (همانجا).

دربارهٔ موضع ابوحنیفه در این مسأله، نخست باید به عبارت مجمل «الفقه الاکبر (۱)» (ص ۶) اشاره کرد که می‌گوید: «ما امر عثمان و علی را به خداوند وامی‌گذاریم». این عبارت «الفقه الاکبر» را ابن شهرآشوب در *مثالب* (گ ۵۹ ب) چنین نقل کرده است: «حکمِ آنچه بین علی و عثمان رخ داده است، به خداوند ارجاع می‌شود» و این اشارتی است که توقف ابوحنیفه درمورد علی (ع) و عثمان، برخلاف توقف محارب بن دثار و مرجئهٔ نخستین (نک: ابن سعد، همانجا)، در اصل ایمان و ولایت آن دو نبوده است (قس: ناشیء اکبر، ۶۴). در تأیید این برداشت، باید به روایتی از ابویوسف اشاره کرد که نظریهٔ «تفضیل شیخین و حبّ ختنین» را به ابوحنیفه نسبت داده است (نک: خوارزمی، قاسم، ۱۵۴۵/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۶۱؛ قس: «شرح الفقه الاکبر»، ۳۰). همچنین توقف و برخورد خوشبینانه با «متخاصمَین» که به عنوان یک شیوهٔ کلی در *العالم والمتعلم* (ص ۹۳ ـ ۹۴) مطرح گردیده است، نیز می‌تواند تأییدی بر صحت انتساب نظریهٔ «توقف دربارهٔ کردار ختنین» ــ و نه دربارهٔ ایمان آنان ــ به ابوحنیفه تلقی گردد.

به هر روی، ابوحنیفه، حضرت علی (ع) را در تمامی جنگهایش بر طریق حق دانسته و دشمنان او را باغی شمرده است (نک: مکی، ۸۳/۲ ـ ۸۴)، اگرچه باغی در دیدگاه ابوحنیفه «فاسق علی وجه التدیّن» است (طوسی، *الخلاف*، ۱۴۲/۳، ۱۴۴). وی پس از آن حضرت نیز، امام حسن (ع) را به عنوان خلیفه و امام بر حق می‌شناخت (نک: همان، ۱۰۴/۳).

البته گفتنی است که در برخی روایات، تفضیل یکی از ختنین بر دیگری نیز به ابوحنیفه نسبت داده شده است: صیمری از حنفیان متقدم عراق معتقد است که ابوحنیفه و شاگردانش، ابویوسف و شیبانی به تفضیل علی (ع) بر عثمان اتفاق داشته‌اند (ص ۱۳۲). در مقابل این روایات، در متون منسوب به ابوحنیفه در مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، قول به تفضیل خلفای چهارگانه، به ترتیب تصدی خلافت مطرح شده است (نک: «الوصیة»، ۱۴؛ *الفقه الاکبر (۲)*، ۴).

از دیگر مسائل مورد اختلاف در امامت، مسألهٔ شرایط تعیین امام و پیروی از اوست. برپایهٔ منابعِ شیعی، ابوحنیفه معتقد بود هر مردی از قریش که مردم را به کتاب و سنت و عمل به عدل فراخواند، امامت او ثابت می‌گردد و بر دیگران همراهی با وی در «خروج» واجب می‌شود (نک: اشعری، سعد، ۸؛ نوبختی، ۱۰؛ مسعودی، ۲۲۴/۳). همچنین ناشیء اکبر (ص ۶۲ ـ ۶۳) به عنوان عقیدهٔ عمومی مرجئه آورده است که آنان به تقدم فاضل بر مفضول پافشاری داشتند و بر آن بودند که اگر مفضول به امامت گُزیده شود، بر علمای امت لازم است که پس از نهی انتخاب کنندگان و سود نبخشیدنِ نهی، برای به قدرت رساندن فاضل، جهاد نمایند. محتوای کلی این گفته‌ها را عملکرد ابوحنیفه در اجتناب از بیعت با سفاح و منصور، سرباز زدن از پذیرش مناصب و حمایت از قیام زید بن علی و ابراهیم بن عبدالله حسنی بر ضد هشام خلیفهٔ اموی و منصور خلیفهٔ عباسی تأیید می‌کند. وجود چنین عقیده و عملکردی موجب می‌گشت تا کسانی چون اوزاعی، وکیع و دیگر رجال آن روزگار، او را به «شمشیر گرایی» متهم ساخته، مورد حمله قرار دهند (نک: بسوی، ۷۸۸/۲؛ عقیلی، ۲۸۳/۴؛ خطیب، ۳۸۴/۱۳ ـ ۳۸۶).

گفتنی است که برخی، برپایهٔ همکاری ابوحنیفه با زید و ابراهیم حسنی، او را با عنوان «زیدی» و «زیدی بتری» خوانده‌اند (نک: جاحظ، «فضل هاشم...»، ۱۰۶؛ شهرستانی، ۱۷۰/۱)، ولی نمی‌توان این نسبت را دارای مفهوم دقیق فرقه شناختی دانست.

۳. قَدَر: دربارهٔ مسألهٔ قدر که یکی از اختلافات مهم اعتقادی در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق/ ۸ م به‌شمار می‌رفت، بارها در روایات اشاره شده است که ابوحنیفه موضعی مخالف اصحاب حدیث نداشت (مثلاً نک: ابونعیم، ۳۱۴/۳؛ خطیب، ۳۳۱/۱۳، ۳۷۶ ـ ۳۷۷) و این حقیقتی است که اصحاب حدیث به رغم خرده‌گیری فراوان از ابوحنیفه در مسائل مختلف اعتقادی، هرگز او را به قدری بودن متهم نمی‌ساختند.

ابوحنیفه برای پذیرش فراگیر بودن قضا و قدر الٰهی و درعین حال داشتن محملی کلامی بر این باور، چنانکه گفته شده است، این نظریه را مطرح ساخته بود که «استطاعت با فعل همراه است، اما صلاحیت ضدین را دارد»، نظریه‌ای که به زودی در آثار اصحاب حدیث و کلاً اهل سنت جایگاه مقبولی یافت (مثلاً نک: ابن قتیبه، *تأویل*، ۴۴).

جالب توجه است که این نظریه را عالمانی با مذاهب مختلف، چون صابونی متکلم ماتریدی در *البدایة* (ص ۱۱۰)، صاحب «شرح الفقه الاکبر» منسوب به ماتریدی (ص ۱۱)، ابوالقاسم بلخی متکلم معتزلی در «المقالات» (ص ۱۰۵) و بغدادی از شافعیان در *الفرق بین الفرق* (ص ۲۲۰) بدو منسوب ساخته‌اند. ابوالقاسم بلخی ابراز این نظریه را نشانهٔ زیرکی ابوحنیفه دانسته (همانجا) و بغدادی یادآور شده که ابوحنیفه تألیفی در این باب داشته است (همانجا). صاحب «شرح الفقه الاکبر» (ص ۱۲) این نظریه را موضعی معتدل بین قدریه و جبریه وصف کرده و در تفسیر آن یادآور شده است که ابوحنیفه احداث استطاعت در بنده را فعل خداوند و به‌کارگیری استطاعتِ مُحدَث را فعل بنده می‌دانسته است.

ابوحنیفه یک موضع میانی بین جبریه و قدریه را با عبارتِ «لاجبر ولاتفویض ولاتسلیط» در گفتار خود با یوسف بن خالد سمتی مطرح نموده (نک: مکی، ۱۰۴/۲) و در رسالهٔ دوم به عثمان بتی نیز به تفصیل به تبیین نظریهٔ «لاجبر ولاتفویض» پرداخته است (نک: فان اس، همان، I/205). در روایتی که از ابوحنیفه دردست است، از «عدم حملِ ظلم و فساد و معاصی بر خداوند» سخن رفته است (خوارزمی، قاسم، همانجا). اگرچه این تفکر با دیدگاه معتزله دربارهٔ معاصیِ بندگان سازگاری دارد، ولی با نظریهٔ «لاجبر ولاتفویض» نیز مغایرتی ندارد و جمع بین آن دو در عقاید امامیه به وضوح دیده می‌شود (نک: «رسالة الامام الهادی (ع)»، نسخهٔ ابن شعبه، ص ۴۶۰، نسخهٔ طبرسی، ص ۴۵۱؛ نیز کلینی، ۱۵۹/۱ ـ ۱۶۰). در هر صورت، نمونه‌هایی در دست است که ابوحنیفه پرسش کنندگان را از غور در مسألهٔ قدر نهی نموده است (نک: مکی، همانجا؛ خطیب، ۳۷۷/۱۳).

۴. *قرآن*: بحث دربارهٔ خلق *قرآن* از مسائلی است که در روزگار ابوحنیفه بسیار اختلاف‌انگیز بود و اصحاب حدیث نه تنها قولِ خلق *قرآن* را به ابوحنیفه نسبت می‌دادند، بلکه گاه تلاش می‌کردند تا او را به عنوان نخستین قائل به خلق *قرآن* معرفی نمایند (نک: ابن‌حبان، ۶۵/۳؛ اشعری، ابوالحسن، «الابانة»، ۳۸؛ خطیب، ۳۷۸/۱۳ ـ ۳۸۱)، ولی بنابر روایاتِ حنفیانِ اهل سنت و جماعت و برخی غیرحنفیان، ابوحنیفه خلق *قرآن* را مردود دانسته و قائل آن را کافر شمرده است (نک: حکیم سمرقندی، ۴۷؛ بیهقی، ابوبکر، *الاسماء*، ۳۲۲؛ خطیب، ۳۷۷/۱۳ ـ ۳۷۸؛ ملاعلی، ۹، ۴۱؛ نیز *الفقه‌الاکبر (۲)*، ۲). همچنین رساله‌ای در تکفیر قائلین به خلق *قرآن* به ابوحنیفه نسبت داده شده است (نک: بخش آثار خطی در همین مقاله، شم ۳).

در میان فقیهان حنفی بحثی دربارهٔ نظم و معنای *قرآن* وجود دارد که بی‌ارتباط با مسائل کلامی نیست. این بحث از فتوای ابوحنیفه مبنی بر تجویز قرائت *قرآن* در نماز به زبان فارسی (یا به طور کلی غیرعربی) نشأت گرفته است (نک: سرخسی، *المبسوط*، ۳۷/۱؛ «المبانی»، ۱۷۰)، چه، در نماز، دستور قرائت *قرآن* داده شده است و *قرآن* که مجموع نظم (عبارت) و معناست بر ترجمهٔ فارسی اطلاق نمی‌گردد، از این‌رو برخی از حنفیان از فتوای ابوحنیفه چنین برداشت نموده‌اند که به عقیدهٔ او *قرآن* تنها عبارت از معناست (نک: سرخسی، همانجا)، ولی این برداشت با مخالفت برخی دیگر از حنفیان چون بَزدوی رو به‌رو شده که معتقد بودند *قرآن* در دیدگاه ابوحنیفه مجموع نظم و معناست و فتوای وی در مورد قرائت نماز به مبنای فقهی نفی عُسر و حَرَج باز می‌گردد (نک: بزدوی، ۲۳/۱ به بعد). این گروه حتی به استناد روایتی غیرمشهور از طریق نوح‌بن ابی‌مریم مدعی بودند که ابوحنیفه از فتوای مزبور عدول کرده بود (نک: علاءالدین بخاری، ۲۵/۱). به هر حال شهرت فتوای مزبور، تا آنجا بود که برخی جواز قرائت *قرآن* به صورت نقل به معنی و به زبان عربی را نیز به ابوحنیفه نسبت می‌دادند (نک: «المبانی»، ۲۳۰).

گفتنی است که مقداد سیوری، از متکلمان و فقیهان امامیه (د ۸۲۶ق / ۱۴۲۳م)، بدون ذکر مأخذِ گفتار خود (۱۱۹/۱)، مستندِ ابوحنیفه در تجویز قرائت غیرعربی در نماز را آیهٔ «اِنَّ هٰذا لَفِی الصُّحُفِ الْاُولیٰ، صُحُفِ اِبْراهیمَ وَ موسیٰ» (اعلی / ۸۷ / ۱۸ ـ ۱۹) دانسته است. رابطهٔ بین نظریهٔ ابوحنیفه و این آیه، دیدگاه ابن‌کلاب متکلم سدهٔ ۳ق / ۹م را به خاطر می‌آورد که معتقد بود «کلام‌خدا از آن رو عربی نامیده می‌شود که رسم و تعبیر آن به عربی است، چنانکه کلام خدا وقتی رسم و تعبیر عبری داشت، عبرانی نامیده می‌شد؛ آنچه انسان تلاوت می‌کند و می‌شنود، تنها تعبیری از کلام خداست» (نک: اشعری، ابوالحسن، *مقالات*، ۵۸۴ ـ ۵۸۵)، اما به روشنی نمی‌توان گفت تا چه حد ابن‌کلاب از ابوحنیفه و تا چه حد مفسرانِ فتوای ابوحنیفه از ابن‌کلاب، ممکن است تأثیرپذیرفته باشند (برای اطلاع از تأثیر ابن کلاب در متون حنفی سدهٔ ۳ ق، نک: بخش مکتب حنفی اهل سنت و جماعت در همین مقاله).

۵. *ما یَسَعُ جَهْلُه*: مبحث مایسع جهله (آنچه جهل آن قابل‌پذیرش است) یکی از مسائل کهن در تاریخ عقاید اسلامی بوده و در دوره‌های متأخر بیشتر در آثار اباضیه موردتوجه قرار گرفته است. اساس بحث برآن بود که «تصدیق» رکنی از ارکان ایمان است و در صورتی تصدیق واقع می‌گردد که تصوری تفصیلی یا اجمالی بر آن مسبوق باشد. مدار بحث متفکران بر این بود که حداقل میزان علم و آگاهی که بتواند تصدیق را قابل‌پذیرش نماید و تصدیق کننده را سزاوار اطلاق نام «مؤمن» گرداند چیست؟

در تعالیم ابوحنیفه تأکید بسیاری بر لزوم فراگیری علم دیده می‌شود: در *العالم و المتعلم* (ص ۳۲ به بعد) از لزوم تحصیل آگاهی بر علوم دینی و یافتن بینش در تشخیص فرقه‌ها سخن به میان آمده و علم با عملِ اندک مفیدتر از جهل با عبادتِ بسیار دانسته شده است.

همچنین در «الفقه‌الاکبر (۱)» (ص ۶ ـ ۷) آگاهی بر مسائل اعتقادی پرارزش‌تر از علم به فروع فقهی دانسته شده است. با این وصف، ابوحنیفه نه به منظور ترویج جهل و نادانی، بلکه برای آنکه ناچار نباشد همچون برخی از متفکران افراطی، ایمان و اسلام مردم عاصی را مورد تردید قرار دهد، دامنهٔ «ما یسع جهله» را بسیار موسّع می‌دانست. تردیدی نیست که حتی در آن دوره برخی مسائل ظریف در عقاید اسلامی مطرح بوده که نه تنها مردم عادی، بلکه برخی طالبان علم را نیز یارای درک آنها نبوده است. ابوحنیفه در گفتار خود به یوسف‌بن خالد سمتی، ضمن نفی تکلیف انسان به مالایطاق، یادآور شده است که خداوند از بندگان دربارهٔ آنچه نمی‌دانند، پرسش نمی‌کند و غور آنان را در آنچه نمی‌دانند، نیز دوست نمی‌دارد (نک: مکی، همانجا).

اطلاعات جزئی‌تر دربارهٔ «مایسع جهله» در دیدگاه ابوحنیفه، برگرفته از روایات پراکنده‌ای است که باید با احتیاط تلقی شوند: در روایت مناظرهٔ ابوحنیفه با ابوحفص عمر بن ابی‌عثمان شِمِّزی آمده است که ابوحنیفه ایمان را عبارت از اقرار به «ما جاء به الرسول» می‌دانست و اقرارِ فی‌الجمله و بدون تفسیر را کافی می‌شمرد (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۵۳). به گزارش ابوالحسن اشعری در *مقالات* (ص ۱۳۸ ـ ۱۳۹)، ایمان نزد ابوحنیفه عبارت بود از: معرفت و اقرار به خداوند، معرفت به رسول و اقرار به «ما جاء به الرسول» فی الجمله و بدون تفسیر. پاسخ فرضی یا واقعی ابوحنیفه دربارهٔ کسی که کعبه را حق بداند و در مکان آن تردید کند، یا کسی که نبوت محمدبن عبدالله (ص) را حق بداند و در مدفن آن حضرت تردید نماید، این بود که چنین کسی مؤمن است، اما این پاسخ مخالفان وی را به تعجب واداشته است (نک: بسوی، ۲/۷۸۷ ـ ۷۸۸؛ اشعری، ابوالحسن، همانجا؛ مفید، «المسائل ...»، ۲۹۳ ـ ۲۹۴؛ خطیب، ۱۳/۳۷۰ ـ ۳۷۲).

در موارد یاد شده، علم اجمالی به حقانیت کعبه و نبوت پیامبر (ص) از شرایط تحقق ایمان دانسته شده بود و تردید به امور ثانوی باز می‌گشت، ولی براساس «الفقه‌الاکبر (۱)» در آنجا که تردید به اصل اعتقاد باز گردد، موجب کفر می‌شود. به عنوان نمونه در این اثر (ص ۱۷) کسی که در اصل رسالت موسی و عیسی (ع) تردید کند و آن کس که بگوید: «نمی‌دانم خداوند در آسمان است یا زمین»، محکوم به کفر است (نیز نک: ماتریدی، «عقیدة»، ۴۵). گفتنی است که غسان کوفی از سران مرجئه، در مسألهٔ «مایسع جهله» بر همان عقیده‌ای بود که در روایات مذکور از ابوحنیفه نقل گردید و او مذهب خویش را برگرفته از ابوحنیفه می‌دانست (نک: اشعری، ابوالحسن، همان، ۱۳۹؛ بغدادی، ۱۲۳؛ شهرستانی، ۱/۱۲۶ـ۱۲۷).

ابوحنیفه، گذشته از اعتقادات کلی، پاره‌ای مسائل مشکل اعتقادی را حتی برای عالمان دینی در زمرهٔ «ما یسع جهله» می‌دانست و دربارهٔ آنها به سکوت و توقف توصیه می‌کرد. در *العالم والمتعلم* (ص ۹۳ ـ ۹۴) توقف در موارد جهل از کردار فرشتگان دانسته شده است، چنانکه در همین بخش از مقاله نشان داده شده، وی خود در اختلاف صحابه و تا اندازه‌ای در مسألهٔ قدر همین روش را در پیش گرفته است.

۶. اصحاب پیامبر (ص): دربارهٔ اصحاب پیامبر (ص) ابوحنیفه در پاسخ به عطاءبن ابی رباح، خویشتن را از کسانی شمرده است که از «سبّ سلف» اجتناب دارند (ابونعیم، همانجا؛ خطیب، ۱۳/۳۳۱). در بخشی از «الفقه‌الاکبر(۱)» آمده است که ابوحنیفه بی‌آنکه بین صحابه در ولایت فرق نهد، از هیچ یک از آنان نیز برائت نمی‌جوید. البته تکملهٔ سخن درمورد ختنین نشان می‌دهد که این ولایت و پرهیز از برائت الزاماً به مفهوم عادل دانستن تمامی آنان نیست (ص ۵ـ۶؛ نیز نک: فان‌اس، همان، I/200). در این باره سخن ابوجعفر اسکافی متکلم معتزلی شایان ذکر است که به نقل از ابوحنیفه یادآور شده که او برخی از اصحاب چون ابوهریره و انس بن مالک را از عدول صحابه نمی‌دانسته است (نک: ابن ابی‌الحدید، ۴/۶۸). البته در برخی آثار متأخر منسوب به ابوحنیفه، به اجتناب از هرگونه عیب‌جویی از تمامی صحابه دعوت شده است (نک: *الفقه الاکبر(۲)*، ۴).

۷. خوارق عادات: برخی گزارشهای پراکنده حکایت از آن دارد که ابوحنیفه عقیده به خوارق عادات را به موارد متیقن آن محدود می‌دانسته و از تعمیم آنها پرهیز داشته است، چنانکه در مورد کرامات اولیاء، صاحب *تبصرة‌العوام* مدعی است که ابوحنیفه منکر اینگونه کرامات بوده است (ص ۱۲۲، ۱۳۸)، اما در آثار مکتب حنفی اهل سنت و جماعت (نک: همین بخش در همین مقاله) در سدهٔ ۳ ق، کرامات اولیاء مورد تأیید قرار گرفته است. همچنین در منابع فقهی تأیید گردیده است که ابوحنیفه سحر و جادو را خرافه می‌دانست و حقیقتی برای آن قائل نبود (نک: ابن هبیره، ۲/۳۹۹).

نتیجه: با نگاهی تحلیلی به مجموع آنچه به عنوان عقاید ابوحنیفه مورد بررسی قرار گرفت، به نظر می‌رسد که وی از گروشهای افراطی اجتناب داشته و به دنبال پیشگیری از گسیختگیهای اجتماعی‌ـدینی بوده است. او در عین اینکه بر ارزش عمل صالح در زندگی فردی و ارزش عدالت در زندگی اجتماعی تأکید دارد، برخلاف خوارج دو راه متمایز را در این مورد پیشنهاد می‌کند:

در زندگی فردی عمل را با همهٔ ارزش آن، جدا از حقیقتی به نام ایمان می‌شمارد و بدون اینکه به مسلمان عاصی وعدهٔ بهشت داده باشد، او را مؤمن و برادر دینی دیگر افراد جامعه می‌شمارد و بدین ترتیب ولایت را جایگزین برائت خوارج می‌سازد. با این دیدگاه می‌توان گفت که نظریهٔ ارجاء ابوحنیفه می‌توانست در آن روزگار پرآشوبی که با ضعف خلافت مرکزی و ظهور حرکتهای مختلف نظامی با انگیزه‌های گوناگون مذهبی و سیاسی همراه بود، بدون آنکه مسلمانان را در بعد فردی بر عصیان جری سازد، در بعد اجتماعی آنان را گرد محور «برادریِ ایمانی» و «ولایت» گرد هم آورد.

در زمینهٔ اجتماعی، ابوحنیفه با کمک به قیامهای علویان به گونه‌ای عملی آرمان خود را در پدید آوردن نظامی عدل گستر و مخالفت خویش را با نظام جور مطرح ساخته بود. عملکرد او در مبارزه با خلافت

منصور نشان از آن دارد که وی بر این دیدگاهِ عدل گرایانهٔ خود، پای برجا بوده و دست به دست شدن خلافت از امویان به عباسیان تغییری در موضع او پدید نیاورده بود. اصرار او بر عدم پذیرش منصب قضا در هر دو حکومت و درگذشت وی در زندان منصور نیز تأییدی بر این مدعاست.

ابوحنیفه سخت نگران اختلافات مذهبی مسلمانان بود و ضمن دعوت مردم به تحصیل دانش و بینش، آنان را از تقلید جاهلانه و کورکورانه از سران فرقه‌ها و گروههای مختلف برحذر می‌داشت (نک: *العالم والمتعلم*، ۳۲ به بعد).

ب ـ ابوحنیفه و مذاهب عصر وی: ابوحنیفه به‌سان یک‌نظریه پرداز، نظرات متفکران عصر خود را نقد کرده و خود از جانب آنان مورد نقد قرار گرفته است. بیشترین حملاتی که از جانب معاصران متوجه ابوحنیفه گشته، گویا از جانب اصحاب حدیث بوده است که به شدت با او به مخالفت برخاستند و در نکوهش او تا نسبت کفر و زندقه پیش رفتند (نک: بسوی، ۷۸۶/۲؛ عقیلی، ۲۸۲/۴). این طرز برخورد، منحصر به معاصران نبود و تا مدتها مذمت افکار و نظرات ابوحنیفه، بخش قابل ملاحظه‌ای از آثار انتقادی اصحاب حدیث را تشکیل می‌داد (مثلاً نک: عبدالله بن احمد، ۱۸۰ به بعد؛ بسوی، ۷۴۶/۲؛ ابوزرعه، ۵۰۵/۱ به بعد؛ ابن حبان، ۶۳/۳ به بعد).

در مقابلِ این برخورد، از جانب ابوحنیفه واکنش تهاجمی نسبت به اصحاب حدیث دیده نمی‌شود و تنها برخوردی آرام از او قابل مشاهده است که با نقد اندیشه‌گرایانهٔ حدیث همواره روح اصحاب حدیث را آزرده است. آنچه از فرق اسلامی در *العالم والمتعلم* به صراحت و با ذکر نام مورد نقد قرار گرفته، مرجئه، شیعه و خوارج است (نک: ص ۴۰ـ۴۲). ابوحنیفه در رسالهٔ خود به عثمان بتی و نیز *العالم المتعلم* به تفصیل نظرات مرجیان تندرو را مورد نقد قرار داده و از افکار آنان بیزاری جسته است، اما دانسته نیست آن گروه از مرجئه که در جریان قیام ابراهیم حسنی و دعوت ابوحنیفه از وی برای آمدن به کوفه، ابوحنیفه را مورد انتقاد قرار دادند، دقیقاً بر چه عقیده‌ای بوده‌اند و رابطهٔ آنان با ابوحنیفه، تا چه حد صمیمانه یا مخالفت‌آمیز بوده است. می‌دانیم که مسعربن کدام، فقیه و متفکر مرجی کوفه و ابوحنیفه در یاری به ابراهیم و دعوت او به کوفه و نیز در انتقاد مرجیان از آن دو همپای یکدیگر بوده‌اند (نک: ابوالفرج، *مقاتل*، ۲۴۰، ۲۴۳).

دربارهٔ ارتباط ابوحنیفه با شیعه، در آغاز باید به روایات پرشماری اشاره کرد که مناظراتی بین ابوحنیفه و امامان صادق و کاظم (ع) و عالمان امامی کوفه چون محمدبن علی صاحب الطاق، فضال بن حسن و هیثم بن حبیب صیرفی را در بردارند و پذیرش تک تک آنها نیازمند بررسی سند و متن روایت است. در این مناظرات مسائل مختلف اعتقادی از امامت، ایمان و قدر مورد بحث قرار گرفته است (نک: ابن بابویه، *التوحید*، ۹۶؛ کشی، ۱۹۰؛ مفید، *امالی*، ۲۲، ۲۶؛ کراجکی، ۱۷۱، ۱۹۶؛ طبرسی، ۳۸۱/۲ـ۳۸۲؛ استرابادی، ۵۸۲/۲).

در برخی روایات امامی از امام صادق (ع) ذم ابوحنیفه نقل گردیده (کشی، ۱۴۵ـ۱۴۶، ۱۴۹) و گاه ابوحنیفه به عنوان فردی کم‌علاقه به علی (ع) معرفی شده است (نک: ابن رستم، ۲۳؛ مفید، همان، ۲۶ـ۲۸؛ منتجب‌الدین، ۵۱).

البته باید در نظر داشت که ابوحنیفه در فرصتهای حضور خود در مدینه، از محضر امامان باقر و صادق (ع) بهره گرفته و روایات وی از ایشان در جای جای مسانید روایات او دیده می‌شود (مثلاً نک: ابویوسف، *الآثار*، ۳۴، ۱۲۴؛ خوارزمی، ابوالمؤید، ۳۸۸/۱، ۸۳/۲، جم). برخی روایات حنفی حکایت از روابط دوستانه بین ابوحنیفه و امام صادق (ع) دارد (نک: همو، ۸۳/۲ـ۸۴، ۳۰۵) و طوسی از امامیه، وی را در زمرهٔ اصحاب آن حضرت برشمرده است (*رجال*، ۳۲۵؛ نیز نک: جاحظ، «فضل هاشم...»، ۱۰۶). قاضی نعمان مغربی، فقیه برجستهٔ اسماعیلی بر آن است که ابوحنیفه به رغم اختلافات اعتقادی، با شیعیان روابط نزدیکی داشته است (۹۶/۱). گفتنی‌است‌که روایت محمدبن حسین محتسب در *رامش افزای آل محمد (ص)* مبنی بر اینکه مادر ابوحنیفه چندی در حبالهٔ نکاح امام صادق (ع) بوده است (نک: ابن شهرآشوب، *مناقب*، ۲۴۸/۴)، ظاهراً ناشی از خلط بین شخصیت او با ابوالبختری قرشی است (نک: هـ د، ابوالبختری، وهب).

دربارهٔ رابطهٔ ابوحنیفه با زیدیه، باید گفت که همکاری صمیمانهٔ او با زیدبن علی و ابراهیم حسنی بهترین گواه بر حسن روابط است، تا آنجا که محمدبن جعفر دیباج، فرزند امام صادق (ع) و یکی از امامان زیدی ضمن ستایش از ابوحنیفه، عمل او در یاری زید را دلیل مودت و دوستی او به اهل بیت دانسته است (نک: ابوالفرج، همان، ۹۹).

خوارج از گروههایی بودند که لبهٔ تیز نظرات ابوحنیفه دربارهٔ «ایمان» متوجه آنان بود و چنانکه روایت شده، او در زمان حضور خارجیان فرقهٔ صفریه در کوفه، با امام آنان ضحاک بن قیس شیبانی مناظره‌ای دربارهٔ ماجرای تحکیم داشته است (نک: ابن عبدالبر، ۱۵۸ـ۱۵۹؛ قس: سید مرتضی، *الفصول*، ۲۷/۱، مناظره‌ای مشابه بین هشام ابن حکم شیعی و عبدالله بن یزید اباضی). ابوحنیفه در بصره نیز با صفریان مناظراتی داشته است (مکی، ۵۹/۱). در زمان ابوحنیفه اباضیان نیز در عراق حضور داشتند و نقد نظریهٔ «کفر نعمت» (نظریهٔ شاخص عبدالله بن اباض) در کتاب *العالم و المتعلم* (ص ۱۳۱) در واقع نقدی بر اباضیه تلقی می‌گردد. وی در سفرهای خود به بصره، مرکز فرهنگی اباضیه، از نزدیک با آراء و اندیشه‌های آنان آشنا شده بود (مکی، همانجا).

علاوه بر گروههای یاد شده، ابوحنیفه با بنیان‌گذاران معتزله، چون عمرو بن عبید و واصل بن عطا نیز اختلاف نظر داشت. در منابع معتزلی از مناظره‌ای بین ابوحنیفه و عمرو بن عبید سخن به‌میان آمده که موضوع آن مسألهٔ ایمان بوده است (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۵۰؛ نیز برای اطلاع از دو مناظرهٔ دیگر با معتزلیان، نک: همو، ۲۵۳؛ ملاحسین رومی، ۱۵). اگر چه در روایتی حنفی از لعن عمروبن عبید از جانب ابوحنیفه

سخن رفته است (عبدالقادر قرشی، ۳۱/۱)، ولی شواهد نشان از آن دارد که روابط آن دو چندان خصمانه نبوده است، چنانکه ابو حنیفه گاه برخی روایات بصریان را از طریق عمرو بن عبید نقل کرده است (نک: خوارزمی، ابوالمؤید، ۱۵۱/۲).

به روزگار ابوحنیفه دو طرز فکر، یکی از جهم بن صفوان و دیگری از مقاتل بن سلیمان در مشرق رواج داشت که دیدگاههایی تازه در مسائل اعتقادی بودند. روایتی دال براین است که ابو حنیفه جهم را مُعَطِّل و مقاتل را مُشَبِّه خوانده و هر دو طرز فکر را تخطئه نموده است (نک: ذهبی، سیر، ۲۰۲/۷؛ عبدالقادر قرشی، همانجا؛ نیز نک: خطیب، ۳۷۶/۱۳). انتقاد از جهمیه و طرز تفکر آنان دربارهٔ عذاب قبر در «الفقه الاکبر (۱)» (ص ۲۱) نیز دیده می‌شود. همچنین روایاتی متضمن مناظرهٔ ابوحنیفه با جهم بن صفوان در مسألهٔ ایمان (مکی، ۱۴۵/۱؛ نیز بزدوی، ۱۱/۱) و مناظرهٔ او با یک زن جهمی در دست است که باید با تردید در آنها نگریست (برای مناظرهٔ اخیر، نک: بیهقی، ابوبکر، *الاسماء*، ۵۳۹ ـ ۵۴۰؛ نیز شراینر، 529).

شاید اشتراک ابوحنیفه با جهمیان در برخی دیدگاههای محدود موجب می‌گشت تا اصحاب حدیث او را «جهمی» بخوانند و حتی از رابطهٔ اوبا جهمیان سخن گویند (نک: عبدالله بن احمد، ۱۸۱، ۱۸۳؛ بسوی، ۷۸۲/۲ ـ ۷۸۳؛ خطیب، ۳۷۴/۱۳، ۳۸۶). اینکه ابوحنیفه، حارث بن سریج از نزدیکان سیاسی جهم‌بن صفوان را دورادور یاری کرده و برای او از خلیفه امان نامه دریافت کرده است (طبری، *تاریخ*، ۲۹۳/۷)، نمی‌تواند دلیل روشنی بر ارتباط فکری او با جهمیان تلقی گردد (قس: مادلونگ، «مرجئه...[1]»، 18).

علاوه بر گروهها و فرقه‌های اسلامی یاد شده، پاره‌ای مناظرات میان ابوحنیفه و دهریان نیز در دست است (نک: «شرح الفقه الاکبر»، ۳۲؛ نیز بخش آثار خطی در همین مقاله، شم ۴).

ج ـ پیروان اعتقادی ابوحنیفه: آن‌سان که از لابه‌لای منابع تاریخی آشکار می‌گردد، حتی در زمان حیات ابوحنیفه، اظهار نظرها دربارهٔ افکار او ناهمگون بود و بدیهی است این ناهمگونی پس از گذشت سالها و قرنها بیش از پیش می‌گردید، اما همهٔ دیدگاهها در یک نقطه بهم می‌پیوست و آن تصور یک شخص اندیشمند و صاحب نظر در اصول اعتقادی، از ابوحنیفه بود. در گروه‌بندیهای فکری مسلمانانِ غیرخارجی و غیر شیعی که در مقابل اصحاب حدیث قرار می‌گرفتند، اینکه شخصیتها و گروهها خویشتن را به گونه‌ای با ابوحنیفه مرتبط سازند، پدیده‌ای آشنا بود. گویی ابوحنیفه، به سان شاخص‌ترین و وجیه‌ترین شخصیت غیر خارجی و غیر شیعیِ مخالف اصحاب حدیث، می‌توانست برای این گروهها اعتبار آفرین باشد. در این میان، برخی نظام فکری یا پاره‌ای از عقاید خود را برگرفته از او می‌دانستند و برخی وی را به عنوان امام خود در فقه پذیرا بودند.

کسی که در تاریخ عقاید اسلامی با نام ابوحنیفه می‌شناسیم، تنها آن اندیشمند کوفی نیست که پیش‌تر از عقاید او سخن به میان آمد، بلکه اهمیت «ابوحنیفهٔ نمادین» را ـ که الهام بخش مکاتب مختلف کلامی بوده و آثاری متعدد با نظامهای فکری گوناگون بدو منسوب گشته است ـ نباید از نظر دور داشت. این نظامهای اعتقادی را می‌توان در دو مکتب عمده طبقه‌بندی نمود: الف ـ مکتبی که از شیوه‌ای کلامی و اندیشه‌گرا پیروی می‌کرد و با نزدیک شدن به افکار اعتزالی، در مسائلی چون قدر، در جبههٔ مخالف اصحاب حدیث قرار می‌گرفت؛ ب ـ مکتبی که با پایه قرار دادن تفکر ابوحنیفه دربارهٔ ایمان، در مسائل مختلف دیگر، چون صفات و قدر و امامت به نظرات اصحاب حدیث گرایش یافته و پیروان آن با عنوان «اهل سنت و جماعت» شناخته می‌شدند.

۱. **مکتب کلامی و عدل گرای حنفی:** در کنار آن دسته از شاگردان ابوحنیفه که عمدهٔ همت خود را در ترویج فقه ابوحنیفه مصروف داشتند، گروه دیگری نیز بودند که او را به عنوان یک متفکر دینی مطرح می‌ساختند. قراینی در دست است که نشان می‌دهد حماد فرزند ابوحنیفه، بدون اینکه در تاریخ، شخصیتِ پرجنجالی از خود برجای نهاده باشد، عامل انتقال افکار ابوحنیفه بوده و شاید خود نیز تفسیرها وافزوده‌هایی برآن افکار داشته است، چنانکه می‌توان به‌قرارگرفتن نام حماد در سند روایت *الفقه‌الاکبر* (نک: GAS, I/412) و مهم‌تر از آن به ردیهٔ یمان بن رئاب متکلم خارجی بر حماد بن ابی حنیفه اشاره کرد (نک: ابن ندیم، ۲۳۳). ابومعاویهٔ ضریر، قدیدبن جعفر و ابراهیم بن طهمان از دیگر شاگردان ابوحنیفه در مذهب، «مرجی» دانسته شده‌اند و ازآن میان قدید آثاری در کلام داشته است (نک: ابن‌سعد، ۲۷۳/۶ـ۲۷۴؛ ابن ندیم، ۲۵۸؛ خطیب، ۴۲۳/۱۳).

به هر روی عقاید حنفی مخالف اصحاب حدیث هرگز در عراق و در مغرب آن دیار شکوفا نگردید و رونق آن را در مشرق، به ویژه در بلخ باید جست‌وجو کرد. مردم خراسان که در زمان حیات ابوحنیفه از مهم‌ترین دوستداران و مراجعان او بودند (صفی‌الدین، ۲۸ـ۲۹؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۵۴)، پس از درگذشت وی همچنان هواداری خود را حفظ نمودند. به گفتهٔ صفی‌الدین بلخی (همانجا) رابطهٔ سه‌گانه بین ابوحنیفه، مذهب ارجاء و مردمان بلخ به حدی نزدیک بود که بلخ را از آن رو که کانون دوستداران ابوحنیفه و پیروان او بود، مرجی‌آباد می‌خواندند. ابوبکر خوارزمی نیز در یکی از رسائل خود (ص ۴۲) از عشق مفرط بلخیان به ابوحنیفه شکوه نموده است. گفته‌اند که بسیاری از طالبان بلخی در عراق ملازمت مجلس ابوحنیفه را داشتند (صفی‌الدین، همانجا) و در زمرهٔ آنان باید ابومطیع بلخی، قاضی بلخ، سلم بن سالم بلخی، از بزرگان صاحب نفوذ در خراسان و ابواسحاق زیّات بلخی را بر شمرد که همگی از سوی اصحاب حدیث «مرجی» لقب یافته‌اند (نک: ابن سعد، ۷ (۲) / ۱۰۵ ـ ۱۰۹؛ ابن ابی حاتم ۱(۲)/۱۲۲).

1. «The Murji'a...»

در این میان ابومطیع بلخی نظریه پرداز شاخص این مکتب بوده و اطلاعاتی که در منابع گوناگون دربارهٔ عقاید وی به دست داده شده است، می‌تواند چهرهٔ کلی این مکتب را در دورهٔ آغازین خود ترسیم نماید. از آن جمله باید به نزدیکی ابومطیع با معتزله در مسألهٔ قدر (ابوالقاسم بلخی، ۱۰۴-۱۰۵) و عقیدهٔ او به فناپذیری بهشت و دوزخ (احمد بن حنبل، ۲۹۹/۳-۳۰۰) اشاره کرد. همچنین در کنار ابومطیع باید از ابومقاتل حفص بن سلم سمرقندی، یکی دیگر از شاگردان خراسانی ابوحنیفه نام برد که راوی نخستین کتاب *العالم و المتعلم* است ــ کتابی که ابومطیع بلخی آن را از ابومقاتل روایت کرده و مندرجات آن با تعالیم مکتب حنفی عدل‌گرا سازگار است (نک: *العالم و المتعلم*، ۷۴، جم).

به نظر می‌رسد در این دوره، علاوه بر کتاب *العالم و المتعلم*، متن قدیم *الفقه‌الاکبر* («الفقه الاکبر (۱)») نیز یکی از منابع اساسی در اعتقادات مکتب حنفی عدل‌گرا بوده است. در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ برلین (نک: *آلوارت*، شم 1932) شرح عبارت آغازین *الفقه‌الاکبر* از زبان ابومطیع بلخی نقل گردیده (نیز نک: «شرح الفقه الاکبر»، ۶) و در منابع متأخر ابومطیع به عنوان راوی *الفقه الاکبر* شناخته می‌شده است (نک: عبدالقادر قرشی، ۲۶۵/۲؛ نیز ذهبی، *العبر*، ۲۵۸/۱؛ شراینر، 530-529). تنها اشکال در سازگاری متن مزبور با عقاید مکتب حنفی عدل‌گرا، در عبارت «واعلم ان ما اصابک...» است که همچون بخشی از متن *الفقه الاکبر* مورد شرح قرار گرفته است (نک: «شرح الفقه‌الاکبر»، ۴) و ونسینک نیز آن را به عنوان بند سوم از متن شناخته است (نک: ص 103). گفتنی است که این بند در اصل عربی با جملهٔ «قال علیه السلام» بیان گردیده و وجود لفظ «علیه‌السلام» همراه با این اطلاع که عبارت مورد بحث عیناً متن یک حدیث نبوی است (نک: ابن اثیر، مجدالدین، *جامع‌الاصول*، ۵۱۲/۱۰)، نشان می‌دهد که ممکن است این عبارت را شارح *الفقه‌الاکبر* آورده باشد.

در سدهٔ ۳ ق برخی از پیروان ابوحنیفه در عراق به نشر تعالیم ارجائی و عدل گرایانه پرداختند که در رأس آنان باید از محمد بن شجاع خراسانی معروف به ابن ثلجی و بشربن غیاث مریسی یاد کرد. ابن ثلجی که خود نزد حسن بن زیاد لؤلؤی تعالیم ابوحنیفه را فراگرفته بود (صیمری، ۱۶۴)، در مورد خلق *قرآن* موضعی ثالث در برابر اصحاب حدیث و معتزله اتخاذ کرد و ابراز داشت که باید از سخن گفتن در خلق *قرآن* اجتناب کرد و در این باره توقف اختیار نمود (نک: ابن ندیم، ۲۵۹)، اما وی در مسائلی چون قدر با معتزله همراه بود (همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۳۴۴). بشر مریسی نیز از شاگردان ابو یوسف بود و در مسائل مربوط به صفات و قدر و خلق *قرآن* با معتزله توافق داشت (نک: صیمری، ۱۶۲-۱۶۳؛ خطیب، ۵۶/۷ به بعد).

در دهه‌های میانی سدهٔ ۳ ق در خراسان نیز از حضور مرجیانی نشان داریم که اسماء خداوند را حقیقتی غیر از ذات خداوند و نامهایی مستعار و مخلوق می‌دانستند و هرگونه جسمانیت و تشبیه را به شدت انکار می‌کردند. اینان دربارهٔ خلق *قرآن* همچون ابن‌ثلجی قائل به‌توقف بودند. در این مکتب برخی روشهای دیرین حنفی چون مبارزه با تقلید و دیدگاه انتقادی نسبت به احادیث منقول از پیامبر (ص) دیده می‌شود و حتی برخی از صحابه چون ابوهریره مورد نقد قرار گرفته‌اند. این مرجیان، ابوحنیفه را پیشوای فکری خود می‌دانستند و علاوه بر او تعالیم و روایات حسن‌بن زیاد لؤلؤی، حمادبن ابی‌حنیفه، ابویوسف، ابومعاویهٔ ضریر، بشر مریسی و در رأس آنان ابن‌ثلجی را مورد توجه قرار می‌دادند. از محتوای یکی از تألیفات این مکتب اطلاع داریم که به طور پراکنده در اثناء ردیهٔ عثمان‌بن سعید دارمی بر بشر مریسی نقل شده است (نک: دارمی، عثمان، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۵، جم). همچنین در گزارشی که قزوینی رازی در *نقض* (ص ۳۰۴) نقل کرده، تأیید شده است که در سدهٔ ۳ ق حنفی اعتقادان در خراسان و ماوراءالنهر بسیار بودند و آنان در نظام فکری خود به‌وجوب معرفت به خداوند از طریق عقل و نظر قائل بودند و نقل‌گرایی و تقلید را در این مورد مردود می‌دانستند.

در سدهٔ ۳ ق / ۹م از طرف برخی عالمان امامی، ردیه‌هایی بر مرجئه نوشته شده که محتملاً خطاب آنان به پیروان همین مکتب بوده است. از آن جمله می‌توان *الرد علی‌المرجئة* تألیف فضل‌بن شاذان نیشابوری و *مناظرة الشیعی و المرجی* از ابویحیی جرجانی را برشمرد (نک: نجاشی، ۳۰۷، ۴۵۴؛ طوسی، *الفهرست*، ۳۴، ۱۲۴). به علاوه در کتاب *الایضاح* (ص ۱۶۸)، منسوب به فضل‌بن شاذان نیز بخش عمده‌ای از سخن به رد نظرات مرجئه اختصاص داده شده و قراینی چون اشاره به روایات بشر مریسی در مقام احتجاج، تأییدی بر این پندار است که مقصود از مرجئه در این نوشته همان مخاطبان عثمان دارمی هستند.

در سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱م تبلیغ وسیع مکتب «اهل سنت و جماعت» از رونق مکتب حنفی عدل‌گرا کاسته بود، ولی هنوز گروههایی از حنفیان عدل‌گرا و غیرمعتزلی در نقاط مختلف خراسان و ماوراءالنهر حضور داشتند که به جدایی ایمان و عمل (نظریهٔ ارجاء) و برخی نظرهای موافق اهل اعتزال معتقد بودند (نک: قزوینی رازی، ۴۱، ۳۴۴، ۴۵۸ - ۴۵۹، جم). به نظر می‌رسد نسبت قول به عدم رؤیت خداوند و برخی اقوال مربوط به توحید و عدل از جانب قزوینی رازی به ابوحنیفه برگرفته از تعالیم همین مکتب بوده باشد (نک: ص ۲۳۶، ۴۸۶، ۴۹۷). پیروان مکتب عدل‌گرای حنفی، به رغم نزدیکی بسیار با معتزله، نظریهٔ ارجاء را پایهٔ فکری خود قرار داده بودند و همین امر موجب گشته است که ابوبکر خوارزمی به طعنه از این تفکر آنان به «ارجاء حنفی» و «ارجاء کوفی» تعبیر نماید (نک: همانجا).

گویا بازتاب محدودی از اعتقاد عدل‌گرای حنفی در ری نیز وجود داشته است، چنانکه در حدود سدهٔ ۵ ق / ۱۱م در کنار اشعریان و نجاریان، گروهی از حنفی اعتقادان در ری حضور داشتند که در اصول و فروع پیرو ابوحنیفه بودند و کانون مذهبی آنان در ری مسجد طغرل بود (نک: قزوینی رازی، ۵۵۱ - ۵۵۲، جم).

۲. **مکتب حنفی اهل سنت و جماعت:** در سده‌های ۲ و ۳ ق / ۸ و ۹م، در خراسان مکتبی در حال شکل گرفتن بود که نظام اعتقادی خود را بر گرفته از آراء ابوحنیفه می‌دانست و برخی شاگردان عراقی او چون ابویوسف، محمدبن حسن، زفربن هذیل و حسن‌بن زیاد لؤلؤی را به عنوان پیشگامان مکتب خود قلمداد می‌کرد. این مکتب که از آن به «مکتب حنفی اهل سنت و جماعت» تعبیر می‌کنیم، صرف‌نظر از تفکر ارجاء و ثمرات اعتقادی آن، در دیگر مسائل اعتقادی اختلاف ویژه‌ای با اصحاب حدیث نداشت. مهم‌ترین کانون رواج این مکتب سرزمین ماوراءالنهر به ویژه دو شهر سمرقند و بخارا بود و اوج شکوفایی آن به دورهٔ سامانیان (۲۶۱ ـ ۳۸۹ ق / ۸۷۵ ـ ۹۹۹م) باز می‌گشت. در واقع آگاهی ما دربارهٔ پیشینهٔ این مکتب تا میانهٔ سدهٔ ۳ ق / ۹م بسیار اندک است. در کتاب *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی در فهرستی که از نام بزرگان این مکتب به دست داده شده است، در ردیف شاگردان ابوحنیفه، بجز عراقیانِ یاد شده، از ابوعمرو ضریر نیشابوری و ابن‌مبارک مروزی عالم اصحاب حدیث نام برده شده و یادی از حمادبن ابی‌حنیفه، ابومطیع بلخی و ابومقاتل سمرقندی در آن دیده نمی‌شود (ص ۱۴۵ ـ ۱۴۷).

هر چند ابن‌مبارک حنفی نبوده است، ولی یاد او در عداد مشایخ حنفی خراسان در منابع مختلف (مثلاً نک: اوزجندی، ۳؛ عبادی، ۱ ـ ۲، به نقل از یک منبع قدیم حنفی)، نشان از جایگاه او نزد حنفیان خراسان دارد. این احتمال دور نیست که محیط سنت‌گرای مرو، زیستگاه ابن‌مبارک، یکی از کانونهای نخستین برای پای گرفتن مکتب حنفی اهل سنت و جماعت بوده باشد. در این مورد علاوه بر هواداری ابن‌مبارک از ابوحنیفه، حضور ابوعصمه نوح‌بن ابی‌مریم از شاگردان میانه‌روِ ابوحنیفه که به عنوان قاضی شهر به مرو آمده بود، می‌توانست نقش مؤثری ایفا نماید. گفتنی است که یکی از کهن‌ترین اعتقادنامه‌های این مکتب متن کوتاهی به روایت نوح‌بن ابی‌مریم از ابوحنیفه است. به علاوه همو بود که سعی داشت حنفیان را متقاعد کند که ابوحنیفه در مورد جواز قرائت غیرعربی در نماز از فتوای خود عدول نموده است (نک: علاءالدین بخاری، ۲۵/۱). در دورهٔ تابعان شاگردان ابوحنیفه، در *السواد الاعظم* بدون آنکه نامی از ابن‌ثلجی و بشر مریسی برده شود، از مشایخ عراقی تنها نام ابوسلیمان جوزجانی به میان آمده که به نزدیکی افکارش به اصحاب حدیث مشهور بوده است. علاوه بر او نام برخی عالمان خراسانی چون خلف‌بن ایوب بلخی (د ۲۰۵ ق)، عصام‌بن یوسف بلخی (د ۲۱۵ ق)، شدادبن حکیم بلخی (د ۲۲۰ ق)، احمدبن حرب نیشابوری (د ۲۳۴ ق)، ابوحفص کبیر بخاری (د ۲۶۴ ق) و محمدبن سلمهٔ بلخی (د ۲۷۸ ق) به عنوان داعیه‌داران این مکتب در سده‌های ۲ و ۳ ق / ۸ و ۹م ذکر شده است (نک: حکیم سمرقندی، ۱۴۶ ـ ۱۴۷).

پیشینهٔ کاربرد اصطلاح «اهل السنة والجماعة» در آثار خراسانیان دست کم به میانهٔ سدهٔ ۳ ق باز می‌گردد (مثلاً نک: دارمی، عثمان، ۱۰۸) و این اصطلاح در آن روزگار بر حنفیان عدل‌گرا اطلاق نمی‌گشت. مکتب حنفی اهل سنت و جماعت در سدهٔ ۳ ق تلاش بر آن داشت که تاریخ اطلاق عنوان «اهل السنة والجماعة» بر خود را به زمان ابوحنیفه باز گرداند (نک: روایت ابوعصمه و ابویوسف در سطور بعد).

به هر روی آنچه از عقاید این مکتب پیش از میانهٔ سدهٔ ۳ ق در دست است، اعتقادنامه‌هایی مرکب از چند بند است که بیشتر به نشان دادن تضاد این مکتب با مکاتب مخالف، به ویژه شیعه، خوارج و معتزله تکیه دارند و برای حصول این مقصود، نظرگاههای اعتقادی و فقهی را با یکدیگر در آمیخته‌اند. یکی از بارزترین نمونه‌ها روایتی است که در آن ابوعصمه نوح بن ابی مریم از ابوحنیفه دربارهٔ اهل سنت و جماعت پرسش کرده و ابوحنیفه در پاسخ، ویژگی آنان را تفضیل شیخین، حب ختنین، مسح برخفین، تکفیر نکردن احدی به جهت ارتکاب گناه، ایمان به «القدر خیره و شره من الله»، سخن نگفتن دربارهٔ خداوند (به شیوهٔ متکلمان) و حلال شمردن نبیذ خرما دانسته است (نک: ابوالليث، «بستان»، ۱۸۷). نمونهٔ دیگر روایتی است به نقل ابویوسف از ابوحنیفه دربارهٔ همان سؤال که پاسخ آن به روایت ابوعصمه نزدیک است، ولی در آن از تصدیق به مفاهیم مربوط به معاد چون عذاب قبر و نظایر آن و نیز عدم حمل معاصی برخداوند نیز سخن رفته است (نک: خوارزمی، قاسم، ۲(۴)// ۱۵۴۵). در هر دو روایت از عدم تکفیر مرتکب کبیره سخن رفته که با عقاید مرجئه و اصحاب حدیث هر دو سازگار است.

متون مشابهی نیز در دست است که به صحابه، تابعین، ابوحنیفه، فقیهان حنفی و جمعی از رجال صوفیه نسبت داده شده و مضمون آنها بیشتر ذکر عقاید مربوط به ارجاء، چون عدم استثنا در ایمان، زیادت و نقصان ناپذیری ایمان، خوف و رجا برای عاصیان و نیز ذکر وجوه افتراق فقهی حنفیان از شیعیان و شافعیان است (برای نمونه‌های آن، نک: حکیم سمرقندی، ۱۴۲ ـ ۱۵۲).

کهن‌ترین متن اعتقادی مکتب حنفی اهل سنت و جماعت که با وجود تفصیل نسبی، هنوز خصوصیات محتوایی روایات کوتاه قدیم را حفظ نموده، کتاب *الوصية* منسوب به ابوحنیفه است. تمایز آشکار آن با روایات یاد شده، طرح مسائل تازه‌ای چون: تعریف ایمان، بحث از صفات خداوند، خلق *قرآن*، خلق اعمال و استطاعت، تکیه برمفاهیم مربوط به معاد، چون حقانیت عذاب قبر، شفاعت کبائر و مخلوق بودن و فناناپذیری بهشت و جهنم و تصدیق رؤیت خداوند ـ بدون تشبیه ـ است. به علاوه در این متن، تفضیل خلفای چهارگانه به ترتیب خلافت آنان دیده می‌شود. چنانکه ولفسون (ص 281-280) یاد کرده است، این متن در طرح مسألهٔ خلق *قرآن* از تعالیم ابن‌کلاب (د بعداز ۲۴۰ق/ ۸۵۴م) تأثیر پذیرفته و بنابراین، تألیف آن به تخمین در میانهٔ سدهٔ ۳ ق واقع شده است.

حرکت بعدی در دورهٔ حکومت امیر اسماعیل سامانی (۲۷۹ ـ ۲۹۵ ق / ۸۹۲ ـ ۹۰۸ م) صورت گرفت. عالمان حنفی اهل سنت و جماعت، امیر اسماعیل را برآن داشتند تا از پای گرفتن مکاتب مخالف در حوزهٔ

ماوراءالنهر جلوگیری نماید و در جهت تحقق این امر، امیر سامانی از حکیم سمرقندی خواست تا در کتابی عقاید «اهل سنت و جماعت» را گرد آورد و بدین ترتیب کتاب *السواد الاعظم* نوشته شد (نک: حکیم سمرقندی، ۱۷ ـ ۲۰). در همین دوران، عالم حنفی دیگری در محیط سنت گرای مصر به تدوین یک اعتقادنامه دست یازید. او ابوجعفر طحاوی بود که در کتاب عقیدهٔ خود، افکار بسیار نزدیک با تعالیم *السواد الاعظم* را عرضه نمود. به درستی دانسته نیست که این تعالیم چگونه به مصر رسیده است، ولی وجود عقیدهٔ طحاوی، خود دلیل قاطعی است که نشان می‌دهد تعالیم مکتب حنفی اهل سنت و جماعت محدود به خراسان نبوده و در سرزمینهای دیگر تا مصر کمابیش نفوذ داشته است.

دو کتاب *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی و عقیدهٔ طحاوی به رغم اختلاف محیط تألیف، وجوه اشتراک بسیاری دارند. علاوه بر موارد اشتراک هر دو آنها با کتاب *الوصیه*، مسائلی چون احتمال زیان رساندن گناهان به مؤمن، جاودان نماندن مؤمن در آتش، خوف و رجا برای عاصی، تکیه بر خوشبینی نسبت به جمیع اصحاب پیامبر (ص)، بهشتی بودن عشرهٔ مبشره، نفی تشبیه در صفات خداوند، سودبخش بودن دعا برای مردگان، نماز گزاردن در پی امام فاجر، لزوم طاعت سلطان و ترک شمشیر، تشویق به تلاش برای کسب روزی و تفضیل انبیا برجمیع اولیا، از مسائلی است که در *الوصیه* مطرح نگشته و به طور همزمان در دو اثر خراسانی و مصری طرح شده است. نکتهٔ جالب‌تر این است که هر دو اثر، در آغاز سخن عقاید خود را به ابوحنیفه منسوب ساخته، آن را مذهب «اهل سنت و جماعت» دانسته‌اند (نک: حکیم سمرقندی، ۲۲؛ طحاوی، *العقیدة*، ۷).

در مقایسه بین دو اثر یاد شده، *السواد الاعظم* با *الوصیه* بیشتر قرابت دارد و مسألهٔ عدم استثنا در ایمان و جدایی عمل از ایمان که از فروع ارجاء حنفی و از مشترکات *الوصیه* و *السواد الاعظم* است، در عقیدهٔ طحاوی مطرح نگشته و ممکن است دلیل، آن باشد که طحاوی سعی داشته است تا کمتر در محیط مصر بر نظرات ارجائی تکیه نماید.

حنفیان اهل سنت و جماعت با تعالیم صوفیه پیوندی دیرینه داشتند و در *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی (ص ۱۴۸ ـ ۱۵۲) دیده می‌شود که مؤلف، شماری از زاهدان و صوفیان نخستین چون ذوالنون مصری، فضیل بن عیاض، بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم را در زمرهٔ مشایخ مکتب به شمار آورده است. شاید به سبب همین نزدیکی بود که طبقات نویسان خراسانی صوفیه چون هجویری (ص ۵۰، جم) و عطار نیشابوری (ص ۲۴۰ به بعد) ابوحنیفه را در شمار نخستین صوفیان یاد کردند و در ذکر مناقب او تا بدانجا پیش رفتند که از زبان پیامبر (ص) بشاراتی به قدوم او نقل کنند (همانجا).

در زمانی مقارن با تألیف *السواد الاعظم*، گرایشی کلامی نیز در میان حنفیان اهل سنت و جماعت در سمرقند پدید آمد که با گرایش کلامی ابوالحسن اشعری در عراق قابل قیاس بود. آغازگر این گرایش ابومنصور ماتریدی بود که نظریهٔ ارجاء و افکار سنت گرایانهٔ حنفیان را در قالب یک نظام کلامی شکل داد، کلامی که بعدها به نام وی کلام ماتریدی خوانده شد و در تاریخ کلام اسلامی به عنوان نزدیک‌ترین مکاتب به کلام اشعری مطرح بود (نک: ه د، ماتریدیه).

با شکل‌گیری اعتقادات مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، چون متن قدیم *الفقه الاکبر* که در خراسان تداول داشت، از جهت ساختار اعتقادی نمی‌توانست با این مکتب سازگار باشد، به تدریج متن جدیدی با همان نام *الفقه الاکبر*، جایگزین آن گردید. عبارات آغازین «شرح الفقه الاکبر» منسوب به ماتریدی (ص ۲)، از هر مؤلفی که بوده باشد، حکایت از آن دارد که از ابومنصور ماتریدی خواسته شده بود تا شرحی بر *الفقه الاکبر* (قدیم) بنویسد، شرحی که بتواند مشکلات ناسازگاری متن کوتاه کتاب با عقاید مکتب را از میان بردارد و بین محتوای آن متن و تعالیم مکتب، پیوندی برقرار سازد. این گزارش با یک مقایسه بین عقیدهٔ منسوب به ماتریدی و *شرح الفقه الاکبر* تا اندازه‌ای تأیید می‌گردد (به ویژه، نک: «عقیدة»، ۲۱، ۴۵). به هر روی وظیفهٔ شرح کردن *الفقه الاکبر* قدیم را یکی از حنفیان اهل سنت و جماعت به انجام رسانید و شرحی بر آن تألیف کرد که در پاره‌ای موارد بیش از آنکه شرح باشد، توجیه است.

اما به زودی تعالیم مکتب که برگرفته از آراء ابوحنیفه تلقی می‌شد، در قالب متنی مفصل‌تر از متن قدیم، تدوین گردید که از آن به *الفقه الاکبر(۲)* یاد می‌کنیم. وجود برخی تعابیر فلسفی در این متن، چون سخن از جوهر و عرض و کاربرد «لامن شیء» (ص ۳) و برخی دیگر از قراین در متن، موجب شده است که زمان تألیف آن پس از پیدایش کلام اشعری و در میانهٔ سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م برآورد شود (نک: ونسینک، 247-246؛ ولفسون، 367).

این برآورد با تحلیل متن *الفقه الاکبر (۲)*، مقایسهٔ آن با متن قدیم و یافتن جایگاه آن در میان کتب اعتقادی مکتب حنفی تأیید می‌گردد. در مقایسه بین این متن و دو کتاب *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی و عقیدهٔ طحاوی، دیده می‌شود که این متن در بیشتر مضامین با آنها اشتراک دارد، اما نزدیکی آن به کتاب طحاوی بیش از کتاب حکیم سمرقندی است. به عنوان نمونه در زمینهٔ تنظیم مطالب در آغاز *الفقه الاکبر (۲)*، اعتقاد صحیح ایمان به خداوند، فرشتگان او، کتب او، پیامبران او، رستاخیز پس از مرگ، «القدرخیره و شره من الله» و حقانیت حساب و میزان و بهشت و دوزخ دانسته شده است. در عقیدهٔ طحاوی (ص ۲۹) عبارت «القدر خیره و شره من الله»، پس از ایمان به روز واپسین مطرح شده است، ولی این عبارت اصلاً در *السواد الاعظم* (حکیم سمرقندی، ۲۴ ـ ۲۵) دیده نمی‌شود (قس: نساء / ۴/ ۱۳۶). همچنین در مباحث مربوط به ارجاء، صحابه و قدر، *الفقه الاکبر (۲)* به کتاب طحاوی نزدیک‌تر است. در مورد اشتراک بین *الفقه الاکبر (۲)* و *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی در طرح مسألهٔ کرامات اولیا و سکوت طحاوی در این باره، باید گفت که احتمالاً منشأ آن اشتراک در

جغرافیای فرهنگی و رابطۀ مکتب حنفی خراسان با تصوف است. شایان ذکر است که برخی مضامین مشترک بین *السواد الاعظم* و عقیدۀ طحاوی، چون مسألۀ عشرۀ مبشره، استطاعت مع الفعل، سودبخش بودن دعا برای مردگان و تفضیل انبیا بر جمیع اولیا، اساساً در *الفقه الاکبر (۲)* دیده نمی‌شود. برخی موضوعات ویژۀ *الفقه الاکبر (۲)*، چون باطل شدن اجر عمل در اثر ریا و تصریح به برابری ایمان اهل آسمان و اهل زمین ریشه در تعالیم *العالم والمتعلم* دارد (نک: *العالم والمتعلم*، ۵۷ ـ ۵۸، ۱۰۷ ـ ۱۰۸).

از دگر سو، با مقایسه بین *الفقه الاکبر (۲)* و آثار ماتریدی، در برخی موارد رابطۀ خاصی دیده می‌شود، از جمله ازلی بودن صفات خداوند اعم از صفات ذات و صفات فعل (*الفقه الاکبر(۲)*، ۲؛ ماتریدی، *التوحید*، ۴۴ به بعد، «عقیدة»، ۱۴)، نفی جوهر یا عرض بودن خداوند (همان، ۸؛ *الفقه الاکبر(۲)*، ۳) و رابطۀ صدور معاصی از بندگان با خداوند (همان، ۴؛ ماتریدی، همان، ۲۴). شایان ذکر است که در برخی موارد، چون قدم قرآن، موضع *الفقه الاکبر (۲)* از حنفیان دور گشته و به اشعریان نزدیک شده است (نک: ص ۲ ـ ۳؛ قس: سبکی، *السیف*، ۱۸، نظریۀ منقول از اشعری). در نیمۀ دوم سدۀ ۴ ق هنوز امیران سامانی به سختی از مکتب حنفی اهل سنت و جماعت پشتیبانی می‌کردند. امیر نوح (حک ۳۶۵ ـ ۳۸۷ ق / ۹۷۶ ـ ۹۹۷ م) دستور داد تا *السواد الاعظم* حکیم سمرقندی را به فارسی ترجمه کنند (نک: مقدمه، ۱۹) و در همین دوره ابوالليث سمرقندی در آثار خود به ویژه کتاب عقیده به تبیین عقاید حنفی پرداخت (نک: ابوالليث، «عقیدة»، ۲۱۷ به بعد). نسخۀ خطی موجود در وین با عنوان کتاب *فی اصول الدین علی مذهب الامام ابی حنیفة* که مؤلف و زمان تألیف آن دانسته نیست (نک: فلوگل، شم 1664)، ممکن است در شمار همین آثار طبقه‌بندی گردد.

با بر افتادن سلسلۀ سامانیان در ۳۸۹ ق / ۹۹۹ م ستارۀ اقبال مکتب حنفی به افول گرایید و در دورۀ غزنویان، شاید به سبب دوری مرکز حکومت از مراکز فرهنگی این مکتب، حمایت لازم از آن صورت نگرفت. از آثار محدود این مکتب در سدۀ ۵ ق / ۱۱ م می‌توان *شرح الفقه الاکبر* و دیگر آثار بزدوی را نام برد.

شایان توجه است که نویسندگان غیرحنفی، تا اواخر دورۀ سامانیان ابوحنیفه را در شمار «مرجیان» نام می‌بردند (مثلاً نک: اشعری، ابوالحسن، *مقالات*، ۱۳۸؛ خوارزمی، محمد، ۲۸) و از دورۀ غزنویان با کم‌رنگ شدن ارجاء حنفی، فرقه‌شناسان ابوحنیفه را مرجی ندانسته، در عداد اهل سنت و جماعت و سواد اعظم شمردند (نک: بغدادی، ۲۱؛ اسفراینی، ۱۶۴؛ شهرستانی، ۱۲۶/۱ ـ ۱۲۷؛ ابوالمعالی، ۲۸). در آثار غیرحنفی این دوره، تلاش آشکاری برای از بین بردن فاصله‌های موجود میان حنفیان و دیگر گروههای اهل سنت دیده می‌شود (مثلاً نک: بیهقی، ابوبکر، «رساله...»، ۱۰۱ ـ ۱۰۲)، تلاشی که با استقبال حنفیان رو به رو شد و در عمل به ضعف مکتب اعتقادی حنفی و پیوستن بسیاری از حنفیان به پیروان کلام اشعری انجامید (مثلاً نک: سبکی، *طبقات*، ۳۷۰/۳ ـ ۳۷۷).

اوج نزدیکی تعالیم حنفی و کلام اشعری در *الفقه الاکبر (۳)* دیده می‌شود که در آن اثری از ارجاء حنفی نیست و داخل شدن قید «عمل به ارکان» در تعریف ایمان (ص ۲۶) یک اعتقاد ضد حنفی است که حتی در کلام ماتریدی دیده نمی‌شود. شاید بتوان گفت تألیف *الفقه الاکبر (۳)* تلاشی در جهت التیام میان عقاید حنفیان و شافعیان اشعری بوده است. البته با وجود برخی زوائد و تجدیدنظرهای ضدحنفی موجود در متن، باید گفت که شالودۀ این متن تا حدود زیادی بر همان *الفقه الاکبر (۲)* قرار گرفته است. برخی نکات فرعی آن، چون شمار پیامبران (ص ۲۴)، با موارد مشابه در کتب حنفیان اهل سنت و جماعت خراسان قابل مقایسه است (نک: ابوالليث، «بستان»، ۱۵۲ ـ ۱۵۳).

در سده‌های ۶ و ۷ ق / ۱۲ و ۱۳ م نمونه‌هایی اندک از ادبیات اعتقادی حنفی در دست است که از آن جمله باید به دو شرح از اسماعیل بن ابراهیم شیبانی و نجم‌الدین منکوبرس ترکی بر عقیدۀ طحاوی یاد کرد (نک: GAS, I/442). ایجاد دولت عثمانی در آسیای صغیر و نفوذ اسلام در خاور دور، دو رخداد بی‌ارتباط بودند که مجدداً آثار مکتب حنفی اهل سنت و جماعت را رونق دادند، ولی مکتب مزبور خود به تاریخ سپرده شد. در دولت عثمانی یک موج شرح‌نویسی بر *الفقه الاکبر* و دیگر عقیده‌نامه‌های حنفی آغاز شد که از نخستین نمونه‌های آن باید به شرح ابراهیم بن اسماعیل ملطی و اکمل بابرتی بر *الفقه الاکبر* اشاره کرد. البته در سده‌های ۸ و ۹ ق/ ۱۴ و ۱۵ م در ماوراءالنهر نیز شرحهایی توسط هبة الله بن احمد ترکستانی و علاءالدین بخاری بر عقیدۀ طحاوی و *الفقه الاکبر* نوشته شد (نک: GAS, I/412-414, 442).

اما در سرزمینهای خاور دور، چون مالزی و اندونزی، با وجود اینکه مذهب فقهی رایج مذهب شافعی بود، عقیدۀ ابوالليث سمرقندی همواره مورد توجه قرار داشته و ترجمه‌هایی از آن به زبانهای مالایایی و جاوه‌ای صورت گرفته است (جوینبول، 216-215؛ نیز نک: هـ د، ابوالليث سمرقندی).

۳. ضراریه و ادعای انتساب به ابوحنیفه: ضراربن عمرو، پیشوای فرقۀ ضراریه که از انشعابات جبری معتزله به شمار می‌آید، تلاش داشت تا افکار خویش را در زمینۀ صفات خداوند و جبر، به ابوحنیفه مربوط گرداند. ضرار و همفکر او حفص‌الفرد نظریه‌ای را در توحید مطرح می‌کردند که براساس آن خداوند ماهیتی است که جز خود وی کسی علم به آن ندارد و این نظریه را به ابوحنیفه منسوب می‌ساختند (نک: شهرستانی، ۸۲/۱؛ طوسی، *تمهید*، ۵۸؛ نیز نک: فان‌اس، «کلام...»، I/211).

همچنین به نظر می‌رسد آنان نظریۀ دیگر خود را مبنی بر اینکه انسان دارای حس ششمی است که در روز واپسین خداوند را بدان حس درخواهد یافت، نیز به ابوحنیفه نسبت می‌دادند (نک: شهرستانی، همانجا). مفید نیز انتساب هر دو نظریۀ ماهیت و حس ششم به ابوحنیفه

را مطرح نموده است («المسائل»، ۲۹۳).

دیگر سخن ضرار و حفص در افعال بندگان بود که آنها را حقیقتاً مخلوق خداوند و نیز حقیقتاً مکتسب بنده می‌دانستند و حصول یک فعل بین دو فاعل را جایز می‌شمردند (شهرستانی، همانجا). البته برخلاف دو مورد پیشین، تأیید کلی این نظریه از جانب ابوحنیفه، در *عقیدهٔ طحاوی* (ص ۳۵) و *الفقه الاکبر(۲)* (ص ۴) دیده می‌شود که هر دو آثاری متأخرند. تنها تأیید کهن بر مدعای ضراریان، عنوان اثری از ابوالهذیل علاف با نام *کتاب علی ضرار وجهم و ابی حنیفة وحفص فی المخلوق* است (ابن ندیم، ۲۰۴). به‌هر روی این نسبت با عقیدهٔ مشهور ابوحنیفه دربارهٔ قدر قابل سنجش است.

II. *فقه ابوحنیفه*

در میان شمار بسیاری از فقیهان سدهٔ ۲ ق، تنها فقیهانی که نظام فقهی آنان در طول سده‌های متمادی ریشه دوانیده و پس از گذشت بیش از ۱۲ قرن هنوز رونقی چشمگیر دارد، ابوحنیفه، مالک و در طبقه‌ای متأخرتر شافعی را باید نام برد. در منابع فقه تطبیقی کمابیش از همان سدهٔ ۲ ق ابوحنیفه به عنوان فقیه شاخص کوفه شناخته می‌شد و به تدریج با گذشت زمانی کوتاه، فقه کوفه و به طور اعم فقه عراق واژه‌ای معادل فقه حنفی گردید. کاربرد ترکیباتی چون «فقه کوفی» و «فقه عراقی» به جای «فقه حنفی»، نباید یک کاربرد سطحی تلقی گردد، بلکه باید مفهوم تقابل دو مکتب فقهی عراق و حجاز را در آن ملحوظ داشت، تنها تفاوت آن با کاربردهای قدیم‌تر در این است که نظرات دیگر فقیهان کوفه و کلاً عراق از نظر به دور بوده و خود به‌خود فقه عراق در نظام فقهی فقیه شاخص آن متجلی گشته است.

برای مطالعهٔ فقه ابوحنیفه، به سانِ تحقیق در پیرامون هر پدیدهٔ تاریخی دیگر، ابتدا باید جایگاه آن را در کل نظام با مشخصات عمومی آن تعیین نمود و سپس به مطالعهٔ وجوه امتیاز و افتراق آن با پدیده‌های همسان پرداخت. از این‌رو برای شناخت جایگاه تاریخی فقه ابوحنیفه، لازم است از سویی به مشخصات عمومی فقه کوفه و به طور کلی‌تر فقه سدهٔ دوم توجه داشت و از دگرسو خصوصیات ویژه و وجوه امتیاز آن را مورد بررسی قرار داد.

بخش یکم ـ زمینهٔ پیدایش فقه ابوحنیفه

در مورد پیشینهٔ مکتب فقهی عراق باید دانست که تاریخ شکل‌گیری این مکتب و تقابل آن با مکتب حجاز به دهه‌های نخستین اسلام بازمی‌گردد. درواقع به دنبال فتح عراق و پذیرش اسلام در آن سرزمین، به تدریج شماری از اصحاب برجستهٔ پیامبر (ص) در عراق توطن گزیدند که پایه‌گذاران مکتب فقهی عراق بودند و در رأس آنان حضرت علی (ع) و ابن مسعود جای داشتند. نمونه‌های متعددی در دست است که نشان می‌دهد در نیمهٔ نخست سدهٔ اول ق، عراقیان و حجازیان در پاره‌ای از مسائل فقهی در برابر یکدیگر قرار گرفته و بدین ترتیب به شکل‌گیری مکتبهای بومی عراق و حجاز تحقق می‌بخشیدند (برای نمونه‌ها، نک: صنعانی، ۲۲۵/۲؛ مالک، ۲۷/۱ ـ ۲۸). همین تقابل موجب می‌شد تا صحابه در مدینه از «فتیای عراقی» سخن گویند و آن را نقد نمایند (صنعانی، ۵۷۵/۱).

با برداشتی کلی از *طبقات* ابن سعد (ج ۶ ـ ۷)، می‌توان گفت که در دهه‌های میانی سدهٔ نخست، در دورهٔ طبقهٔ اول از تابعین، علاوه بر احادیث و اقوال فقهی حضرت علی (ع) و ابن مسعود، حجم قابل ملاحظه‌ای از احادیث و اقوال خلیفه عمر و محدودی از آثار دیگر صحابه در کوفه تداول داشت و در دورهٔ تابعین دوم، احادیث و اقوال اصحاب جوان‌تر پیامبر (ص) به ویژه ابن عباس، ابن عمر و ابوهریره در عراق تداول یافت و بدین ترتیب فقه عراقی تا اندازه‌ای تحت تأثیر منابع نقلی فقه حجاز قرار گرفت. انعکاس این توزیع منابع نقلی فقه عراق، تا حد زیادی در منابع نقلی فقه ابوحنیفه نیز دیده می‌شود. قطع نظر از عنصر نقل، باید یادآور شد که فقه عراقی بیش از فقه حجازی به عنصر رأی توجه داشت و با سرعتی روز افزون روی به پیچیدگی و نوگرایی گذاشت.

نمونه‌هایی در دست است که نشان می‌دهد فقیهان کوفی در نیمهٔ دوم سدهٔ نخست هجری جایگاه رأی و میزان کاربرد آن را در کنار ادلهٔ نقلی مشخص نموده بودند. روایت عمارة‌بن عمیر از ابن مسعود، عامر شعبی از عمر و ابوعون ثقفی از معاذبن جبل با اندک تفاوتی در لفظ، همگی در استنباط فروع فقهی این نظام را پیشنهاد می‌کردند: نخست رجوع به *قرآن*، پس از آن سنت پیامبر (ص)، سپس اقوال صحابه و درصورت یافت نشدن حکم در منابع نقلی، عمل به رأی و اجتهاد (نک: ابوداوود، ۳۰۳/۳؛ ترمذی، ۶۱۶/۳؛ نسایی، ۲۳۰/۸ ـ ۲۳۱). در سدهٔ بعد نیز مضمون همین روایات چهارچوب حاکم بر ادلهٔ فقه ابوحنیفه و شیوه‌های تراجیح او را ترسیم نموده است (نک: بخش ساختار فقه در همین مقاله).

ابن مسعود و شاگردان مکتب او که نمایندگان مرحلهٔ آغازین فقه کوفی بودند، رأی خود را تنها در پاسخ‌گویی به رخدادهای ضروری به‌کار می‌بستند و از مسائل فرضی و تقدیری پرهیز داشتند (مثلاً نک: دارمی، عبدالله، ۴۶/۱ ـ ۴۸، ۵۴) و همین روش را پیروان ایشان در نیمهٔ دوم سدهٔ نخست هجری، چون ابراهیم نخعی و عامر شعبی در پیش گرفتند (مثلاً نک: همو، ۵۲/۱، ۶۵ ـ ۶۷). اینان با وجود اینکه رأی را پذیرا بودند، ولی عمل به قیاس را که در میان گروهی از فقیهان کوفه رواج یافته بود، منع می‌کردند (نک: همو، ۶۵/۱ ـ ۶۶؛ خوارزمی، ابوالمؤید، ۲۵۵/۲).

اما اهل قیاس در دورهٔ سوم تابعین نامدارترین فقیهان کوفه بودند که بارزترین شخصیت آنان حمادبن ابی سلیمان مهم‌ترین استاد ابوحنیفه بود و بدین ترتیب ابوحنیفه، هم در منابع نقلی و هم در شیوه‌های اجتهادی خود، تا حد زیادی رهین تعالیم این استاد فقه کوفه است که پس از درگذشت ابراهیم نخعی (۹۶ ق/۷۱۵م)، مدار فتوا و تدریس فقه گردیده بود (نک: ابن سعد، ۲۳۲/۶).

چنانکه از مطالعهٔ انبوه اسانید ابوحنیفه آشکار می‌گردد، برگرفته‌

های او از حماد و حماد از ابراهیم نخعی، بخش عمده‌ای از منابع نقلی فقه او را تشکیل می‌دهد، اما در حکایتی که از شخص او نقل گردیده، فقه خویش را برگرفته از عمر، علی (ع) و ابن مسعود دانسته است (نک: خطیب، ۳۳۴/۱۳). این سخن از هر که باشد، هدف گویندهٔ آن مطرح کردن ۳ پیشوای نمادین فقه عراقی است و بیش از آنکه حقیقتی را بنماید، یک تفاخر است. به هر روی این ادعا که فقه ابوحنیفه برگرفته از علی (ع) و ابن مسعود بوده است، در میان حنفیان سده‌های نخستین یک افتخار محسوب می‌گشت و اغلب نامی از عمر به میان نمی‌آمد؛ مثلاً مقدسی در سدهٔ ۴ ق، این خصیصه را نشانهٔ برتری مذهب ابوحنیفه بر دیگر مذاهب شمرده است (ص ۱۱۳). همچنین مقایسهٔ عنوان و محتوای کتاب *اختلاف علی و ابن مسعود* از تألیفات شافعی که در آن میزان استناد حنفیان به اقوال این دو صحابی را مورد بحث و نقد قرار داده است، حکایت از همین مدعا دارد. عنوان دو کتاب *الاقتداء بعلی وعبدالله* از ابومحمد ابن عبدک حنفی (د ۳۴۷ ق /۹۵۸م) و *ماخالف فیه ابوحنیفة علیاً وعبدالله* از محمدبن نصر مروزی (د ۲۹۴ ق /۹۰۷م) در رد بر حنفیان نیز تأییدی بر این امر است (نک: صیمری، ۱۷۰؛ سبکی، *طبقات*، ۲۴۷/۲).

برخوردی محتوایی و آماری با منابع نقلی فقه ابوحنیفه، اطلاعات دقیق‌تری به دست می‌دهد. به عنوان مثال در فروع مطرح شده در کتاب *اختلاف علی و ابن مسعود*، در ازای ۶٪ موارد مخالفت ابوحنیفه با قول ابن مسعود، ۹۴٪ از مخالفت او با قول علی (ع) سخن رفته است. در صورتی که مسانید روایات ابوحنیفه را مورد استناد قرار دهیم، مشاهده خواهیم کرد که ۷۲٪ روایات فقهی ابوحنیفه از صحابه، به اقوال و احادیث تنها ۸ تن از صحابه مربوط می‌شود و این ۸ تن، به ترتیب کثرت روایات، عبارتند از ابن مسعود (۱۵٪)، ابن عمر (۱۲٪)، عمر (۱۰٪)، ابن عباس (۱۰٪)، عایشه (۹٪)، جابربن عبدالله (۶٪)، علی (ع) (۵٪) وابوهریره (۵٪).

این حقیقتی است که فقه کوفه در دورهٔ ابوحنیفه از حیث منابع نقلی دچار تنوع بسیاری نسبت به دوره‌های پیشین شده بود. در این مورد حکایتی وجود دارد که نشان می‌دهد چگونه ۳ فقیه بزرگ کوفه، ابوحنیفه، ابن ابی لیلی و ابن شبرمه در زمانی واحد، در مسأله‌ای واحد بر ۳ رأی متفاوت بودند و هر یک حدیثی را مستند قرار می‌دادند (نک: سرخسی، همان، ۱۳/۱۳ ـ ۱۴؛ طوسی، *الخلاف*، ۷/۲ ـ ۸).

البته گفتنی است که مقایسهٔ آماری بین فتاوی ابوحنیفه به عنوان نمایندهٔ شاخص اصحاب رأی کوفه و سفیان بن سعید ثوری به عنوان نمایندهٔ اصحاب حدیث کوفه در همان زمان، نشان می‌دهد که تا چه اندازه نظرات این دو تن و به‌طورکلی دو جناح به یکدیگر نزدیک گشته است. به عنوان نمونه بر پایهٔ آماری از ابواب گوناگون فقهی در *الخلاف* طوسی، در مباحث عبادات ۷۲٪ اتفاق و ۲۸٪ اختلاف و در مباحث دیگر فقه ۷۵٪ اتفاق و ۲۵٪ اختلاف بین نظرات این دو فقیه دیده می‌شود و بررسی محتوایی موارد اختلاف نیز نشان می‌دهد که در بسیاری موارد، ملاک اختلاف به ادلهٔ نقلی باز می‌گردد. به نظر می‌رسد عامل این نزدیکی افکار، پس از دورهٔ تشتت را می‌باید به آغاز دورهٔ تدوین فقه و منابع نقلی آن مربوط دانست، تدوینی که ابوحنیفه با همکاری شاگردان خود از آغازگران آن در کوفه بودند (نک: بخش کتاب‌شناسی در همین مقاله) و به‌طور همزمان در حجاز و شام نیز آغاز گشته بود (نک: ابن ندیم، ۲۸۱ ـ ۲۸۴).

بخش دوم ـ ساختار فقه ابوحنیفه

الف ـ ادلهٔ نقلی فقه: در کنار مذهب فقهی مدونی که به نام ابوحنیفه برجای مانده است، تنها آنچه از گزارشهای کهن در مورد ادلهٔ فقه وی به دست رسیده، چند روایت پراکنده است که نباید بیش از اندازه بر اعتبار آنها تکیه کرد. مهم‌ترین و جامع‌ترین آنها روایتی از یحیی بن ضریس است که در آن ابوحنیفه منابع فقه خود را چنین نمایانده است: نخست،کتاب خدا؛ دوم،سنت پیامبر (ص) و روایات صحیح از آن حضرت به نقل ثقات از ثقات؛ سوم،قول صحابه و در صورت دست نیافتن به حکم در منابع یاد شده، عمل به اجتهاد و رأی (نک: صیمری، ۲۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۳؛ خطیب، ۳۶۸/۱۳).

نمونهٔ دیگر از این دست، روایت ابن صباح است که در آن ادلهٔ فقه ابوحنیفه (البته پس از کتاب خدا)، حدیث صحیح، پس از آن آراء صحابه و تابعین و سپس قیاس دانسته شده است (خطیب، ۳۴۰/۱۳) و با روایت ابن ضریس در رابطه با آراء تابعین همخوانی ندارد (برای روایات مشابه، نک: صیمری، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱۴۳ ـ ۱۴۵). صرف‌نظر از تفاوتهای جزئی در مضامین این روایات، رده‌بندی ادلهٔ فقه در آنها در واقع همان رده‌بندی سنتی فقه کوفه است که در روایاتی از ابن‌مسعود، عمر و معاذبن جبل منعکس گشته بود:

۱. کتاب: کتاب خدا همواره به عنوان دلیل قطعی الصدور در نظامهای مختلف فقهی مطرح بوده و اساسی‌ترین منبع احکام شمرده می‌شده است، ولی ظنی بودن دلالت آن در پاره‌ای از آیات احکام موجب بروز اختلافات فقهی گردیده است. ابوحنیفه در چگونگی برداشت از ظواهر آیات، شیوه‌هایی داشت که می‌توان از لابه‌لای فقه وی، این شیوه‌ها را استنباط کرد:

عام و خاص: تردیدی نیست که ابوحنیفه تخصیص کتاب به سنت ثابته را صحیح می‌انگاشت، ولی تخصیص آن به اخبار آحاد در فقه حنفی بحث‌انگیز بوده است. برخی نویسندگان حنفی برآنند که در دیدگاه ابوحنیفه عام قرآن قطعی است و خبر واحد را یارای معارضه با عموم آن نیست و از این رو تخصیص کتاب به خبر واحد را جایز ندانسته‌اند (نک: جصاص، ۹۴/۵ به بعد؛ بزدوی، ۲۹۴/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۹۴/۱ به بعد)، با اینهمه می‌توان در فقه ابوحنیفه مواردی را یافت که در آن به اینگونه تخصیص عمل شده است. به عنوان نمونه، تخصیص آیهٔ «وَ اُحِلَّ لَکُم ماوَراءَ ذٰلِکُم» (نساء / ۲۴/۴) به حدیث ابوهریره «لایجمع بین المرأة و عمتها و لابین المرأة و خالتها» از سوی او پذیرفته شده (ابن هبیره، ۳۳۴/۲) و تخصیص آیهٔ «قُل لااَجِدُ

فیمااوحِیَ اِلَیَّ...» (انعام/۶/۱۴۵) بااخبارآحادی نظیرحدیث ابوهریره درحرمت خوردن‌گوشت قنفذ تأیید شده‌است (نک:ابن‌هبیره، ۲/۴۵۸؛ ابن‌حجر، بلوغ، ۲۷۷ـ ۲۷۸). فقیهان حنفی گاه عامل این پذیرش را شهرت خبر عنوان کرده‌اند (نک: جصاص، همانجا؛ غنیمی، ۳/۵ـ۶) و گاه چنین برداشت کرده‌اند که عام پس از یک بار تخصیص، در باقی مدلولات خود ظنی‌الدلالة می‌گردد و از این رو تخصیص آن به اخبار آحاد ظنی الصدور جایز خواهد بود (نک: علاءالدین بخاری، همانجا).

مطلق و مقیّد: در مواردی که در *قرآن* موضوعات مشابهی در مواضع متعدد مطرح شده و احکام آنها برخی مطلق و برخی مقیّد است، ابوحنیفه بیشتر به تعمیم قید و تقیید مطلق گرایش نشان داده است. به عنوان مثال در باب شهادات، *قرآن* دربارهٔ شهود طلاق وعدالت را شرط شمرده است (طلاق / ۶۵/۲) و در مورد شهود دین، بیع و شهود تسلیم اموال یتیم، چنین قیدی به چشم نمی‌خورد (نک: بقره /۲/۲۸۲؛ نساء/۴/۶؛ مائده /۵/۱۰۶)، ولی ابوحنیفه قید عدالت را در دیگر موارد نیز تعمیم داده است (نک: قدوری، ۴/۵۶ ـ ۵۷). نمونهٔ دیگر، تعمیم قید «اِلَی الْمَرافِقِ» در مورد شستن دست در وضو (مائده /۵/۶) به دستور مطلق مسح دست در تیمم در همان آیه است (نک: قدوری، ۱/۳۱). البته مواردی نیز می‌توان یافت که تعمیم قید صورت نگرفته باشد، مثلاً ابوحنیفه برخلاف شافعی قید «ایمان» در مورد «عتق رقبه» را به مورد منصوص آن در کفارهٔ قتل (نساء /۴/۹۲) اختصاص داده و ایمان رقبه را در کفارهٔ ظهار و کفارهٔ یمین شرط ندانسته (قدوری، ۳/۷۰،۴/۸)، آیات مربوط را به اطلاق خود واگذارده است (مائده /۵/۸۹؛ مجادله /۵۸/۳). غیر از موارد یاد شده که در واقع تقیید قیاسی کتاب به کتاب است، ابوحنیفه درپذیرش تقییدهای‌خارجی برمطلقات کتاب برخوردی سختگیرانه دارد. مثلاً او با تمسک به اینکه در آیهٔ وضو (مائده /۵/۶) سخنی از نیت به میان نیامده است، نیت را شرط در صحت وضو نمی‌شمارد (جصاص، ۳/۳۳۵).

تضییق برخی ظواهر: ابو حنیفه گاه در برخورد با برخی آیات، حکم مضیقی را از آنها استنباط کرده و موضعی خلاف مشهور اتخاذ کرده است. به عنوان نمونه در آیهٔ «اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ» (مائده /۵/۹۶) وی جانوران حلال گوشت دریا را به ماهی منحصر دانسته است (جصاص، ۴/۱۴۵) و در آیهٔ «وَلا جُنُباً اِلّا عابِری سَبیلٍ» (نساء /۴/۴۳) جواز عبور جنب از مسجد را به موارد اضطرار محدود نموده است (جصاص، ۳/۱۶۸ ـ ۱۶۹). مورد دیگر نحوهٔ برخورد او با آیهٔ «فَلا یَقْرَبوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ» (توبه، ۹/۲۸) است که در آن منع شرعی نسبت به مشرکان را منحصر به مناسک حج دانسته و جلوگیری آنان از ورود به مساجد، حتی مسجدالحرام را لازم نشمرده است (جصاص، ۴/۲۷۸ ـ ۲۷۹). او گاه در برداشت از ظواهر کتاب، تحقق کمترین مصداق را در تحقق موضوع حکم کافی شمرده است و نمونهٔ بارز آن در قرائت نماز دیده می‌شود که حتی مقدار یک آیه را که نام *قرآن* بر آن صدق کند، در امتثال امر کتاب به قرائت کافی دانسته است (نک: قدوری، ۱/۷۷؛ ابن نجیم، ۸۶).

فریضه و واجب: گفتنی‌است که‌در میان برخی فقیهان سدهٔ ۲ ق/۸ م در عراق و حجاز دیدگاهی وجود داشت که بر اساس آن احکام وجوبی *قرآن* از برخی جهات با احکام وجوبی سنت متمایز بودند. آنگونه که از نمونه‌های متعدد از آراء فقهی ابوحنیفه بر می‌آید، وی در مورد اوامر وجوبی *قرآن* یا به اصطلاح «فریضه‌ها»، هر گونه تخلف عمدی یا سهوی را مبطل عبادت می‌شمارد، ولی در مورد سنت پیامبر (ص) تخلف غیرعمدی را موجب بطلان عبادت نمی‌داند. بدون اینکه این دیدگاه را یک ویژگی برای فقه ابوحنیفه محسوب داریم، باید یادآور شویم که این تقسیم تا آنجا در فقه ابوحنیفه ریشه دارد که وی در برخورد با آیهٔ «اِنَّ الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللّٰهِ» (بقره/۲/۱۵۸)، با نظر به اینکه در این آیه امر صریحی به سعی بین صفا و مروه وجود ندارد، این سعی را واجب غیرمفروض (غیر رکن) شمرده است (نک: جصاص، ۱/۱۱۸ به بعد). باید گفت‌که یوسف بن خالد سمتی، تقسیم امر لزومی به فرض و واجب را از تعالیم ابوحنیفه دانسته (نک: سرخسی، *اصول*، ۱/۱۱۲) و این تقسیم در کتب حنفی در دوره‌های مختلف به چشم می‌خورد (مثلاً نک: جصاص، ۱/۹۶؛ خضری، ۳۱ ـ ۳۲).

قرائات: نمونهٔ مشهور کاربرد قرائات در فقه ابوحنیفه، مطابقت فتوای او مبنی بر لزوم تتابع ایام روزه در کفارهٔ یمین با قرائت ابن مسعود و اُبی بن کعب در آیهٔ ۸۹ سورهٔ مائده است (نک: جصاص، ۴/۱۲۱؛ ابن ابی داوود، ۵۳). البته نمی‌توان با اطمینان اظهارنظر کرد که ابوحنیفه از آن جهت که این قرائت را حجت می‌شمرده، چنین فتوایی صادر نموده است (نک: مرغینانی، ۴/۳۶۶)، ولی چنین می‌نماید که وی در اختلافات قاریان ــ همچون شیوهٔ شناخته شده‌اش دربارهٔ اختلاف اقوال صحابه ــ آزادی انتخاب یا جمع بین دو قرائت را برای خویشتن قائل بوده است.

نمونهٔ آشکار این برخورد در آیهٔ «فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحیضِ وَ لاتَقْرَبُوهُنَّ حَتّی یَطْهرنَ» (بقره /۲/۲۲۲) دیده می‌شود که با توجه به اختلاف قاریان در چگونه خواندن واژهٔ «یطهرن» به صورت «یَطَّهَّرْنَ» یا «یَطْهُرْنَ» از ترجیح یک قرائت پرهیز کرده و به گونه‌ای خاص بین دو قرائت جمع کرده است (نک: جصاص، ۲/۳۵ به بعد؛ قدوری، ۱/۴۴). در این مورد دو نکته شایان توجه‌است: نخست اینکه ابوحنیفه برای ترجیح قرائت مشدّد «یطهرن» به مفهوم مخالف ظرف «فَاِذا تَطَهَّرْنَ» در ادامهٔ آیه تمسک نکرده و دیگر اینکه قرائت غالب کوفیان و رسم مصحف ابن مسعود و ابی بن کعب و انس بن مالک را بر قرائت قاریان بصره و حجاز و شام ترجیح نداده است (نک: ابوعمرو دانی، ۸۰؛ قرطبی، ۳/۸۸).

۲. سنت: در روایت یحیی بن ضریس و ابن صباح، حدیث با قید «صحیح» بودن، دومین دلیل از ادلهٔ فقه ابوحنیفه شناخته شده و در متن صیمری از ابن ضریس، شرط پذیرش آن، رواج حدیث به روایت ثقات

از ثقات دانسته شده است (نک: صیمری، ۲۴؛ خطیب، ۳۴۰/۱۳). حسن ابن صالح بن حی، فقیه معاصر کوفی از اصحاب حدیث معترف بود که ابوحنیفه در صورتی که صحت حدیثی از پیامبر (ص) نزد او ثابت می‌شد، هرگز از آن عدول نمی‌کرد (ابن عبدالبر، ۱۲۸) و نظیر این سخن از سفیان ثوری و ابن مبارک نیز حکایت شده است (همو، ۱۴۲)، ولی مقصود ابوحنیفه از حدیث «صحیح» چه می‌توانست باشد؟ در پاسخ به این پرسش باید به یاد آورد که در روزگار شکل‌گیری فقه ابوحنیفه، هنوز تدوین مجموعه‌های حدیث متداول نشده بود و حدیث تا حد زیادی توزیع بومی خود را حفظ کرده بود، بدان سان که احادیثی با اسانید حجازی به طور محدودی در عراق تداول داشتند. در چنین وضعی به نظر نمی‌رسد که بتوان جایی برای گردآوری طرق روایی یک حدیث و تمییز اخبار متواتر از اخبار آحاد باز نمود. همچنین کاربرد اصطلاحات مربوط به نقد رجالی حدیث، چون حدیث صحیح به دوره‌ای متأخر باز می‌گردد.

انکار نمی‌توان کرد که پاره‌ای از احادیث روزگار ابوحنیفه از چنان شهرتی برخوردار بودند که این شهرت اطمینان فقیه را در عمل به آنها جلب می‌نمود، ولی بسیاری از احادیثی که ابوحنیفه در فقه خود به کار بسته است،در حد اطلاع کنونی‌ما در ردیف اخبارآحاد و احادیث مرسل جای می‌گیرند.

اخبار آحاد: روشن است که اخبار آحاد از دیدگاه عقلی، هم محتمل کذب و هم محتمل سهو و فراموشی در نقل هستند و ظنی که از آنها حاصل می‌شود، ظنی نیست که فقیه عقل‌گرایی چون ابوحنیفه را متقاعد سازد تا بر اساس آن حکم واقعی شارع را استنباط نماید. بدبینی نسبت به برخی از راویان از نظر کذب و بی‌دقتی در نقل سنت پیامبر (ص) به روشنی در کتاب *العالم و المتعلم* انعکاس یافته است (ص ۴۳ - ۴۵) و در میان پیروان عقل‌گرای ابوحنیفه بازتاب این بدبینی آشکارا به چشم می‌خورد (نک: دارمی، عثمان، ۱۲۷ - ۱۳۸). وجود اشکالات عقلی در واقع نمایی خبر واحد و شناخت حنفیان از شخصیت عقل‌گرای پیشوای خود، موجب می‌شد تا قول به حجیت خبر واحد نزد ابوحنیفه را انکار کرده، در مورد اخبار آحاد مورد استناد وی دعوی شهرت نمایند (نک: ابوزهره، *ابوحنیفة*، ۲۷۲ به بعد).

شاید در بیان وجه عمل ابوحنیفه به خبر واحد بتوان گفت که وی این اخبار را برای استخراج حکم ظاهری و نه حکم واقعی به کار می‌گرفت و به عبارت دیگر خبر واحد را طریقی برای اجتهاد به شمار می‌آورد. احتمالاً همین دیدگاه ابوحنیفه بود که او را وامی‌داشت تا بین احکام تعبدی و غیر تعبدی در کاربرد خبر واحد فرق گذارد. ابوحنیفه در احکام تعبدی و سنن پیامبر (ص) با سختگیری ویژه‌ای برخورد نموده و اخبار ضعیف و غیر ثابت را در اثبات سنت پیامبر (ص) کافی نمی‌دانست. وی در پاسخ یک مسأله دربارهٔ لباس محرم، به این روش خود تصریح نموده است (ابن عبدالبر، ۱۴۰-۱۴۱) و نمونهٔ بارز آن در نفی برگذاری نماز استسقا به چشم می‌خورد. به روایت محمد بن حسن شیبانی (*الاصل*، ۴۴۷/۱)، ابوحنیفه برآن بود که سنت ثابت در مورد استسقا، تنها دعاست و نماز استسقا در سنت پیامبر (ص) ثابت نگشته است (نیز نک: قدوری، ۱۲۰/۱؛ طوسی، *الخلاف*، ۱۵۹/۱).

در موارد تعارض بین اخبار آحاد، پاره‌ای نمونه‌ها چون مناظرهٔ او با اوزاعی نشان از آن دارد که وی سنت غیر ثابت را در برابر سنت ثابت (در دیدگاه خویش) نمی‌پذیرفت و اصراری بر جمع بین دو روایت نداشت (نک: خوارزمی، ابوالمؤید، ۳۵۲/۱-۳۵۴؛ قس: شافعی، *الرسالة*، ۲۱۶-۲۱۷)؛ چه بسا همین برخورد وی موجب می‌گشت تا اصحاب حدیث او را به رد حدیث و سنت متهم سازند.

تعارض خبر و قیاس: در میان حنفیان، برخی چون ابوالحسن کرخی معتقدند که در فقه ابوحنیفه خبر به طور مطلق بر قیاس مقدم است، ولی برخی ترجیح خبر را به وجود صفاتی چون فقاهت در راویان آن منوط دانسته‌اند (نک: بزدوی، ۳۷۷/۲؛ علاءالدین بخاری، ۳۷۷/۲-۳۷۸). با نگاهی اجمالی در فروع فقه ابوحنیفه، موارد ترجیح خبر برقیاس و عکس آن، هر دو دیده می‌شود. از جمله نمونه‌های آشکار ترجیح خبر واحد بر قیاس، می‌توان ترجیح حدیث بطلان نماز به قهقهه به روایت معبدبن صبیح صحابی (ابویوسف، *الآثار*، ۲۸) برقیاس و نیز ترجیح حدیث ابوهریره در صحت روزهٔ کسی که سهواً چیزی بخورد، یا بیاشامد (ابن‌حجر، *بلوغ*، ۱۳۵) با تصریح ابوحنیفه به تقدیم آن بر قیاس را یاد کرد. از نمونه‌های ترک خبر واحد به جهت مخالفت با قواعد و قیاسات نیز می‌توان ترک حدیث «لاتصروا الابل و الغنم» و معتبر ندانستن تصریه به عنوان عیب و غرر در عقد، ترک حدیث زید بن ثابت در بارهٔ «عرایا» والحاق آن به موارد ربا را بر شمرد (نک: ابوزهره، همان، ۲۸۶-۲۸۹).

ممکن‌است بتوان‌عامل‌این‌دوگانگی را درماهیت‌مواردجست‌وجو کرد. برخی قراین نشان می‌دهد که ابوحنیفه در فروع عبادی پای‌بند تعبداست و به رعایت نصوص گرایش ویژه‌ای دارد، ولی در فروع مربوط به امور روزمرهٔ زندگی به رأی و قیاس بیشتر گرایش دارد. نمونه‌ای که می‌توان این تفصیل را در آن مشاهده کرد، دو فتوا از او در مبحث طهارت است. او میان رفع حدث که امری تعبدی و مقدمهٔ عبادت است، با رفع خبث که در دیدگاه او مربوط به پاکیزگی است و جنبهٔ تعبدی ندارد، تفاوتی آشکار نهاده است: در مورد رفع حدث تنها آب را رافع می‌شمارد و به عنوان استثنا در شرایط سفر و یافت نشدن آب، تنها نبیذ پختهٔ خرما را تجویز می‌کند. وی این استثنا را از حدیث برگرفته و برخلاف اوزاعی، حتی نبیذ غیر خرما را بر مورد منصوص قیاس نکرده است (نک: طوسی، همان، ۲/۱؛ قس: همو،تهذیب،۲۱۹/۱؛ ابن بابویه، *فقیه*، ۱۱/۱)، ولی در مورد رفع خبث، با تعمیم چند روایت پراکنده، قاعده‌ای بسیار کلی استخراج کرده و نه تنها رفع خبث را با هر مایع طاهری جایز شمرده است، بلکه اصولاً ازالهٔ عین نجاست به روش دیگری بجز شستن را نیز تجویز می‌کند، تا آنجا که برای اشیاء صیقلی چون آیینه و شمشیر تنها مسح آنها را مزیل نجاست و رافع

خبث شمرده است (نک‍: قدوری، ۱/۵۰ـ۵۳).

حدیث مرسل: حدیث مرسل، هم در فقه عراق و هم در فقه حجاز در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق / ۸ م مورد استناد و مرجع بسیاری از احکام بوده است. سراسر مسانید روایات ابوحنیفه، از جمله کتاب *الآثار* ابویوسف، همچون *موطأ* مالک، مشحون از روایات مرسل تابعین از پیامبر (ص) است. در مسانید یاد شده می‌توان احادیث مرسل به روایت ابوحنیفه از تابعین کوفه چون سعید بن جبیر، شعبی و در رأس آنان ابراهیم نخعی، همچنین تابعین بصره و حجاز چون امام محمد باقر (ع)، حسن بصری، عطاءبن ابی رباح، ابن شهاب زهری، مجاهد و سعید بن مسیب یافت که ابوحنیفه بر وفق آنها فتوا داده است (نک‍: خوارزمی، ابوالمؤید، ۱/۳۸۸، ۴۰۳، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۹۹، ۵۲۹، ۲/۵۹، ۱۲۹، ۲۲۰، جم‍).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق شافعی حجیت مرسلات را مورد نقد قرار داد و آنها را از نظر اعتبار طبقه‌بندی نمود (*الرسالة*، ۴۶۱ به بعد)، ولی نمی‌توان در مورد شرایط پذیرش مرسلات در فقه ابوحنیفه اظهار نظر دقیقی کرد. برخی عالمان حنفی اظهار داشته‌اند که ارسال در حدیث، نه تنها از تابعین نخستین، بلکه از تابعین طبقهٔ دوم نیز پذیرفته است (نک‍: بزدوی، ۳/۳ـ۸) و تأیید آن در مسانید روایات ابوحنیفه به چشم می‌خورد.

ظواهر سنت: ابوحنیفه را در پاره‌ای از موارد سخت پای‌بند ظاهر احادیث می‌یابیم و این بیشتر در احادیث مربوط به عبادات به چشم می‌خورد. او برخلاف نظر مشهور فقها، امر به نماز وتر و نیز قربانی در عید اضحی را به حکم ظاهر، امری وجوبی و تخلف‌ناپذیر شمرده است (نک‍: طوسی، *الخلاف*، ۱/۱۱۸، ۳/۱۹۳) و درسنن مندوبه، پس از آغاز عبادت ادامهٔ آن را الزامی دانسته است. اینگونه برخورد را در منع وی از شکستن نماز نافله و روزهٔ استحبابی و لازم شمردن قضای آن دو در صورت بطلان به روشنی می‌توان دید (نک‍: قدوری، ۱/۹۳؛ طوسی، همان، ۱/۲۳۲).

ابوحنیفه در برداشت از ظواهر سنت، همچون شیوه‌اش در رابطه با کتاب، گاه تحقق کمترین مصداق را در تحقق مفهوم کافی شمرده است: کفایت درک بخشی از نماز، حتی سجدهٔ سهو بعد از سلام در درک نماز جمعه (قدوری، ۱/۱۱۳) وکفایت تنها ذکری از خداوند در خطبهٔ نماز جمعه (همو، ۱/۱۱۰) نمونه‌هایی از اینگونه برداشتهاست.

دربارهٔ احادیث ناسخ و منسوخ، چنانکه نقل شده است، ابوحنیفه حساسیت ویژه‌ای نشان می‌داد و کوشش می‌کرد تا حدیث ناسخ را تمییز داده، ملاک عمل قرار دهد (نک‍: مکی، ۱/۸۹).

در مبحث عام و خاص احادیث، برخی حنفیان عدم ابقاء عام مخصَّص را بر عموم خود در باقی مصادیق، شیوهٔ ابوحنیفه دانسته، نمونه‌هایی چون فساد بیع به شرط را شاهد آورده‌اند (نک‍: علاءالدین بخاری، ۱/۳۰۸).

در احادیث مطلق و مقید موردی قابل توجه وجود دارد: ابوحنیفه با اینکه قید عدالت برای شاهد را از آیهٔ دوم سورهٔ طلاق، به آیات دیگر تعمیم داده است، ولی اخبار مربوط به دو شاهد نکاح را با این قید کتابی مقید نکرده و عدالت را در شهود نکاح شرط ندانسته است (نک‍: قدوری، ۳/۳ـ۴؛ طوسی، همان، ۲/۲۰۷).

۳. آراء صحابه: در روایت یحیی‌بن ضریس و ابن صباح تصریح گردیده که ابوحنیفه در صورت فقدان حکمی در کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) به اقوال صحابه رجوع می‌کرده است. در روایت ابن‌ضریس افزوده شده است که ابوحنیفه در صورت اختلاف صحابه، خود را در انتخاب بین اقوال آنان مخیر می‌دید (نک‍: صیمری، ۲۴؛ خطیب، ۱۳/۳۴۰، ۳۶۸). نظیر این تخییر در گزینش اقوال صحابه، به نقل از ابوحنیفه در روایت دیگری از ابوحمزهٔ سُکَّری نیز نقل شده است (ابن‌عبدالبر، ۱۴۴ ـ ۱۴۵).

حجیت اقوال صحابه: ابوالحسن کرخی از حنفیان، ضمن نفی وجوب تقلیدازصحابه،کاربرد اقوال صحابه در فقه ابوحنیفه را به موارد تعبدی محدود دانسته که قیاس و رأی را در آنها مجالی نیست، ولی برخی دیگر از عالمان حنفی چون ابوسعید بردعی و سرخسی بر لازم‌الاتباع بودن اقوال صحابه تأکید نموده‌اند (نک‍: بزدوی، ۳/۲۱۷؛ سرخسی، *اصول*، ۲/۱۰۵ به بعد). ابن‌منذر از فقیهان متقدم غیرحنفی در عبارتی کلی اشاره دارد که ابوحنیفه در زمرهٔ فقیهانی بود که تقلید از یکی از اصحاب‌پیامبر (ص) رابه شرط عدم‌مخالفت بااقوال‌دیگر صحابه جایز می‌شمرد (۲/۲۸۹؛ نیز نک‍: سرخسی، همانجا؛ قس: شافعی، همان، ۵۹۶ ـ ۵۹۸). از دیدگاه عقلی باید در نظر داشت که اقوال صحابه به همان اندازه که می‌توانند سنت پیامبر (ص) را منعکس نمایند، ممکن است رأی شخصی اصحاب نیز بوده باشند. بنابراین می‌توان چنین پنداشت که ابوحنیفه همچون برخوردش با خبر واحد، در اقوال صحابه نیز بین امور تعبدی و غیرتعبدی تفاوت قائل بوده، اقوال صحابه را در امور تعبدی، طریقی برای دست یافتن به حکم ظاهری می‌شمرده است. اگر چه ابوالحسن کرخی در گفتار خود ظاهراً به همین تفصیل نظر داشته است، ولی استشهاد وی به مثال ضمان اجیر مشترک قابل پذیرش نیست (نک‍: ابویوسف، همان، ۱۵۸؛ خوارزمی، ابوالمؤید، ۲/۴۹ ـ ۵۱).

افعال صحابه: در جای جای مسانید روایات ابوحنیفه چون کتاب *الآثار* ابویوسف (ص ۳، ۶، جم‍)، افعال صحابه نیز علاوه بر اقوال آنان مورد توجه قرار گرفته است، ولی ابوحنیفه در تمسک به افعال صحابه با دیدی انتقادی برخورد نموده است، مثلاً وی برخورد عمر را در مورد مسأله‌ای در قصاص (مسألهٔ اکراه منجر به قتل) یک نوع تهدید دانسته و آن را حکم شرعی نشمرده است (سرخسی، *المبسوط*، ۲۴/۶۸) و محمدبن حسن شیبانی در دفاع از ابوحنیفه، پاره‌ای از افعال ابن‌عمر در رابطه با وضو و غسل را برخاسته از شدت احتیاط او دانسته و ملاک استنباط حکم نشمرده است (نک‍: *الحجة*، ۱/۶۰).

۴. آراء تابعین: به عنوان بحثی جانبی باید یادآور شد که در روایت

یحیی‌بن ضریس، ابوحنیفه به دنبال پذیرش حجیت اقوال صحابه، تصریح نموده که فتاوای تابعین چون ابراهیم نخعی، شعبی، حسن بصری، ابن‌سیرین و سعیدبن مسیب را بر خود حجت نمی‌شمارد و خویشتن را مجتهدی چون آنان می‌بیند (صیمری، همانجا؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۳). نظیر این مضمون در روایت ابوحمزهٔ سکری و ابوعصمه نیز دیده می‌شود (همو، ۱۴۴ ـ ۱۴۵؛ نیز نک‍: دارمی، عثمان، ۱۲۵).

با اینهمه، عدم حجیت آراء تابعین به هیچ روی به مفهوم عدم بهره‌گیری ابوحنیفه از آراء آنان نیست (قس: شافعی، همان، ۴۶۰). احمدبن حنبل در وصف خود از فقه ابوحنیفه، بسیاری از فروع آن را مستنبط از آراء تابعین کوفه چون ابراهیم نخعی، شعبی و حکم‌بن عتیبه دانسته (ابن‌عدی، ۲۴۷۵/۷) و برخی معاصران ابوحنیفه چون ابن مبارک و سفیان ثوری بر تأثیرپذیری فراوان او از نظرات عالمان کوفه تأکید نموده‌اند (نک‍: ابن عبدالبر، ۱۴۲؛ مکی، ۸۹/۱ ـ ۹۰). در تأیید این گفته‌ها باید افزود که در مسانید روایات ابوحنیفه حجم زیادی از فتاوی تابعین نقل گردیده که علاوه بر تابعین کوفه، شماری از تابعین بصره و حجاز چون حسن بصری، عطاءبن ابی‌رباح و سعیدبن مسیب را در بر می‌گیرد (نک‍: خوارزمی، ابوالمؤید، ۲۷۹/۱، ۳۹۶، ۵۵۴، جم).

۵. اجماع: قدیم‌ترین بحث اصولی دربارهٔ اجماع (ه‍ م) و شرایط آن به *الرسالهٔ* شافعی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق / ۸ م باز می‌گردد (ص ۴۷۱ ـ ۴۷۶، جم) و در گزارشهای کهن اشارتی وجود ندارد که نشان دهد در میان ادلهٔ فقه ابوحنیفه اجماع به مفهوم اصولی آن جایگاهی داشته است. با وجود این، فقیهان حنفی، پس از تدوین علم اصول کوشش داشتند تا با شیوه‌های استنباطی خود، جایگاه اجماع در فقه حنفی و شرایط آن را تصویر نمایند. هر چند که گاه در آثار حنفیان پاره‌ای از این دیدگاهها به شخص ابوحنیفه نسبت داده شده است (نک‍: بزدوی، ۲۲۶/۳ به بعد؛ سرخسی، *اصول*، ۲۹۵/۱ به بعد)، ولی به نظر نمی‌رسد که این انتساب چندان استوار باشد.

ب ـ رأی در فقه ابوحنیفه: در روایت یحیی‌بن ضریس به نقل از ابوحنیفه دیده می‌شود که وی در صورت فقدان ادلهٔ نقلی، راه اجتهاد را بر روی خود باز می‌دید و این روش را همان روش بزرگان تابعین می‌دانست (صیمری، همانجا). در روایات کوفیان سدهٔ نخست هجری از سوی ابن‌مسعود، عمر و معاذبن جبل نیز در صورت فقدان نصوص به اجتهاد و رأی توصیه شده بود. در واقع ناکافی بودن نصوص در برابر پرسشهای روزافزون و رونق یافتن فقه تقدیری رأی را به عنوان ابزاری مهم در رفع این خلأ مطرح می‌ساخت. رأی یک فقیه در آن روزگار، براساس برداشتی کلی بود که وی از احکام شریعت تحصیل نموده بود و اجتهاد یک فقیه کوششی بود تا بتواند براساس آنچه در دست دارد، سازگارترین حکم را با نظام شریعت دریابد. ابوحنیفه خود در عبارتی که از او منقول است، به صراحت چنین یاد کرده: «این سخن ما رأی است و بهترین سخنی است که بر آن دست یافته‌ایم، پس هر که بهتر از سخن ما آورد، او از ما به صواب نزدیک‌تر است» (خطیب، ۳۵۲/۱۳).

با نگرشی دیگر به این گفتار ابوحنیفه می‌توان برداشت کرد که در دیدگاه او هدف از رأی و اجتهاد به دست آوردن نزدیک‌ترین حکم ظاهری به حکم واقعی یا «صواب» است. ابوحنیفه در خطاب خود به یوسف‌بن خالد سمتی در این باره به‌گونه‌ای آشکارتر سخن گفته‌است. او در مورد نظرات دینی بر این باور بود که «خداوند کسی را به سبب جهل عتاب نمی‌کند و از سخن جاهلانه خشنود نمی‌گردد. وظیفهٔ ما اجتهاد برای رسیدن به واقع است و هر مجتهدی [از حیث حکم ظاهری] مصیب است، ولی صواب [حکم واقعی] نزد خداست» (مکی، ۱۰۴/۲؛ قس: شافعی، همان، ۴۹۴ به بعد؛ سرخسی، همان، ۱۴/۲، ۹۱؛ بزدوی، ۴۶/۱، ۱۰/۴).

برای شناخت دقیق مبانی فکری ابوحنیفه در اجتهاد و رأی، باید گفت که وی بر این باور بود که احکام شریعت از جانب خداوند فرود آمده تا مصالح مردم را تأمین نماید و هیچ‌یک از عبادتها و کردارهای بندگان، خداوند را سودی نمی‌بخشد، ولی احکام شریعت دامنه‌ای وسیع دارند و باید حکمت و مصلحتِ نهفته در آنها از یکدیگر تمیز داده شوند. پاره‌ای از احکام شریعت مربوط به آداب و سنن اجرای مراسم عبادی و اعمال مذهبی است و مصلحت نهفته در آنها همانا تعبد و تقرب بنده به خداوند است. از این‌رو احکام تعبدی پیرو نصوص شرعی هستند و رأی در این موارد کمترین کاربرد خود را داراست. اما پاره‌ای دیگر از احکام شریعت به موضوعات روزمرهٔ زندگی بشری ارتباط می‌یابند و حکمت اصلی وضع این احکام، نه تعبد و تقرب بندگان، بلکه ایجاد یک نظام حقوقی و جزایی سالم در جامعه است و همین دسته از احکام شریعت است که ابوحنیفه بیشترین کاربرد رأی را در استنباط و تبیین آنها می‌دانست. شاخت در مقایسه‌ای تحلیلی بین آراء ابوحنیفه و ابن ابی‌لیلی، نشان داده که رأی ابوحنیفه در مجموع، رأیی نظام یافته و هماهنگ و سازگار با عقل سلیم است («منابع فقه...»[1]، 294 به بعد).

مقایسه‌ای آماری بین آراء فقهی ابوحنیفه و دو فقیه کوفی اهل رأی معاصر وی ــ ابن ابی‌لیلی و ابن‌شبرمه ــ نتایج جالب توجهی دارد. به‌عنوان نمونه در کتاب *اختلاف ابی‌حنیفة و ابن ابی‌لیلی* که در آن قاضی ابویوسف اختلافات این دو فقیه را در ابواب گوناگون فقهی گرد آورده است، ۸۸٪ موارد اختلاف به مسائل غیرعبادی و ۱۲٪ آن به مسائل عبادی باز می‌گردد. با بررسی محتوایی این ۱۲٪ و بهره‌گیری از توضیحات ابویوسف و شافعی دربارهٔ منشأ اختلاف، آشکار می‌گردد که بیشتر اختلافات آنان در عبادات، برخلاف موارد غیرعبادی، به منابع نقلی باز می‌گردد (نک‍: ابویوسف، «اختلاف»، ۱۴۰ ـ ۱۴۷)؛ اما دربارهٔ فقه ابن‌شبرمه، هر چند ناکافی بودن منابع در مباحث عبادات امکان چنین مقایسه‌ای را فراهم نمی‌کند، ولی مقایسهٔ آماری موارد اتفاق و

1. *The Origins...*

موارد اختلاف او با ابوحنیفه در مباحث غیرعبادی، در کتابهای *اختلاف الفقهاء* طحاوی، *الاشراف* ابن‌منذر و *الخلاف* طوسی، همگی ۴۰٪ اتفاق و ۶۰٪ اختلاف را نشان می‌دهند و این حکایت از میزان تأثیر رأی آنان در مسائل غیرتعبدی فقه دارد.

۱. قیاس: از آن روی که همواره «اصل» به عنوان یک رکن قیاس و گاه «علت»، رکن دیگر آن، ریشه در نصوص شرعی از کتاب و سنت و اقوال صحابه داشت، قیاس تا حدی اعتماد اصحاب حدیث را نیز جلب می‌کرد. در واقع در عهد ابوحنیفه قیاس نزد فقیهان اصحاب حدیث ابزاری مقبول بود و نمونه‌های عمل به آن در فقه حدیث‌گرایان عراقی چون سفیان ثوری و نیز حجازی چون مالک بسیار به چشم می‌خورد (به عنوان مثال، نک: صنعانی، ۱۲۰/۱؛ مالک ۵۲۸/۲). ابوحنیفه خود مدعی بود که مایهٔ اصلی قیاس را از برخی اصحاب پیامبر (ص) گرفته است (نک: خوارزمی، ابوالمؤید، ۳۳۸/۲).

آنچه در مسألهٔ قیاس موجب تمایز ابوحنیفه از دیگران بود، میزان کاربرد و به ویژه چگونگی برخورد در موارد تعارض قیاس با ادلهٔ ضعیف نقلی چون خبر واحد و برخی ظواهر بود. همین نکته، باعث می‌شد تا برخی معاصران حدیث‌گرای ابوحنیفه همچون مالک که خود قیاس را در فقه به کار می‌بستند، بر قیاس او خرده گیرند (نک: طبری، «المنتخب»، ۶۵۴) و در مقابل گروهی را نیز به تحسین قیاس او وامی‌داشت (مثلاً نک: ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۴۹۵)، تا آنجا که قیاس وی ضرب‌المثل شده بود (نک: ابوالعلاء، «سقط الزند»، ۱۹۵۶/۵؛ قلقشندی، ۴۵۳/۱).

در منابع بسیار متنوع از امامیه، حنفیه و غیر آنان می‌توان حکایاتی با مضامین متفاوت یافت که مناظره‌ای میان ابوحنیفه با امام صادق (ع) یا یکی از عالمان آن روزگار چون محمدبن علی صاحب الطاق، هشام‌بن حکم و عامر شعبی را در بر دارد و مدار بحث در آنها پای‌بندی ابوحنیفه به قیاس در فقه است (مثلاً نک: مفید، *الاختصاص*، ۱۰۹ ـ ۱۱۰، ۱۸۹ ـ ۱۹۰؛ خوارزمی، ابوالمؤید، ۲۵۵/۲، ۳۳۸).

شک نیست که در روزگار ابوحنیفه طبقه‌بندی انواع قیاس و مباحث مربوط به علت، چون تقسیم انواع علل به اعتبار مناسبت و تقسیمات مربوط به اجتهاد در علت تدوین نشده بود، ولی مطالعهٔ آراء بازمانده از فقیهان اهل قیاس در آن دوره نشان می‌دهد که آنان در قیاس خویش به یک سلسله موازین پای‌بند بوده‌اند. گفتنی است که برخی از عالمان حنفی در صدد استخراج موازین و معیارهای ابوحنیفه در کاربرد قیاس برآمده و تلاش نموده‌اند تا این موازین را تدوین نمایند. آنچه در این میان بیشتر جلب‌نظر می‌کند، پرهیز ابوحنیفه از کاربرد قیاس در امور تعبدی است. برخی نمونه‌ها چون تجویز اذکار تکبیر بجز «الله‌اکبر» در تکبیرة‌الاحرام (قدوری، ۶۷/۱) نه از باب قیاس، بلکه از باب عمل به عموم ظاهری نصوص شرعی است.

در برخی موارد نیز اختلاف به مصداق باز می‌گردد و ابوحنیفه اساس مسأله را از امور تعبدی تلقی نمی‌کند. به عنوان نمونه در فقه ابوحنیفه مسائل مربوط به نجاسات و تطهیر آنها امور تعبدی محسوب نمی‌گردند و بنابراین قیاس در آنها راه دارد. ابوحنیفه در حدیث مربوط به طهارت سؤر گربه از عبارت «هی من الطوّافین علیکم» (ابن حجر، *بلوغ*، ۴) سود جسته، علت حکم به طهارت سؤر گربه را عسر و حرج در اجتناب از آن دانسته است. سپس این علت را تعمیم داده و در هر موردی که ضرورت و حرج محقق باشد، حکم ترخیص این حدیث را ثابت دانسته است و بر آن است که اگر نمازگزار آب برای تطهیر لباس متنجس خود نیابد، می‌تواند با همان لباس نماز گزارد (نک: قدوری، ۶۲/۱؛ نیز علاءالدین بخاری، ۳۵۹/۳).

استخراج علل احکام از نصوص کتاب و سنت، تعمیم آنها و پی‌ریزی برخی قواعد در فقه ابوحنیفه بسیار به چشم می‌خورد و چنانکه در بخش سنت گفته شد، او در مسائل غیرتعبدی قواعد را بر اخبار آحاد و دیگر ادلهٔ ضعیف مقدم می‌داشته است. از نمونه‌های ترجیح قواعد بر ظواهر کتابی، می‌توان حکم به جواز نکاح کنیز اهل کتاب با عدم پذیرش مفهوم مخالفِ وصف در آیهٔ ۲۵ سورهٔ نساء (جصاص، ۱۱۶/۳؛ طوسی، *الخلاف*، ۲۲۰/۲) و حکم به عدم فسخ نکاح زوجین حربیِ اسیر شده با عدم استناد به عموم ظاهری «ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ» در آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء (جصاص، ۲۴/۴؛ طوسی، همان، ۱۸۳/۳) را یاد کرد.

به هر روی گفتنی است که در یک عبارت منقول از ابوحنیفه برخی از انواع قیاس به شدت مورد حمله قرار گرفته است. این امر نشان می‌دهد که ابوحنیفه چگونه بر ضوابط کاربرد قیاس اصرار می‌ورزیده است (نک: ابن‌عدی، ۲۴۷۶/۷).

۲. استحسان: بنا بر تعریف جرجانی، استحسان عبارت است از ترک قیاس و اخذ به حکمی که برای مردمان سهل‌تر باشد (ص ۸). اما در تعریف باریک بینانهٔ ابوالحسن کرخی، استحسان در مذهب حنفی عبارت است از عدول مجتهد در یک مسأله از حکم کردن به مثل موارد نظیر، به انگیزهٔ وجود وجهی قوی‌تر که عدول را اقتضا کند (نک: علاءالدین بخاری، ۳/۴). حنفیان در کتب اصولی خود مباحث مربوط به استحسان را بسط و تفصیل داده‌اند، ولی ابوحنیفه خود در پاره‌ای از فروع، آنجا که قیاس را نامناسب و قبیح می‌دیده، از به‌کاربردن آن عدول می‌کرده است و عوامل مؤثر در عدول وی مواردی چون ناسازگاری با روابط عادی اجتماعی، جریان مرسوم معاملات و ایجاد عسر و حرج بوده است.

مهم‌ترین گزارش کهن در مورد عمل ابوحنیفه به استحسان گفتار سهل‌بن مزاحم است که ابوحنیفه در موارد قبح قیاس به استحسان عدول کرد (مکی، ۸۲/۱). شایان ذکر است که در مواردی نیز ابوحنیفه بر قیاس عمل نموده است و شاگردان وی در آنها به استحسان عدول کرده‌اند (مثلاً نک: سرخسی، *المبسوط*، ۴۶/۲۴). شاید همین نکته موجب شده است تا برخی از اصولیان حنفی چنین پندارند که در موارد تردد بین قیاس و استحسان، عمل به هر دو جایز است، ولی نظر معتبر

نزد حنفیان لزوم عدول از قیاس به استحسان در موارد قبح قیاس است (نک: همو، *اصول*، ۲۰۱/۲؛ علاءالدین بخاری، ۴/۴). گفتنی است در گزارش سهل بن مزاحم تصریح شده که ابوحنیفه در پاره‌ای از احکام به «تعامل مسلمین» یا عرف رجوع می‌کرده است و عالمان حنفی در حجیت عرف، تا آنجا پیش رفته‌اند که گاه حکم ثابت به عرف را در ردیف حکم ثابت به نص دانسته و تخصیص عموم نص را به عرف عام جایز شمرده‌اند (نک: ابوزهره، *ابوحنیفة*، ۳۵۱ ـ ۳۵۳). به هر حال باید توجه داشت که ابوحنیفه گاه بر پایهٔ مبانی فقهی خود با برخی معاملات، چون مزارعه برخورد مخالفت‌آمیز نموده است (نک: ابویوسف، همان، ۱۱۱؛ طوسی، همان، ۱۲۵/۲).

۳. اصول و قواعد عملی در فقه: سخن گفتن دربارهٔ اصول و قواعد کلی که ابوحنیفه در دیدگاه خود نسبت به شریعت، آنها را استنباط کرده و در جای جای فقه خود به‌کار بسته است، بسیار دشوارتر از بحث در بارهٔ ادلهٔ شناخته شدهٔ فقهی است. در اینجا به چند مورد به اجمال اشاره می‌شود:

استصحاب: درفقه ابوحنیفه، در امور تعبدی و غیرتعبدی نمونه‌هایی از استصحاب دیده می‌شود: در باب طهارت، در مسألهٔ معروف آن کس که به طهارت یقین داشته، در وقوع حدث تردید نماید، ابوحنیفه مطلقاً بر بقاء طهارت حکم کرده است (طوسی، همان، ۱۴/۱). نمونه‌ای دیگر را در مبحث طلاق می‌توان یافت که وی برخلاف دو معاصر کوفی خود، سفیان ثوری و شریک نخعی، بر پایهٔ استصحاب، عقد نکاح را تا زمانی که بر وقوع طلاق یقین حاصل نشود، پابرجا دانسته است (خوارزمی، ابوالمؤید، ۱۵۳/۲؛ نیز نک: علاءالدین‌بخاری، ۳۷۷/۳ به بعد؛ سرخسی، *اصول*، ۲۲۴/۱ به بعد).

توسع در عبادات: ابوحنیفه در مسائل گوناگون مربوط به عبادات، در بسیاری از موارد دَوَران امر بین احتیاط و توسع، به توسع گراییده است. اگرچه یکایک فتاوای مورد نظر در ساختار فقهی ابوحنیفه مبانی روشن و مشخصی دارند، ولی توسع در عبادات به عنوان یک وجه مشترک در آنها دیده می‌شود. از آن جمله است فتوای او به عدم اشتراط نیت در وضو، عدم اشتراط مقارنت نیت با تکبیر در نماز، اسقاط قرائت از مأموم، اسقاط لزوم تفریق زکات در اصناف ثمانیه، تجویز تأخیر نیت در روزه و شماری دیگر از مسائل (نک: ابن نجیم، ۸۶ ـ ۸۷). البته این قاعده، قاعده‌ای است غالب نه شامل، و گاه موارد خلاف آن مانند نقض وضو به قهقهه (قدوری، ۱۳/۱) نیز دیده می‌شود.

آزادی فردی: ابوحنیفه در فقه خود تکیهٔ خاصی بر آزادیهای فردی در امور مختلف اجتماعی، چون ازدواج و معاملات دارد، تا آنجا که گاه این آزادی را به‌سان قاعده‌ای در تعارض با منابع نقلی ضعیف ترجیح داده است. آشکارترین نمونه، نظر او در مورد آزادی زن در عقد ازدواج است. او ازدواج یک زن بالغ و عاقل را به رضای خویش جایز دانسته و صدور عقد از جانب ولی و حتی اذن ولی را در صحت عقد شرط نشمرده است. وی با ابراز این نظر در واقع با رأی مشهور مخالفت ورزیده است و حتی شاگردان او، ابویوسف ومحمدبن حسن در این رأی از وی پیروی نکرده‌اند (نک: همو، ۸/۳؛ طوسی، همان، ۲۰۴/۲). از نمونه‌های تکیهٔ او بر آزادی فردی در معاملات، دیدگاه وی دربارهٔ «حجر» است که برخلاف مشهور، عواملی چون افلاس، دَین و حتی سَفَه و فسق را از موجبات حجر ندانسته، صاحبان این صفات را در تصرف در اموال خویش بر وفق صلاح و تدبیر خود آزاد شمرده است (قدوری، ۶۸/۲ به بعد؛ طوسی، همان، ۷۲/۲ـ۷۴؛ ابویوسف، همان، ۱۰۴؛ برای احادیث، نک: ابن حجر، همان، ۱۷۶ـ۱۷۸). نمونهٔ دیگر، نظر وی در مورد تصرف بی‌مورد و غیرضروری از جانب پدر در اموال فرزند است که ابوحنیفه در این موارد به حفظ حق حاکمیت فرزند بر اموال خود رأی داده و در صورت خسارت، پدر را ضامن شمرده است (ابویوسف، همان، ۱۰۶ـ۱۰۷). سهل‌گیری او در مورد صلح و توافقهای حقوقی نیز ریشه در همین دیدگاه او دارد (مثلاً نک: همان، ۱۱۲ـ۱۱۳).

عدم جمع بین دو تکلیف یا دو عقوبت: نمونه‌های متعددی از این گرایش ابوحنیفه را می‌توان در ابواب مختلف از مباحث غیر تعبدی فقه یافت، چنانکه در مباحث مالی، مسألهٔ پرداختها در اراضی مفتوح عنوه، وی برخلاف قول مشهور فقیهان، براین رأی است که عُشر و خراج در یک زمین همراه نمی‌گردند و اگر زمین خراجی باشد، عشر از محصول آن ساقط خواهد بود (نک: جصاص، ۱۸۳/۴؛ طوسی، همان، ۱۹۰/۱).

در احکام جزایی نیز نمونه‌های متعدد از این گرایش ابوحنیفه به چشم می‌خورد. حکم او به عدم جمع جلد و رجم در زنای محصنه (جصاص، ۹۵/۵) و عدم جمع بین قطع و ضمان غرامت مال مسروق تلف شده (قدوری، ۲۱۰/۳) از این موارد است.

حیل: حیل شرعی یا به تعبیر شاخت «چاره‌جوییهای قانونی» که ابوحنیفه بدان مشهور بوده و شاخت آن را یکی از افتخارات وی شمرده است (نک: «ادبیات حیل...»[1]، 221 به بعد)، در واقع بیش از آنکه در فقه ابوحنیفه بدان پرداخته شده باشد، از پرداخته‌های فقیهان حنفی است. اگرچه در پاره‌ای از روایات اصحاب حدیث به نقل از ابن مبارک، تألیف کتابی دربارهٔ «حیل» به شخص ابوحنیفه نسبت داده شده است، ولی وجود چنین تألیفی از وی در منابع حنفی و منابع بی‌طرف تأیید نشده است (نک: ابن‌حبان، ۷۰/۳ـ۷۱؛ خطیب، ۴۰۳/۱۳). آنچه در فروع فقه ابوحنیفه یافت می‌شود، نمونه‌هایی محدود از کاربرد حیل است که در واقع بازگشت آنها به قواعد کلی فقهِ وی چون پیروی مصالح و نفی عسر و حرج از بندگان است. در موارد مزبور حیله‌ها در جایی به‌کار گرفته شده‌اند که بدون ابطال حقی از مردم، شخص درگیر مسأله را از یک سختی به آسودگی سوق دهند. سرخسی در عبارتی رسا دربارهٔ حیل چنین می‌گوید: حیله آنگاه که شخص را از حرامی رها سازد، یا او را به حلالی رساند، جایز و رواست و آنگاه که در راه ابطال

1. «Die arabische ḥijal...”

حق دیگران، یا حق جلوه دادن امری باطل به کار گرفته شود، ناپسند و نارواست (*المبسوط*، ۲۱۰/۳۰).

آنگونه که در ساختار فقه ابوحنیفه بررسی شد، او در امور غیر تعبدی احکام را تأمین‌کنندهٔ مصالح مردم می‌بیند و نتیجهٔ طبیعی این نگرش، پذیرفتن حیل برای تأمین بیشتر مصالح آنان خواهد بود. بسط کاربرد حیل و تفریع آن در حلقهٔ شاگردان ابوحنیفه و تابعان ایشان تداوم یافته است. ابویوسف کتابی در حیل پرداخت که مستخرجاتی از آن را شاگرد دیگر ابوحنیفه، محمدبن حسن شیبانی در کتابی با عنوان *المخارج فی الحیل* نقل نموده است (چ شاخت، لایپزیک، ۱۹۳۰م؛ نیز برای استفادات سرخسی از کتاب محمدبن حسن، نک: *المبسوط*، ۲۰۹/۳۰ به بعد). پس از آنان نیز باید از کتاب *الحیل والمخارج* اثر ابوبکر خصّاف (چ شاخت، هانور، ۱۹۲۳م) یاد کرد که نوشته‌ای تفصیلی در این باب است (برای تحلیلی از موارد کاربرد حیل در فقه حنفی، نک: شاخت، همانجا؛ ابوزهره، *ابوحنیفة*، ۴۱۷ به بعد).

بخش سوم ـ جایگاه ابوحنیفه در دانش اصول فقه

تاریخ علم اصول نشان می‌دهد که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق / ۸م، برخی ازمسائل کلی چون مسألهٔ قیاس،در میان فقیهان موردبحث بوده است، ولی زمان تدوین علم اصول به سالها پس از وفات ابوحنیفه و به دورهٔ شافعی باز می‌گردد که غالباً کتاب *الرسالة* او نخستین تدوین در این علم محسوب می‌شود.

حنفیان همگام با پیروان دیگر مذاهب، به تألیف آثاری در علم اصول دست یازیدند که از نخستین نمونه‌های آن،کتابهای *خبرالواحد*، *اثبات‌القیاس* و *اجتهاد الرأی* از عیسی بن ابان و کتاب *اثبات‌القیاس والاجتهاد و خبرالواحد* از علی بن موسی قمی بود (نک: ابن‌ندیم، ۲۵۸، ۲۶۰). آنان در جهت تبیین مواضع اصولی مذهب خود، به استنباط از نظرات فقهی ابوحنیفه در فروع مختلف پرداخته، برخی نظرات اصولی را بر این پایه به شخص ابوحنیفه نسبت داده‌اند. اینگونه نظرات اصولی منتسب به ابوحنیفه را می‌توان در آثار مختلف حنفی، چون *اصول* شمس‌الدین سرخسی و *اصول* فخرالاسلام بزدوی بسیار یافت.

علاوه بر تألیفات حنفی، در آثار اصولی پیروان دیگر مذاهب، چون شافعیه و امامیه نیز نظرات بسیاری منسوب به ابوحنیفه در مباحث مختلف اصولی، از جمله مباحث الفاظ دیده می‌شود (به عنوان نمونه، نک: سیدمرتضی، *الذریعة*، ۲۴۹/۱، ۲۵۴؛ غزالی، ۳۱، ۷۶، جم؛ نیز نک: ابوالحسین بصری، ۲۶۴/۱، جم).

بخش چهارم ـ گسترش مذهب فقهی ابوحنیفه

ابوحنیفه پس از درگذشت استاد خود حماد، بر جایگاه وی تکیه زد و مدت ۳۰ سال در رأس یکی از مهم‌ترین حلقه‌های فقه کوفه، به تبیین نظرات و شیوه‌های استنباط خود در فروع فقهی پرداخت. با اینکه جوّ علمی کوفه چندان با وی مساعدت نداشت، جذابیت حلقهٔ او بسیاری از طالبان علم را از اقصی‌نقاط سرزمینهای اسلامی به گرد وی آورد.

البته ابویوسف و محمدبن حسن شیبانی در میان این شاگردان منزلتی ممتاز داشتند و در واقع، هم در انتقال تعالیم ابوحنیفه و هم در تدوین و بسط آموزه‌های وی، نقش اساسی را ایفا نمودند. گفتنی است که ابوحنیفه آزاداندیشی در فقه را ترویج می‌کرد و هرگز کسی را به تقلید ناآگاهانه از خود فرا نمی‌خواند. در عبارتی که زفر بن هذیل از ابوحنیفه نقل کرده، او صریحاً ابراز داشته است که برکسی حلال نیست بدون آنکه دلیل او را در صدور فتوایی بداند، صرفاً بر پایهٔ تقلید از او فتوا دهد (نک: ابن عبدالبر، ۱۴۵). وی با چنان تأکیدی، این آموزهٔ خود را به اصحاب خود القا نموده بود که تا نسلها بعد، پیروان او تقلید عالمی از عالم دیگر را بدون آگاهی از مبنای حکم، حرام می‌شمردند (نک: عبدالقادر قرشی، ۳۴۷/۱؛ دارمی، عثمان، ۱۴۴).

مقایسه‌ای بین فقه ابوحنیفه و شاگردان او آشکارا نشان می‌دهد که آنان هرگز مقلد ابوحنیفه نبوده‌اند و به سان مجتهدانی به استنباط مستقیم احکام از منابع آنها می‌پرداخته و در پاره‌ای از موارد به خلاف‌نظر استاد خود، نظر می‌داده‌اند.

جمعی از شاگردان ابوحنیفه و در رأس آنان ابویوسف و محمدبن حسن، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق / ۹م به موازات تدوین فقه حنفی، در دو بعد فقه و عقاید، فاصلهٔ خویش را از مکتب اصحاب حدیث کاهش دادند و در بعد سیاسی، نسبت به خلافت عباسی موضعی معتدل‌تر در پیش گرفتند. نمونهٔ آشکار این حرکت در تمامی ابعاد، کتاب *الخراج* ابویوسف است (نک: ص ۳، جم). مجموع ایـن امـور موجب گردید تا موضع اصحاب حدیث به تدریج نسبت به حنفیان و پیشوای سنتی آنان ابوحنیفه تعدیل گردد، تا آنجا که پیش از گذشت حتی نیم‌قرن از برخوردهای شدید محدثان با ابوحنیفه، برخی از فقیهان اصحاب حدیث در عراق، همچون یحیی‌بن سعید قطان، وکیع‌بن جراح، یحیی‌بن آدم و ابوعبید قاسم‌بن سلام به آراء و نظرات فقهی او توجه نشان دادند (نک: یحیی‌بن معین، ۳۸/۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۱ـ۱۳۲، ۱۳۶؛ ابن‌آدم، ۳۰، جم؛ ابوعبید، ۳۷، جم) و در سدهٔ بعد فقیهانی چون محمدبن نصر مروزی و محمدبن جریر طبری در کتب «اختلاف الفقهاء» خود، نظرات فقهی ابوحنیفه را در کنار نظرات فقیهان اصحاب حدیث مطرح می‌ساختند (نک: مروزی، ۵۷ـ۵۹، جم؛ طبری، *اختلاف*، ۲۵، ۲۷، جم).

از نظر گسترش جغرافیایی باید توجه داشت که وجود شاگردانی از سرزمینهای مختلف در حلقهٔ درس ابوحنیفه عاملی بود که فقه او در زمان حیات وی و پس از آن در نقاط دور و نزدیک تبلیغ گردد. فقه او در بصره، نخست توسط یوسف‌بن خالد سمتی و سپس زفربن هذیل ترویج شد (صیمری، ۱۱۰). در مشرق، ارتباط مردم خراسان با ابوحنیفه دیرینه بود و حضور شماری از خراسانیان در حلقهٔ درس وی، خود عاملی بود تا خراسان را به ریشه‌دارترین پایگاه فقه حنفی پس از عراق تبدیل نماید (نک: مکتب اعتقادی ابوحنیفه در همین مقاله). در مغرب شماری از طالبان افریقیه را می‌یابیم که به کوفه درآمده، به درس ابوحنیفه یا شاگردان او حاضر شدند و اگرچه بر مذهب ابوحنیفه

پابرجا نبودند، ولی نقش مؤثری در رساندن تعالیم ابوحنیفه بدان دیار ایفا نمودند که از آن میان باید از اسدبن فرات، عبدالله بن فروخ فارسی و عبدالله بن غانم قاضی‌افریقیه یاد کرد (نک: قاضی عیاض، ۶۷/۳، ۱۰۹، ۲۹۶، جم).

در مصر اسماعیل بن الیسع کوفی که پس از ابن لهیعه (عزل ۱۶۴ق / ۷۸۱م) به قضای مصر منصوب شد، بر مذهب ابوحنیفه داوری می‌کرد (کندی، ۳۷۰ ـ ۳۷۱) و در شام به رغم مخالفتها و حتی لعن او بر منبر دمشق، تعالیم ابوحنیفه در دهه‌های میانی سدهٔ ۲ق / ۸م رواج یافته بود (ابن‌عدی، ۲۴۷۴/۷؛ نیز نک: خطیب، ۴۱۲/۱۳). در حکایتی به‌نقل‌محمدبن‌اسماعیل‌بخاری‌از حمدویه‌یاد شده‌است‌که‌تعالیم‌ابوحنیفه جز در مدینه، در همهٔ سرزمینهای اسلامی رونق یافته بود (همو، ۳۹۵/۱۳).

فقه ابوحنیفه در فاصلهٔ کمتر از یک سده چنان جایگاهی یافت که با فقه مالک، به عنوان دو مذهب شاخص و رقیب یکدیگر تلقی می‌شدند. این تلقی را می‌توان از حکایاتی در بارهٔ تناظر و تفاخر دو مذهب دریافت کرد (نک: جاحظ، *الحیوان*، ۷/۷؛ طبری، «المنتخب»، ۶۵۳).

به‌زودی فقه شافعی نیز در کنار فقه ابوحنیفه و مالک قرار داده شد و تصور مذاهب سه‌گانه پدید آمد. این ۳ مذهب فقهی را در آثار نویسندگان سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱ م از مشرق تا مغرب و با گروشهای گوناگون می‌توان یافت (نک: اشعری، ابوالحسن، *اللمع*، ۹۷؛ قاضی نعمان، ۸۷/۱؛ بغدادی، ۲۱، ۱۸۹؛ سیدمرتضی، *الانتصار*، ۲؛ ابن عبدالبر، *الانتقاء*، عنوان کتاب) و این خود زمینهٔ پیدایش مذاهب اربعه بود که شامل فقه ابوحنیفه، مالک، شافعی و احمد بن حنبل می‌شد (نک: ابن‌هبیره، ۵۱،۵۰/۱، جم؛ برای‌اطلاع‌از گسترش‌فقه حنفی‌در دوره‌های مختلف، نک: هـ د، حنفیه).

بخش پنجم ـ فقه ابوحنیفه نزد پیروان مذاهب اعتقادی

۱. معتزله: از مؤسسان مکتب اعتزالی بصره، اظهارنظر ویژه‌ای دربارهٔ فقه ابوحنیفه ثابت نگشته است، ولی ردیه‌ای که ابوالهذیل علاف بر ابوحنیفه نوشته بود (ابن‌ندیم، ۲۰۴)، نشان می‌دهد که در طبقات متأخرتر بصریان، برخورد خوشبینانه‌ای با شخصیت ابوحنیفه وجود نداشته است. در عبارتی منقول از یکی از رؤسای متقدم معتزله، عمل به رأی در فقه ابوحنیفه به شدت مورد حمله قرار گرفته و حتی نسلهای پیشین چون حمادبن ابی‌سلیمان، اصحابِ ابن‌مسعود و شخص ابن مسعود در این‌باره مسئول دانسته شده‌اند (نک: ابن‌ابی الحدید، ۳۱/۲۰). سخنان یاد شده با آنچه ابن‌قتیبه (*تأویل*، ۲۰ ـ ۲۱) و دیگران از ابراهیم نظام در مورد رأی فقهی نقل نموده‌اند، قرابت ویژه‌ای دارد.

در مکتب بغداد، در اواخر سدهٔ ۲ق / ۸م و نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق یک موج مخالفت با فقه ابوحنیفه دیده می‌شود که در این‌باره باید از ردیهٔ بشربن معتمر بر اصحاب ابوحنیفه (ابن‌ندیم، ۱۸۵)، ردیهٔ ثمامة بن اشرس نمیری بر ابوحنیفه در اجتهاد الرأی (ابن‌ابی‌الحدید، همانجا) و علاوه بر آنها دو ردیهٔ کلی از ابوموسی مردار و جعفربن مبشر بر اصحاب رأی یاد نمود (نک: ابن‌ندیم، ۲۰۷ـ۲۰۸).

احتمالاً در همان نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، در میان معتزلیان، جناحی دیگر وجود داشت که نسبت به فقه ابوحنیفه موضعی مساعد اتخاذ می‌کرد. در روایتی از ابوسلیمان جوزجانی و معلی‌بن منصور رازی، شخصیت نامدار معتزلی، احمدبن ابی‌دؤاد از کسانی دانسته شده است که با معتقدشدن به خلق *قرآن*، اصحاب ابوحنیفه را به اصطلاح بدنام ساخته‌اند (نک: خطیب، ۳۷۸/۱۳) و این خود شاهدی است که او در شمار پیروان مذهب فقهی ابوحنیفه بوده است. ابن‌ندیم نیز (ص ۲۱۲) تنها اشاره دارد که ابوالولید فرزند ابن‌ابی دؤاد صاحب منصب قضا و تألیفاتی چند در فقه، بر مذهب ابوحنیفه بوده است.

در مکتب بغدادی خراسان، ابوالقاسم بلخی پیشوای آن مکتب (د ۳۱۹ ق/۹۳۱ م)، مذهب حنفی را به عنوان مذهب فقهی خود برگزید و در پی موجی گسترده، فقه حنفی، مذهب بسیاری از معتزلیان ایران و عراق گشت (نک: عبدالقادر قرشی، ۱۵۶/۱، ۳۱۵، جم؛ ابن ندیم، ۲۶۱؛ ابن عساکر، ۱۰۸؛ ابن کرامه، ۳۷۸؛ قزوینی رازی، ۱۰۵، ۴۵۷ ـ ۴۵۹؛ *تبصرة العوام*، ۹۱).

گرایش معتزله به ابوحنیفه در فقه، موجب گشت که‌آنان‌در شخصیت اعتقادی ابوحنیفه نیز تجدیدنظر نمایند. ابوالقاسم بلخی در «المقالات» (ص ۱۰۵)، تنها اختلاف ابوحنیفه با «اهل عدل» را به مسألهٔ تفاضل بندگان در عصمت منحصر دانسته است و برخی از معتزلیان با نفی انتساب *الفقه الاکبر* به ابوحنیفه، آن را از تألیفات ابوحنیفه یوسف بن محمد بخاری دانسته‌اند که در پی خلطی به ابوحنیفه نعمان نسبت داده شده است (نک: ابن بزاز، ۱۰۸/۱).

گفتنی‌است‌که‌برپایهٔ گزارشهایی از سده‌های ۴ ـ ۷ ق/ ۱۰ ـ ۱۳ م، نجّاریان که یکی از فرق انشعابی جبرگرای معتزله بودند و به طور عمده در منطقهٔ ری تجمع داشتند، در فقه بر مذهب حنفی بودند (نک: مقدسی، ۳۰۳؛ قزوینی رازی، ۱۰۵، ۴۵۷، ۵۵۱ ـ ۵۵۲؛ *تبصرة العوام*، همانجا).

۲. زیدیه: نزدیکی فقه حنفی و فقه زیدی، تا حدودی ریشه در نزدیکی فقه ابوحنیفه و زیدبن علی دارد. به عنوان نمونه‌ای شاخص، روایت مندرج در مسند زید (ص ۲۹۳) دربارهٔ ترتیب به‌کارگیری ادلهٔ فقه، کاملاً با روایات مشابه کوفی و شیوهٔ علمی ابوحنیفه سازگاری دارد. عواملی چون قرابت بین ساختار فقهی دو مذهب، احساس نزدیکی زیدیان به ابوحنیفه به جهت خدمات او به قیامهای زیدی و نیز تدوین و بسط روزافزون فروع مذهب حنفی و گسترش نفوذ آن، موجب می‌گشت تا فقه زیدی در مسیر تاریخی خود از فقه حنفی تأثیر پذیرد. در مورد میزان تأثیر پذیرفتن فقیهان متقدم زیدی، چون احمد بن عیسی بن زید، قاسم رسی، محمد بن منصور مرادی و ناصر اطروش از فقه حنفی نباید دچار اغراق شد. مقایسهٔ نظرات فقهی آنان با ابوحنیفه و فقیهان حنفی نشان می‌دهد که نزدیکی آراء در سطح محدودی بوده است، تا آنجا که حتی محمد بن منصور (د ۲۹۰ ق/۹۰۳ م) در پاسخ

مسأله‌ای با عبارت «هؤلاء یقولون... و نحن نقول...» بر دوگانگی مواضع فقهی دو مذهب تأکید نموده است (نک: ابوعبدالله علوی، گ ۱۵ ب؛ قس: مادلونگ، «قاسم رسی[1]»، 137). از جمله فقیهان زیدی سدهٔ ۳ ق /۹ م که بیشتر بر نزدیکی نظراتش با ابوحنیفه تأکید دیده می‌شود، یحیی بن حسین هادی الی الحق است که به اعتقاد ابوطالب هارونی، در تمامی مواردی که از او فتوایی به نص وجود ندارد، مذهب او موافق مذهب ابوحنیفه است (نک: ابوزهره، *الامام زید*، ۵۰۲).

در سدهٔ ۴ ق /۱۰ م قرائت متون فقه حنفی برای دانشجویان فقه زیدی امری متداول بود (نک: ابوطالب هارونی، ۱۰۴؛ ابن کرامه، ۳۷۱؛ محلی، ۲۴۶) و در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م ابوعبدالله علوی در کتاب *الجامع الکافی*، در اثنای ذکر اختلافات فقهی بین پیشوایان زیدی، گاه به آراء ابوحنیفه نیز اشاره نموده است (نک: گ ۱۵ الف، ۳۴ الف، جم).

برخی گزارشهای مربوط به سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م حکایت از آن دارد که بیشتر زیدیان در آن دوره، در فروع بر مذهب ابوحنیفه بوده، تنها در پاره‌ای مسائل نظراتی ویژه داشتند (نک: شهرستانی، ۱۴۳/۱؛ قزوینی رازی، ۴۲۰، ۴۵۸)، ولی نباید فراموش کرد که فقه زیدی در طول تاریخ، استقلال خود از فقه حنفی را حفظ نموده است و مقایسهٔ نظرات هادی الی الحق با ابوحنیفه آشکارا نشان می‌دهد که این تأثیرپذیری با اجتهاد فقیهان زیدی همراه بوده است.

۳. امامیه: از زمان حیات ابوحنیفه، تمسک او به رأی و قیاس و برخی نظرات او در پاره‌ای از فروع فقهی در مناظراتی با امامان صادق و کاظم (ع) و عالمان امامی چون محمد بن علی صاحب الطاق، حریز ابن عبدالله سجستانی و هشام بن حکم، مورد نقد قرار گرفته بود (نک: مفید، *الاختصاص*، ۹۰، ۱۰۹؛ جم؛ ابن‌ندیم، ۲۲۴؛ خوارزمی، ابوالمؤید، ۳۳۸/۲، جم). البته از نظر صحت روایت، تمامی این مناظرات در یک حد قابل استناد نیستند.

در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م ابن‌جنید اسکافی (ه‍ م) فقیه‌امامی‌عراق، نمایندهٔ جناحی در فقه امامی بود که در شیوه‌های خود، تا اندازه‌ای به ابوحنیفه نزدیک شده، برخلاف گرایش غالب امامیه، کاربرد قیاس در فقه را پذیرا بودند. همچنین باید از شریف رضی (د ۴۰۶ ق/ ۱۰۱۵ م) از عالمان بغداد نام برد که نظرات اصولی او به ابن جنید نزدیک بود و خود برخی متون فقه حنفی را نزد استادان آن مذهب فرا گرفته بود (نک: پاکتچی، ۶ ـ ۹، جم). از دگرسو، در همین دوره، فقیه نامدار امامی، شیخ مفید شیوه‌های اصولی و برخی فروع فقهی ابوحنیفه را به شدت مورد حمله قرار داده است (نک: «المسائل...»، ۲۸۲، ۲۸۷، جم). در سده‌های بعد نیز گاه برخوردی بسیار احترام‌آمیز با ابوحنیفه دیده می‌شود (مثلاً نک: قزوینی رازی، ۲۳۶، جم) و گاه شیوه‌ها و نظرات او مورد نقد و خرده‌گیری قرار گرفته است (مثلاً نک: ابن شهرآشوب، *مثالب*، گ ۵۸ ب، ۶۶ ب؛ *تبصرة العوام*، ۳۴، جم).

۴. کرامیه: از جمله مکاتب کلامی، کرامیه در فقه مذهبی ویژهٔ خود داشتند (نک: مقدسی، ۴۴) که پاره‌ای از آراء خاص آنان در منابع گوناگون ثبت شده است، ولی صرف نظر از آراء ویژه، چنین می‌نماید که شالودهٔ اصلی فقه آنان بر گرفته از فقه ابوحنیفه بوده است (نک: همو، ۲۸۰). گاه در برخی گزارشها، کرامیان در فقه پیرو ابوحنیفه شمرده شده‌اند و شعری از ابوالفتح بستی از قدمای کرامیه، مؤید این امر است. وی در وصف مذهب خود چنین می‌گوید: «فقه تنها فقه ابوحنیفه است و دین [اعتقادات] دینِ محمد بن کرام» (عتبی، ۳۱۰/۲؛ نیز نک: باسورث، 8). قزوینی رازی در سدهٔ ۶ ق/۱۲ م نیز در گزارشهای خود کرامیان را در عرض معتزلیان و نجاریان، در فقه پیرو مذهب ابوحنیفه دانسته است (ص ۱۰۵، ۲۷۲، ۴۵۷). گزارشی از صاحب *تبصرة العوام* (ص ۷۶) حکایت از آن دارد که در سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م بسیاری از کرامیان بر فقه کرامیِ غیرحنفی بوده و گروهی از آنان پیرو فقه ابوحنیفه بوده‌اند (قس: همان، ۹۱؛ نیز نک: فان اس، «متون...[2]»، 49-48). به هر روی، رابطهٔ فقهی میان کرامیان و ابوحنیفه در هر سطحی که بود، به هیچ روی به مفهوم نزدیکی کرامیان با حنفیان نبود و تاریخ خراسان درگیریهای سخت فرقه‌ای بین این دو گروه را شاهد بوده است (مثلاً نک: بیهقی، علی، ۴۶۷ ـ ۴۶۸).

۵. اباضیه: پراکندگی جغرافیایی پیروان مذهب اباضی در طول تاریخ، کمتر آنان را در اصطکاک با حنفیان قرار داده است. بیشترین تلاقی بین پیروان دو مذهب در عراق و خراسان بوده که از میراث اباضی در آن سرزمینها جز اندکی بر جای نمانده است. اباضیان عمان در کتب فقهی کهن خویش، نظرات فقهی ابوحنفیه را از باب مقایسه نقل نموده‌اند. احتمالاً مقصود از «بعض اهل الرأی» در کتاب جامع ابن جعفر (د ۲۸۱ق / ۸۹۴ م) کسی جز ابوحنیفه نبوده است (نک: ۶۹/۲، ۷۳). همچنین در جامع ابن برکه و کتب متأخرتر از فقیهان عمان می‌توان موارد نقل از ابوحنیفه را به صراحت و بسیار یافت (نک: ابن برکه، ۹۸/۱، جم). گویا در میان اباضیان مغرب که همسایگان آنان بیشتر مالکی بودند، ابوحنیفه چندان جایگاه مقبولی نداشت و دست کم نزد گروهی از آنان به عنوان نقض کنندهٔ سنن به رأی خود شناخته می‌شده است (نک: درجینی، ۴۷۲/۲؛ شماخی، ۱۰۱/۲).

دیگر مذاهب: در آثار فقهی اسماعیلیه وجود عنوان کتابی در رد بر ابوحنیفه از قاضی نعمان مغربی (نک: نقدنامه‌ها، شم ۹) و قطعات انتقادی متعدد در *دعائم الاسلام* وی (۸۹/۱، جم) نشان از موضع بزرگ‌ترین فقیه اسماعیلی در قبال فقه ابوحنیفه دارد. همچنین در آگاهیهای اندک بر جای مانده از فقه خوارج، به ردیه‌ای از ابوالفضل قرطلوسی فقیه خارجی عراق بر می‌خوریم که در آن رأی فقهی ابوحنیفه را مورد نقد قرار داده است (نک: نقدنامه‌ها، شم ۱۰).

III. ابوحنیفه و علوم روایی

الف ـ قرائت: ابوحنیفه قرائت را به طریق عرض از استادان برجسته‌ای چون عاصم (یکی از قراء هفتگانه)، اعمش (یک از قراء

---

1. *Der Imam al-Qāsim...*
2. *Ungenützte Texte...*

چهارده‌گانه) و عبدالرحمن بن ابی لیلی فرا گرفت و راوی او در قرائت حسن بن زیاد لؤلؤی بود (نک: ابن جزری، ۳۴۲/۲). وی قرائتی از خود داشت که آن را ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی (د ۴۰۸ ق/ ۱۰۱۷ م) در یک جزء مفرد ضبط کرد و مضمون آن را هذلی در کتاب *الکامل* (نک: ابن جزری، همانجا) و مکی در *مناقب* (۷۱/۲ ـ ۷۸) آورده‌اند. در سدهٔ ۶ ق /۱۲ م نیز ابوالعلاء همدانی رساله‌ای مستقل در قرائت ابوحنیفه تألیف کرد که نسخهٔ خطی آن در آنتالیا باقی است (نک: «فهرست...[1]»، II/112). نقل قرائت ابوحنیفه را در برخی کتب تفسیری چون *کشاف* زمخشری (۱۲/۱، جم) نیز می‌توان یافت. گفتنی است که سند روایت خزاعی از ابوحنیفه از سوی برخی صاحب‌نظران چون هذلی و ابن جزری مورد تردید قرار گرفته است (نک: ابن جزری، همانجا).

ب ـ حدیث: در جای جای آثار بازمانده از شاگردان ابوحنیفه چون کتاب *الآثار* ابویوسف و کتاب *الآثار* محمد بن حسن شیبانی، شماری از احادیث به روایت ابوحنیفه دیده می‌شود که توجه او به روایت حدیث را نشان می‌دهد. ابوحنیفه خود احادیث خویش را در مجموعه‌ای گرد نیاورد و همین امر در طول قرنها انگیزهٔ تألیف آثار متعدد با عنوان *مسند ابی حنیفة* شد که مؤلفان آنها تلاش داشتند تا احادیث منقول از طریق ابوحنیفه را در کتابی گرد آورند (نک: بخش کتاب‌شناسی در همین مقاله).

اطلاعات و فهرستهای موجود از شیوخ و راویان ابوحنیفه عمدتاً از همین روایات منقول استخراج گردیده است که باید در استفاده از آنها احتیاط ورزید. فهرست نسبتاً دقیقی از شیوخ وی را مزّی در *تهذیب الکمال* (۱۲۷/۱۸ ـ ۱۲۸) ارائه کرده است (نیز نک: خوارزمی، ابوالمؤید، ۳۳۳/۲، برای فهرستی از شیوخ کهنسال). در برخی از منابع، شرح دیدار او با ۴ تن از صحابه، انس بن مالک، عبدالله بن حارث بن جزء، ابن ابی اوفی و ابوالطفیل عامر بن واثله آمده است (نک: صیمری، ۱۸ ـ ۱۹؛ نووی، ۱ (۲) / ۲۱۶)، ولی عملاً در کتب طبقات، ابوحنیفه از تابعین شمرده نشده است.

از روایت کنندگان او می‌توان اینان را نام برد: حماد بن ابی حنیفه، زفر بن هذیل، عباد بن عوام، عبدالله بن مبارک، هُشَیم بن بشیر، وکیع‌بن جراح، مسلم بن خالد زنجی، ضحاک بن مخلد، عبدالله بن یزید مقری، نوح بن دراج قاضی، ابونعیم فضل بن دکین، ابراهیم بن طهمان، حمزة بن حبیب زَیّات و دو شاگرد اصلی او ابویوسف و محمدبن حسن (نک: بخاری، ۴(۲) / ۸۱؛ ابن ابی حاتم، ۴(۱) /۴۴۹؛ مزی، ۱۲۸/۱۸ ـ ۱۳۰).

در مورد شخصیت رجالی وی باید گفت که رجال شناسان اصحاب حدیث به الفاظ گوناگون او را ـ که دشمن فکری خود می‌دانستند، تضعیف نموده‌اند (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۵۶/۶؛ عقیلی، ۲۸۱/۴، ۲۸۴)، ولی از تصریح به صدق و راستگویی او نیز فروگذار نکرده‌اند (نک: یحیی بن معین، ۷۹/۱؛ ابن شاهین، ۳۲۳، ۳۳۳). در واقع گرایش ابوحنیفه به ارجاء در عقیده و رأی در فقه موجب می‌شد که برخی از اصحاب حدیث به گونه‌ای تعصب‌آمیز با وی برخورد نمایند (مثلاً نک: بسوی، ۷۴۶/۲ به بعد؛ ابوزرعه، ۵۰۵/۱ به بعد؛ ابن عدی، ۲۴۸۲/۷).

تنها حدیث منقول از ابوحنیفه در صحاح سته، حدیثی در باب حدود در سنن کبیر نسایی است که در نسخهٔ «المجتبی» از سنن دیده نمی‌شود (نک: مزی، ۱۴۷/۱۸). ترمذی نیز تنها در کتاب «العلل» از سنن خود یک اظهارنظر رجالی دربارهٔ جابر بن یزید جعفی و عطاء بن ابی رباح از ابوحنیفه نقل کرده (۷۴۱/۵) و چند بار در اثناء سنن به آراء فقهی وی اشاره نموده است (۱۶۹/۱، ۴۴۶/۲، ۲۵۰/۳). شماری از احادیث و روایات ابوحنیفه را شاگردش عبدالرزاق صنعانی در *المصنف* خود درج کرده است (نک: ص ۲۱۰، ۳۶۳، جم). اما نزد امامیه، احادیثی چند از طریق ابوحنیفه در ۳ کتاب از کتب اربعهٔ امامیه نقل شده است (نک: کلینی، ۲۴۲/۷، ۴۰۴؛ طوسی، *تهذیب*، ۳۱۷/۲، ۲۷۷/۶ ـ ۲۷۸، ۸۰/۱۰، *الاستبصار*، ۴۰۸/۱). در غیر کتب اربعه نیز برخی احادیث او دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن بابویه، *الخصال*، ۳۱۶/۱).

IV. کتاب‌شناسی

آثار منتسب به ابوحنیفه: در منابع کهن گزارشهای متعددی دیده می‌شود که همگی از وجود نوشته‌هایی با عنوان «کتب ابوحنیفه» سخن می‌گویند که موضوع آنها فقه بوده است؛ اینگونه گزارشها را می‌توان در آثاری چون *الحیوان* جاحظ (۸۷/۱)، *البصائر والذخائر* ابوحیان توحیدی (۶۰۱/۳)، *الجرح والتعدیل* ابن ابی حاتم (۴(۲) / ۲۰۱)، *تاریخ بغداد* خطیب (۳۴۲/۱۳) و *ترتیب المدارک* قاضی عیاض (۴۶۹/۲) یافت. در پاره‌ای موارد گزارشها روشن‌تر است و تألیف کتب فقهی از طرف کسانی که از نزدیک با ابوحنیفه در تماس بوده‌اند، به وی نسبت داده شده است (نک: بسوی، ۷۸۲/۲، ۷۸۸؛ قس: ابن عبدالبر، ۱۴۵). به علاوه ابوالحسن اشعری در *اللمع* (ص ۹۷) ابوحنیفه را مصنفی در فقه همچون مالک، شافعی و سفیان ثوری دانسته است و در کتاب *العیون والحدائق* (ص ۲۶۱) نیز او نخستین کسی دانسته شده که فقه را تدوین کرده و کتابهایی در آن پرداخته است (نیز: نک: سرخسی، *المبسوط*، ۳/۱).

با وجود اینهمه گزارشهای صریح و متقدم نمی‌توان نفی کرد که ابوحنیفه آثاری در فقه داشته است، ولی بسیار محتمل است که آثار یاد شده املائات و یادداشتهای او بوده باشند که توسط شاگردانش تدوین شده‌اند. در برخی روایات تصریح شده است که ۱۰ تن شاگردان خاص ابوحنیفه وی را در تدوین کتب یاری کرده‌اند (نک: صیمری، ۱۱۳). البته نسخه‌هایی که اکنون به نام ابوحنیفه برجای مانده‌اند و آثاری که عنوان آنها در کتب گذشتگان به ابوحنیفه نسبت داده شده است، غالباً موضوعی کلامی یا اخلاقی دارند و نباید آنها را با آثار فقهی یاد شده در گزارشهای تاریخی خلط کرد. به هر حال انتساب

---

1. *Türkiye...*

هیچ یک از آثار ذیل به ابوحنیفه قطعی نیست، ولی نباید در پذیرش انتساب همگی آنها اصل را بر نفی گذارد:

الف ـ چاپی:

۱. *العالم والمتعلم*، رساله‌ای است در قالب پرسش و پاسخ که موضوع اصلی آن تعالیم ارجاء حنفی و تبیین رابطهٔ ایمان و عمل است و راوی نخستین آن از ابوحنیفه، ابومقاتل حفص بن سلم سمرقندی است. سبک طرح پرسشها و پاسخها از منطقی قدیم حکایت دارد و ارائهٔ تعریفی غیرمعمول از ایمان (ص ۵۲) و نقد نظریهٔ «کفر نعمت» (ص ۱۳۰) حکایت از قدمت متن دارد. استفاده‌ها و یادکردهای نویسندگان از این کتاب، دست کم تا اوائل سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م پیشینه دارد، چنانکه ابومنصور ماتریدی (د ۳۳۳ ق / ۹۴۵ م) در کتاب *التوحید* (ص ۳۸۲) عبارتی را از ابوحنیفه نقل کرده است که عیناً در *العالم والمتعلم* (ص ۹۳ ـ ۹۴) دیده می‌شود. ابن ندیم نیز در همان سده این کتاب را در زمرهٔ آثار ابوحنیفه آورده است (ص ۲۵۶). محتمل است که محمد بن مسعود عیاشی، نویسندهٔ امامی سمرقند در سدهٔ ۳ ق / ۹ م در نوشتن کتاب *العالم والمتعلم* خویش از این کتاب الگو گرفته باشد (نک: ابن ندیم، ۲۴۴؛ نجاشی، ۳۵۱).

این کتاب یک بار در ۱۳۴۹ ق در حیدرآباد دکن و بار دیگر در ۱۳۶۸ ق به کوشش محمد زاهد کوثری در قاهره به چاپ رسیده است. بر این اثر شرحی نوشته شده که به ابوبکر محمد بن حسن‌بن فورک متکلم اشعری (د ۴۰۶ ق / ۱۰۱۵ م) منسوب است و نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ مراد ملا در ترکیه یافت می‌شود (نک: GAS, I/418).

۲. *رسالة الی عثمان البتّی*، رساله‌ای است به عثمان بن سلیمان بتّی (د ۱۴۳ ق / ۷۶۰ م)، فقیه و متفکر بصری دربارهٔ ارجاء. مؤلف در این رساله ضمن تبیین دیدگاه خود، اتهام ارجاء افراطی به خویشتن را نفی نموده است (برای تحلیلی از متن رساله، نک: فان اس، «کلام...»، I/192 به بعد). ابن ندیم (ص ۲۵۶)، اسفراینی (ص ۱۶۵ ـ ۱۶۶) و بزدوی (۸/۱) این رساله را به ابوحنیفه نسبت داده‌اند و به طورکلی در انتساب آن کمتر تردید ابراز شده است. این رساله در ۱۳۶۸ ق به کوشش محمد زاهد کوثری، همراه با *العالم والمتعلم* به چاپ رسیده و نسخ خطی متعدد دارد (نک: GAS، همانجا؛ نیز، ظاهریه، مجامیع، ۱۰/۱). گفتنی است یک رسالهٔ دوم از ابوحنیفه به عثمان بتی به صورت خطی در کتابخانهٔ سلیم آغا نگهداری می‌شود (نک: GAS، همانجا؛ برای توضیح دربارهٔ متن، نک: فان‌اس، همان، I/204).

۳. *الفقه الاکبر*، عنوان مشترک متونی است در اعتقادات که همگی به ابوحنیفه منسوبند، این عنوان ظاهراً از یکی از عبارات قدیم *الفقه الاکبر* ــ الفقه فی الدین افضل من الفقه فی العلم ــ گرفته شده است. در نوشته‌های گذشتگان تمییزی بین ۳ متن شناخته شده در نامگذاری به *الفقه الاکبر* دیده نمی‌شود و در تحقیقات معاصر برای رفع این ابهام، متون سه گانهٔ مزبور به ترتیب قدمت متن با شماره‌گذاری از یکدیگر تفکیک می‌گردند. قدیم‌ترین یاد کرد از عنوان *الفقه الاکبر*، بدون توضیحی دربارهٔ متن موردنظر، به *الفهرست* ابن ندیم (همانجا) باز می‌گردد، ولی *الفقه الاکبر* موردنظر در *الفرق* بغدادی (ص ۲۲۰)، *التبصیر* اسفراینی (ص ۱۶۵) و *اصول* بزدوی(۷/۱ ـ ۸) ظاهراً *الفقه الاکبر (۲)* بوده است.

الفقه‌الاکبر(۱): این‌اثر که متن کامل آن تاکنون شناسایی نشده است، به صورت بریده‌هایی در یک شرح قدیم، برجای مانده که به غلط به ابومنصور ماتریدی نسبت داده شده است. شارح خود در برخی مواضع تصریح نموده که برخی قطعات متن را نقل نکرده است (مثلاً نک: «شرح الفقه الاکبر»، ۱۵). علاوه بر شرح یاد شده، یک عبارت از *الفقه الاکبر* (بند ۵ در ترجمهٔ ونسینک) با تصریح به مأخذ نقل در *مثالب* ابن شهر آشوب (گ ۵۹ ب) آمده است. ونسینک قطعات *الفقه الاکبر (۱)* را از نسخهٔ چاپ شدهٔ شرح مزبور استخراج نموده و در قالب ۱۰ بند به انگلیسی ترجمه کرده است (ص 102). در آثار غربی گاه از این ۱۰ بند با عنوان یونانی «دکالوگ[1]» (=ده‌سخن) تعبیر شده است (نک: فان اس، همان، I/207-208). البته برخی از عبارات در شرح مزبور به سان قطعه‌هایی از متن آمده‌اند که در بازسازی ونسینک دیده نمی‌شود (نک: فان اس، همانجا). عبارات مذکور، اینهاست: «لایضرکم جور...» (ص ۱۵)، «من قال لااعرف الکافر...» (همانجا) و «نذکره من اعلی...» (ص ۲۰). به علاوه به نظر می‌رسد که بند ۳ در بازسازی ونسینک مربوط به اصل متن نبوده باشد.

در شرح *الفقه الاکبر* (ص ۱۴، سطر ۱۵ ـ ۱۶) یک بریدگی احساس می‌گردد، چه عبارت به گونه‌ای پرداخته شده که گویی متن در آنجا خاتمه می‌یابد و ادامهٔ سخن افزوده‌ای بر متن است. این در حالی است که در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی آدانا (شم (۵) ۸۱۷) از شرح مزبور، کتاب در همان محل بریدگی خاتمه می‌پذیرد و افزودهٔ مفروض را در برندارد (نک: «فهرست...»، 223). این بریدگی در واقع متن *الفقه الاکبر (۱)* را نیز به دو بخش فرضی الف و ب تقسیم می‌کند: بخش الف، اصول فکری مکتب عدل گرای حنفی چون نظریهٔ ایمان، امر به معروف و... را در بردارد، در حالی که نخستین عبارت بخش ب: «لایضرکم جور من جار... لکم اجرکم و علیه وزره» یک دیدگاه حکومت پذیرانه است و با نظریهٔ امر به معروف و ستیز با جور که در عبارت دوم از بخش الف ذکر گردیده و یک دیدگاه آشنا از ابوحنیفه است، همخوانی ندارد. مسائل دیگر مطرح شده در بخش ب را مباحث فرعی‌تر چون مایسع جهله و عذاب قبر تشکیل می‌دهد و به طور کلی یک‌جهت‌گیری سنت گرایانه دارد. این دوپارگی متن *الفقه‌الاکبر(۱)* ــ آنگونه‌که به‌نظر می‌رسد ـ به‌ظاهر براثر تحولاتی‌است‌که با تألیف‌شرح مجهول المؤلف و احتمالاً تنها در برخی نسخ آن صورت پذیرفته است. به هر حال جالب توجه است که تمامی عبارات بخش ب را، جز عبارت نخست، می‌توان عیناً در «عقیدهٔ» منسوب به ابومنصور ماتریدی، در

1. Dekalog

یک مورد با ذکر نام ابوحنیفه و در باقی موارد به عنوان اعتقاد مؤلف، بازیافت (نک: ص ۲۱، ۳۰ـ ۳۱، ۴۰، ۴۵) و در مورد عبارت نخست نیز در «عقیدهٔ» (ص ۳۶) تصریح شده که امر به معروف در آن زمان مرتفع است (نیز برای دو عبارت از بخش ب، نک: شراینر، 530-529).

با توجه به آنچه گفته شد، محتمل است که بخش ب افزوده‌هایی از حنفیان اهل سنت و جماعت بر عبارات کهن‌تر *الفقه الاکبر* (۱) بوده باشد که با نظرات مکتب عدل‌گرا سازگار بوده است. علاوه بر ترجمهٔ انگلیسی ونسینک، متن *الفقه الاکبر* (۱)، توسط شاخت در «کتاب درسی تاریخ مذهب[1]» (ص 35 به بعد) به آلمانی ترجمه شده است.

الفقه الاکبر (۲): پیش‌تر در بخش مکتب اعتقادی ابوحنیفه، دربارهٔ محتوا و تاریخ تدوین این متن سخن گفته شد. ترجمهٔ انگلیسی این متن توسط ونسینک در «عقیدهٔ اسلامی[2]» (ص 197-188) و ترجمهٔ آلمانی آن توسط هِل در کتاب «از محمد [ص] تا غزالی[3]» (ص 29 به بعد) و کرمر در «تاریخ تفکرات حاکم[4]» (ص 43-40) ارائه شده است. همچنین یک ترجمهٔ اردو از متن در ۱۲۸۹ ق در دهلی و ترجمه‌ای به پنجابی در ۱۸۹۰ م در لاهور و ترجمه‌ای ترکی از میر وحدی بدون تاریخ در استانبول به چاپ رسیده است.

الفقه الابسط: این‌اثر که‌گاهی‌از‌آن با عنوان *الفقه الاکبر* یاد شده است (نک: فان اس، همان، 207 به بعد)، مشتمل بر پاسخهای ابوحنیفه به پرسشهای اعتقادی شاگردش ابومطیع بلخی است. این اثر تألیفی بسط یافته برپایهٔ متن کهن از *الفقه الاکبر* است که قطعات بازماندهٔ آن را با عنوان *الفقه الاکبر* (۱) می‌شناسیم و چنانکه ونسینک در مقایسهٔ خود نشان داده، تمامی قطعات دهگانهٔ *الفقه الاکبر* (۱) (در بازسازی او)، جز بند ۷ عیناً در *الفقه الابسط* یافت می‌شود (نک: ونسینک، 123؛ برای تحلیلی دربارهٔ رابطهٔ این دو متن، نک: فان اس، همانجا). متن *الفقه الابسط* یک بار در ۱۳۰۷ ق در قاهره و بار دیگر همراه با *العالم و المتعلم* و «رسالهٔ ابوحنیفه به عثمان بتی» در ۱۳۶۸ ق به کوشش محمد زاهد کوثری در قاهره به چاپ رسیده است.

گفتنی‌است‌که بر متون سه گانهٔ *الفقه الاکبر* شروح متعددی نوشته شده است که جز موارد چاپی، در باقی موارد نمی‌توان براساس اطلاعات فهرستها، همیشه متن مورد شرح را به درستی تمیز داد. برخی از شروح عبارتند از: الف ـ *شرح الفقه الاکبر* (۱)، منسوب به ابومنصور ماتریدی که احتمالاً از تألیفات ابواللیث سمرقندی (ه‍ م) بوده است. نسخه‌هایی از شرح ابواللیث در کتابخانه‌های ترکیه و مصر یافت می‌شود. ب ـ *شرح الفقه الاکبر* (۲)، از فخر الاسلام بزدوی، چاپ لندن، ۱۸۶۲م. ج ـ *شرح الفقه الابسط*، از عطاء بن علی جوزجانی که نسخهٔ کتابت شده در ۶۸۷ ق آن در کتابخانهٔ فاتح ترکیه یافت می‌شود (نک: GAS,I/414). سزگین دهها شرح مختلف چاپی و خطی بر *الفقه الاکبر* را بر شمرده که عمدتاً بر *الفقه الاکبر* (۲) نوشته شده‌اند (نک: همان، 414 - I/412).

۴. *الوصیة*، وصیتی است منسوب به ابوحنیفه در هنگام وفات، مشتمل بر پاره‌ای کلیات اعتقادی مکتب حنفی اهل سنت و جماعت. این کتاب در ۱۹۳۶ م در قاهره به چاپ رسیده و ترجمه‌ای ترکی از آن در ۱۹۶۲م منتشر شده است. همچنین ونسینک ترجمه‌ای انگلیسی از این متن در «عقیدهٔ اسلامی» (ص 132-131) به دست داده است (برای نسخ خطی و شروح آن، نک: GAS,I/416-417).

۵. *وصیة الی تلمیذه القاضی ابی‌یوسف*، که پاره‌ای دستورهای اخلاقی را در بر دارد و در کتاب *الاشباه و النظائر* ابن نجیم (ص ۵۱۶ ـ ۵۲۲) در دمشق (۱۴۰۳ ق) به‌چاپ رسیده است (برای نسخ‌خطی‌آن، نک: GAS,I/417-418). نسخه‌ای با همین عنوان در فهرست کتابخانهٔ ازهریه معرفی شده است که سرآغاز آن با متن مشهور مطابقت ندارد (ازهریه، ۳/۷۵۷).

ب ـ خطی:

۱. *وصیة الی ابنه حماد*، که نسخه‌هایی متعدد از آن در کتابخانه‌های مختلف در قاهره، استانبول، برلین، پترزبورگ و دیگر جایها یافت می‌شود (GAS,I/417؛ نیز نک: ظاهریه، مجامیع، ۱/۱۳۸؛ دوسلان، شم (2316(2)). عثمان بن مصطفی در ۱۰۵۹ ق / ۱۶۴۹م، شرحی با عنوان *زبدة النصائح* بر آن نوشته است که نسخ خطی متعدد دارد (نک: GAS، همانجا).

۲. *وصیة الی یوسف بن خالد السمتی*. گفته شده که ابوحنیفه این وصیت را به هنگام پایان تحصیل و بازگشت یوسف به موطنش بصره بدو باز گفته است (برای نسخ خطی آن، نک: همانجا؛ ازهریه، همانجا؛ حتّی، شم (8)_2011؛ «فهرست...»، آنتالیا، 24-23؛ همان، گیرسون، 162-161).

۳. *رسالة فی‌الایمان وتکفیر من قال بخلق القرآن*، رساله‌ای است کوتاه که نسخه‌ای از آن ضمن مجموعه‌ای از آثار منسوب به ابوحنیفه در کتابخانهٔ ظاهریه وجود دارد (ظاهریه، مجامیع، ۱۰/۱).

۴. *مجادلة لاحد الدهریین*، عنوان دو نسخهٔ خطی در دارالکتب مصر (GAS, I/418) و کتابخانهٔ عمومی آدانا («فهرست...»، 220).

به علاوه آثاری چاپی یا خطی با عناوین *القصیدة الکافیة* در مدح پیامبر (ص)، *معرفة المذاهب*، *الضوابط الثلاثة* در فقه، *رسالة فی الفرائض*، *دعاء ابی حنیفة*، *مخاطبة ابی حنیفة مع جعفربن محمدبن احمد الرضا*، *فتاوی ابی حنیفة ومحمدبن الحسن الشیبانی والمقصود فی الصرف* نیز به ابوحنیفه منسوبند که انتساب آنها به شدت مورد تردید است (برای چاپ یا نسخ خطی آنها، نک: GAS, I/418-419). همچنین در انجمن کتاب مقدس هلند، نسخه‌ای به زبان جاوه‌ای (شم ۴۰) نگهداری می‌شود که مطالبی را دربارهٔ تنزیه انبیاء به ابوحنیفه منسوب ساخته است (نک: پیژو، III/162).

1. *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen, 1931. 2. *The Muslim Creed*. 3. Hell, J., *Von Mohammed bis Ghazâlî*, Jena, 1915. 4. Kremer, A., *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868.

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. کتاب *الرهن*، در فقه که سفیان ثوری آن را استنساخ کرده بود (خطیب، ۳۴۲/۱۳)؛ ۲. *الرد علی القدریة* (ابن‌ندیم، ۲۵۶)؛ ۳. رسالة املاها *فی نصرة قول اهل السنة ان الاستطاعة مع الفعل* (بغدادی، ۲۲۰).

آثاری دربارهٔ ابوحنیفه

الف ـ مسانید ابوحنیفه:

۱. مسند *ابی حنیفة*، از ابومحمد عبدالله بن محمد بخاری حارثی (د۳۴۰ق/۹۵۱م) که نسخه‌های خطی متعددی از آن در کتابخانه‌های قاهره، استانبول، دمشق و برلین نگهداری می‌شود (نک: GAS, I/415). این مسند در طی سده‌های متمادی از رایج‌ترین مسانید ابوحنیفه بوده است (نک: خوارزمی، ابوالمؤید، ۶۹/۱ ـ ۷۷؛ ابن حجر، *لسان*، ۲۷/۱؛ کورانی، ۳۶ ـ ۳۷؛ بصری، ۱۴؛ ترمسی، ۱۷؛ کتانی، عبدالحی، ۹۷۲/۲).

۲. مسند *ابی حنیفة*، از ابوبکر محمدبن ابراهیم بن علی ابن مقری (د ۳۸۱ق/۹۹۱م) که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ فیض الله در ترکیه یافت می‌شود (GAS، همانجا؛ برای اطلاع از رواج آن، نک: ذهبی، سیر، ۳۹۹/۱۶، ۱۵۳/۱۸، ۳۰۷/۲۱؛ کتانی، عبدالحی، همانجا).

۳. مسند *ابی حنیفة*، از ابوعبدالله حسین بن محمد ابن خسرو بلخی (د ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های احمد ثالث در استانبول، دانشگاه ییل و برلین یافت می‌شود (نک: GAS، همانجا). مسند ابن خسرو در ردیف یکی از رایج‌ترین مسانید ابوحنیفه به شمار می‌رود (نک: خوارزمی، ابوالمؤید، همانجا؛ کورانی، ۳۷ ـ ۳۸؛ شوکانی، ۹۵؛ بعلی، ۷۳؛ کتانی، محمد، ۱۷).

۴. *جامع مسانید ابی حنیفة*، از ابوالمؤید محمدبن محمود خوارزمی (د ۶۴۵ق/۱۲۴۷م) که تلفیقی است از ۱۵ مجموعه از مسانید متقدم ابوحنیفه و در ۱۳۳۲ ق در حیدرآباددکن به چاپ رسیده است (برای تألیفات‌انجام یافتهٔ‌مربوط به آن، نک: حاجی خلیفه، ۱۶۸۱/۲؛ برای طریق روایت، نک: کورانی، ۳۸ ـ ۴۰).

۵. *المواهب اللطیفة عن مسند ابی حنیفة*، از محمد عابد سندی (د ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م) از متداول‌ترین مسانید متأخر که بارها، از جمله در ۱۳۲۷ق در قاهره به چاپ رسیده است (برای طریق روایت، نک: کتانی، عبدالحی، ۷۲۱/۲).

علاوه بر عناوین یاد شده مسانید متعددی به روایت ابویوسف، محمدبن حسن شیبانی، حسن بن زیاد لؤلؤی و حمادبن ابی حنیفه از شاگردان ابوحنیفه، و نیز مسانید پرشماری به تألیف محدثانی چون ابونعیم اصفهانی، ابوعبدالله ابن منده، ابن عدی جرجانی و دیگران به صورت نسخ خطی یا به صورت پراکنده در *جامع مسانید* خوارزمی شناخته شده و گاه از برخی جز نامی بر جای نمانده است (نک: خوارزمی، ابوالمؤید، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۶۸۰/۲ ـ ۱۶۸۲؛ GAS, I/414 - 416). بر آگاهیهای داده شده در فهرستهای مذکور، این اطلاعات را نیز می‌توان افزود: *اخبار ابی حنیفة و مسنده*، از ابن عقده درگذشتهٔ ۳۳۳ق/۹۴۴م (نک: طوسی، *الفهرست*، ۲۸؛ نجاشی، ۹۴)؛ مسند *ابی حنیفة*، از ابوالقاسم صفّار (ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۷/۱، ۲۵۵/۴؛ قس: ابن طاووس، ۵۴۵)؛ مسند *ابی حنیفة*، از ابن عساکر (د ۵۷۱ق/۱۱۷۵م) و چند مسند متأخرتر (نک: ذهبی، سیر، ۵۶۱/۲۰؛ کتانی، عبدالحی، ۹۹/۱، ۱۰۸، ۱۰۹۱/۲؛ کتانی، محمد، ۱۶).

ب ـ مناقب ابوحنیفه: ۱. *مناقب ابی حنیفة*، از موفق بن احمد مکی خوارزمی، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ ۲. *مناقب ابی حنیفة*، از شمس‌الدین ذهبی، قاهره، ۱۳۶۶ق؛ ۳. *مناقب ابی حنیفة*، از محمدبن محمد کردری ابن بزاز، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۱ق؛ ۴. *تبییض الصحیفة فی مناقب ابی حنیفة*، از جلال الدین سیوطی، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۷ق؛ ۵. *الخیرات الحسان فی مناقب ابی حنیفة النعمان*، از ابن حجر هیتمی، قاهره، ۱۳۰۵ق (برای آثار متعدد دیگر در این باره، نک: GAS, I/410 - 412؛ نیز ابن عبدالبر، ۱۳۷؛ صریفینی، ۴۰۴).

ج ـ اخبار ابوحنیفه: ۱. *اخبار الامام الصادق (ع) مع ابی حنیفة*، از ابوعبدالله محمدبن وهبان دیبلی درگذشتهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م (نک: نجاشی، ۳۹۶)؛ ۲. *اخبار ابی حنیفة*، از ابوالمفضل محمدبن عبدالله شیبانی (نک: همانجا)؛ ۳. *کتاب ابی حنیفة النعمان بن ثابت و اصحابه*، از ابوعبدالله محمدبن عمران مرزبانی در گذشتهٔ ۳۸۴ق/۹۹۴م (نک: ابن ندیم، ۱۴۸)؛ ۴. *حج ابی حنیفة*، از ابوالعباس جعفربن محمد مستغفری درگذشتهٔ ۴۳۲ق/۱۰۴۱م (نک: سمعانی، ۱۸۲/۲)؛ ۵. *اخبار ابی حنیفة واصحابه*، از ابوعبدالله حسین بن علی صیمری (د۴۳۶ق/۱۰۴۴م) بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۶م.

د ـ نقدنامه‌ها: ۱. *مجالس مع ابی حنیفة والمرجئة*، از محمدبن علی صاحب الطاق امامی در مسائل اعتقادی وفقهی (نجاشی، ۳۲۶)؛ ۲. «کتابی در رد بر ابوحنیفة»، از ابراهیم بن اسماعیل ابن عُلَیّه از اصحاب حدیث. مفید این اثر را در *المسائل الصاغانیة* مورد استفاده قرار داده است که موارد منقول از آن به فروع فقهی مربوط می‌گردد؛ ۳. *الرد علی ابی حنیفة فی الرأی*، از ثمامة بن اشرس معتزلی در گذشتهٔ ۲۱۳ق/۸۲۸م (ابن ابی الحدید، ۳۱/۲۰)؛ ۴. *الرد علی ابی حنیفة*، از عبدالله بن زبیر حُمَیدی (د ۲۱۹ق/۸۳۴م)، از اصحاب حدیث (ابن حبان، ۷۰/۳)؛ ۵. *کتاب علی ضرار و جهم و ابی حنیفة و حفص فی المخلوق*، از ابوالهذیل علّاف معتزلی (د ۲۲۶ق/۸۴۱م)، در مسألهٔ خلق اعمال (ابن‌ندیم، ۲۰۴)؛ ۶. *الرد علی ابی حنیفة*، از ابوبکر ابن ابی شیبه (د ۲۳۵ق/۸۴۹م)، از اصحاب حدیث، در فروع فقهی. این ردیه درضمن ج ۱۴ از *المصنف* ابن ابی شیبه (ص ۱۴۸ ـ ۲۸۲) به چاپ رسیده است؛ ۷. *کتاب فیما خالف فیه ابوحنیفة علیاً و عبدالله*، از محمدبن نصر مروزی (د ۲۹۴ق/۹۰۷م)، از اصحاب حدیث، در فروع فقهی (سبکی، *طبقات*، ۲۴۷/۲)؛ ۸. *علل ما اسند ابوحنیفة*، از ابن حِبّان بُستی (د ۳۵۴ق/۹۶۵م)، از اصحاب حدیث، در باب علل الحدیث (ذهبی، سیر، ۹۵/۱۶)؛ ۹. *الرد علی ابی حنیفة*، از قاضی نعمان مغربی فقیه اسماعیلی (د ۳۶۳ق/۹۷۴م)، در فقه (ابن خلکان، ۴۱۶/۵)؛ ۱۰.

الرد علی ابی حنیفة فی الرأی، از ابوالفضل قرطلوسی، فقیه خارجی عراق (ابن‌ندیم، ۲۹۵)؛ ۱۱. *المسائل الصاغانیة فی الرد علی ابی حنیفة*، از محمدبن محمدبن نعمان مفید، فقیه و متکلم امامی (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م). احتمالاً این اثر همان ردیه‌ای است که ابن شهر آشوب (*معالم*، ۱۱۳) به مفید نسبت داده است؛ ۱۲. *نقض ماعمله ابوعبدالله الجرجانی فی ترجیح مذهب ابی حنیفة*، از ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (د۴۲۹ق/۱۰۳۸م)،فقیه و فرقه‌شناس شافعی، در فقه (سبکی، همان، ۱۴۰/۴، ۱۴۵).

هـ ـ دفاع‌نامه‌ها: ۱. *وهم الطبقة الظلمة ابا حنیفة*، از ابو محمد عبدالله بن محمد بخاری حارثی معروف به استاذ درگذشتهٔ ۳۴۰ق/ ۹۵۱م (ذهبی، همان، ۴۲۵/۱۵)؛ ۲. *کتاب فی ترجیح مذهب ابی حنیفة*، از ابوعبدالله جرجانی (نک: بخش د ـ نقدنامه‌ها)؛ ۳. *الرد علی المشنعین علی ابی‌حنیفة*، یا *الابانة*، از احمدبن عبدالله بن ابی القاسم بلخی (عبدالقادر قرشی، ۷۳/۱)؛ ۴. *فصل علی تقدیم مذهب ابی حنیفة*، از محمودبن منصور بن ابی‌الفضل که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ چستربیتی به ضمیمهٔ نسخه‌ای از *العالم والمتعلم* موجود است (*آربری*، شم (2)4216)؛ ۵. *الرد علی ابی‌بکر الخطیب البغدادی فیما ذکر فی تاریخه فی ترجمة ابی حنیفة*، از ابوالمظفر عیسی بن ابی بکر حنفی (د۶۲۴ ق/ ۱۲۲۷م)، قاهره، ۱۹۳۲م؛ ۶. *الرد والانتصار لابی حنیفة امام فقهاء الامصار*، یا *الفوائد المنیفة فی الذب عن ابی حنیفة*، از ابوالوجد محمدبن محمد عمادی کردری درگذشتهٔ ۶۴۲ ق/ ۱۲۴۴م (نک: GAL, I/474)؛ ۷. *الدرر المنیفة فی الرد علی ابن ابی شیبة عن الامام ابی حنیفة*، از محمدبن ابی الوفاء قرشی در گذشتهٔ ۶۹۶ ق/ ۱۲۹۷م (نک: ابن قطلوبغا، ۳۸)؛ ۸. *الرد علی الغزالی بما تکلم بحق امامنا ابی حنیفة*، از محمدبن محمد کردری ابن بزاز در گذشتهٔ ۸۲۷ ق/ ۱۴۲۴م (نک: GAL,S, II/316).

و ـ کتب خلاف فقهی: ۱. *اختلاف ابی حنیفة وابن ابی لیلی*، از قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ ق/ ۷۹۸م) که بارها به چاپ رسیده است؛ ۲. *التجرید فی الخلاف بین الشافعی وابی حنیفة*، از ابوالحسین احمدبن محمد قدوری در گذشتهٔ ۴۲۸ق/ ۱۰۳۶م (نک: لکنوی، ۳۰ـ۳۱)؛ ۳. *التقریب فی المسائل الخلافیة بین ابی حنیفه واصحابه*، از ابوالحسین قدوری، با دو تحریر، یکی استدلالی و دیگر مجرد از استدلال (همو، ۳۱)؛ ۴. *مختلف بین ابی حنیفة والشافعی*، از ابومحمد عبدالله بن حسین ناصحی در گذشتهٔ ۴۴۷ق/ ۱۰۵۵م (برای نسخ خطی آن، نک: GAS, I/411)؛ ۵. *کتاب فی بیان اختلاف الامام الحنفی والامام الشافعی*، از ابوبکر احمدبن حسین بیهقی (د ۴۵۸ ق/ ۱۰۶۶م) که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ سلیم آغا در ترکیه موجود است (نک: *دفتر کتبخانه*، شم ۲۷۷؛ GAL,S,I/ 618-619)؛ ۶. *النکت فی المسائل المختلف فیها بین الامامین الشافعی وابی حنیفة*، از ابواسحاق شیرازی (هـ م).

مآخذ: ابن آدم، یحیی، *الخراج*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۴۷ ق/۱۹۲۸م؛ ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن ابی داوود، عبدالله بن سلیمان، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ابن ابی شیبه، ابوبکر، *المصنف*، بمبئی، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن اثیر، عزالدین، *الکامل*؛ ابن اثیر، مجدالدین، *جامع‌الاصول*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰م؛ همو، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، به‌کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷م؛ ابن برکه، عبدالله بن محمد، *الجامع*، به کوشش عیسی یحیی بارونی، مسقط، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ ابن بزاز، محمدبن محمد، «مناقب ابی حنیفة»، ذیل *مناقب ابی حنیفة* (نک: همو، مکی)؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ ابن جعفر، محمد، *الجامع*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن حبان، محمد، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، حلب، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *بلوغ المرام*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رستم طبری، محمدبن جریر، *المسترشد*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ۱۹۱۵م؛ ابن شاهین، عمربن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *مثالب النواصب*، عکس نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ناصریهٔ لکهنو، موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری فی الآداب السلطانیة*، به کوشش درنبورگ، شالون، ۱۸۹۴م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن عمرانی، محمدبن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم سامرایی، لیدن، ۱۹۷۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قطلوبغا، قاسم بن عبدالله، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابن کرامهٔ جشمی، محسن بن محمد، «شرح العیون»، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن ماجه، محمدبن یزید، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳م؛ ابن منذر، محمدبن ابراهیم، *الاشراف علی مذاهب اهل العلم*، به کوشش محمد نجیب سراج‌الدین، قطر، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن نجیم، زین‌الدین، *الاشباه والنظائر*، به کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هبیره، یحیی بن محمد، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوبکر خوارزمی، «رسالة کتب الی جماعة الشیعة بنیسابور»، ضمن *من ادب التشیع بالخوارزم*، به کوشش صادق آئینه‌وند، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ابوالحسین بصری، محمدبن علی، *المعتمد فی اصول الفقه*، به کوشش محمد حمیدالله ودیگران، دمشق، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ ابوحیان‌توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، مکتبة اطلس؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به‌کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ابوزهره، محمد، *ابوحنیفة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *الامام زید*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابوطالب هارونی، یحیی بن حسین، «الافادة»، *اخبار الائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوعبدالله علوی، محمدبن علی، *الجامع الکافی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آمبروزیانا، شم ۲۲۴؛ ابوعبید، قاسم ابن سلام، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوالعلاء معری، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشة بنت الشاطی، قاهره، دارالمعارف؛ همو، «سقط الزند»، ضمن *شروح سقط الزند*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴م؛ ابوعمرودانی، عثمان بن سعید، *التیسیر فی القراءات السبع*، به کوشش اتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابوالفرج

اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، نجف، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله بن احمد، «المقالات»، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴م؛ ابواللیث سمرقندی، نصربن محمد، «بستان العارفین»، در هامش *تنبیه الغافلین*، دهلی، کتابخانهٔ اشاعة الاسلام؛ همو، «عقیدة»، به کوشش جوینبول (نک: مد جوینبول)؛ ابوالمعالی، محمدبن حسین، *بیان الادیان*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، *الآثار*، به کوشش ابوالوفا، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ همو، «اختلاف ابی حنیفة وابن ابی لیلی»، ضمن *کتاب الام شافعی*، ج ۷، بیروت، دارالمعرفة؛ همو، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ احمدبن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، به کوشش وصی‌الله عباس، بیروت/ ریاض، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ازهریه، *فهرست*؛ استرابادی، شرف‌الدین، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ اسفراینی، طاهربن محمد، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵م؛ اشعری، ابوالحسن، «الابانة»، *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ همو، *اللمع*، به کوشش ریچارد جوزف مکارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ اشعری، سعدبن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ اوزجندی، فخرالدین، «فتاوی»، در هامش *الفتاوی الهندیة*، قاهره، ۱۳۲۳ ق؛ *الایضاح*، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ بزدوی، علی بن محمد، *اصول الفقه*، درهامش *کشف الاسرار* (نک: هم، علاءالدین بخاری)؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بصری، عبدالله بن سالم، «الامداد»، ضمن *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م؛ بعلی، عبدالباقی، *ریاض اهل الجنة*، به کوشش محمد یاسین فادانی، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ بیهقی، ابوبکر احمدبن حسین، *الاسماء والصفات*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، «رساله‌ای در فضل ابوالحسن اشعری»، ضمن *تبیین کذب المفتری* (نک: هم، ابن عساکر)؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ بیهق*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ پاکتچی، احمد، *الآراء الفقهیة والاصولیة للشریف الرضی*، تهران، ۱۴۰۶ ق؛ *تبصرة العوام*، منسوب به مرتضی بن داعی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ترمذی، محمدبن عیسی، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸م به بعد؛ ترمسی، محمد محفوظ، *کفایة المستفید*، به کوشش محمد یاسین فادانی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ همو، «فضل هاشم علی عبدشمس»، ضمن *رسائل الجاحظ*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳م؛ جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ ق؛ جصاص، احمدبن علی، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حکیم سمرقندی، اسماعیل بن محمد، *السواد الاعظم*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ خضری، محمد، *اصول الفقه*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ خوارزمی، ابوالمؤید محمد بن محمود، *جامع مسانید ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ خوارزمی، قاسم بن حسین، «ضرام السقط»، ضمن *شروح سقط الزند*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ خوارزمی، محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ ق؛ دارمی، عثمان بن سعید، *الرد علی بشر المریسی*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ درجینی، احمد بن سعید، *طبقات المشائخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ *دفتر کتبخانهٔ الحاج سلیم آغا*، استانبول، ۱۳۱۰ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ «رسالة الامام الهادی (ع) الی اهل الاهواز»، نسخهٔ ابن شعبه، ضمن *تحف العقول*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ ق؛ همان، نسخهٔ طبرسی (نک: هم، طبرسی)؛ زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ ق/

۱۹۴۷ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *السیف المشهور فی شرح عقیدة ابی منصور*، به کوشش مصطفی صائم یپرم، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ همو، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سرخسی، محمد بن احمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق؛ همو، *المبسوط*، قاهره، مطبعة الاستقامه؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ سید مرتضی، علی ابن حسین، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ همو، *الذریعة الی اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، *الفصول المختارة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ سیوری، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۴ ق؛ شافعی، محمد بن ادریس، «اختلاف علی (ع) و ابن مسعود»، ضمن *کتاب الام*، ج ۷، بیروت، دارالمعرفة؛ همو، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ابومنصور ماتریدی، *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ شماخی، احمد بن سعید، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ شوکانی، محمد بن علی، «اتحاف الاکابر»، ضمن *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ صابونی، احمد بن محمود، *البدایة من الکفایة*، به کوشش فتح الله خلیف، مصر، ۱۹۶۹ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ صفی الدین بلخی، عبدالله بن عمر، *فضائل بلخ*، ترجمهٔ محمد بن محمد حسینی بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صیمری، حسین بن علی، *اخبار ابی حنیفة واصحابه*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، به کوشش محمد باقر موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ طبری، محمد بن جریر، *اختلاف الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *تاریخ*؛ همو، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، همراه *تاریخ طبری*، ج ۱۱؛ طحاوی، احمد بن محمد، *اختلاف الفقهاء*، به کوشش محمد صغیر حسن معصومی، اسلام آباد، ۱۳۹۱ ق؛ همو، *العقیدة الطحاویة*، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵ ق؛ همو، *تمهید الاصول*، به کوشش عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ همو، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ ظاهریه، خطی؛ *العالم والمتعلم*، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ عبادی، محمد بن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، *السنة*، به کوشش محمد بن سعید قحطانی، ریاض، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیّة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ عتبی، ابونصر، «التاریخ الیمینی»، ضمن *الفتح الوهبی* منینی، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عقیلی، محمد بن عمرو، کتاب *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز بن احمد، *کشف الاسرار*، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ *العیون والحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱ م؛ غزالی، محمد ابن محمد، *المنخول من تعلیقات الاصول*، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ غنیمی، عبدالغنی، *اللباب فی شرح الکتاب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ «الفقه الاکبر (۱)»، منسوب به ابوحنیفه، ضمن «شرح الفقه الاکبر» (نک: هم)؛ *الفقه الاکبر (۲)*، منسوب به همو، قاهره، مکتبة محمد علی صبیح واولاده؛ «الفقه الاکبر (۳)»، منسوب به شافعی، همراه با *الفقه الاکبر (۲)* (نک: هم)؛ قاضی عبدالجبار، *فضل الاعتزال*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴ م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/ طرابلس، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ قاضی نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ قدوری، احمد بن محمد، «مختصر»، همراه با *اللباب* (نک: هم، غنیمی)؛ قرآن

کریم؛ قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قلقشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، فهرس الفهارس والاثبات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ کتانی، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ کراجکی، محمد بن علی، کنزالفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ کندی، محمد بن یوسف، الولاة وکتاب القضاة، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ کورانی، ابراهیم بن حسن، «الامم لایقاظ الهمم»، ضمن رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ لکنوی، محمد عبدالحی، الفوائد البهیة، قاهره، ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م؛ ماتریدی، محمد بن محمد، التوحید، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ همو، «عقیدة»، ضمن السیف المشهور (نک: هم، سبکی)؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ «المبانی»، مقدمتان فی علوم القرآن، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ مجمل التواریخ والقصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ محلی، حمید بن احمد، «الحدائق الوردیة»، اخبار الائمة الزیدیة، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ محمد بن حسن شیبانی، الاصل، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ همو، الحجة علی اهل المدینة، به کوشش مهدی حسن کیلانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مرغینانی، علی بن عبدالجلیل، «الهدایة»، همراه با شرح فتح القدیر، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ مروزی، محمد بن نصر، اختلاف العلماء، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۴۸؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ مسند زید بن علی، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ همو، امالی، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، «المسائل الصاغانیة»، عدة رسائل، قم، مکتبة المفید؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مکی، موفق بن احمد، مناقب ابی حنیفة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ ق؛ ملاحسین رومی، «الجوهرة المنیفة»، الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ منتجب‌الدین رازی، علی بن عبیدالله، الاربعون حدیثاً، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ناشیء اکبر، عبدالله بن محمد، مسائل الامامة، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نسایی، احمد بن شعیب، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، نجف، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ نووی، یحیی بن شرف، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، ۱۹۲۷ م؛ «الوصیة»، منسوب به ابوحنیفه، همراه با «الجوهرة المنیفة» (نک: هم، ملاحسین رومی)؛ هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۶ م؛ یاقوت، المشترک وضعاً والمفترق صقعاً، به کوشش ف. ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶ م؛ یحیی بن معین، معرفة الرجال، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; Bosworth, E., "The Rise of the Karāmiyyah in Khurasan", *The Muslim World*, 1960, vol. L; *De Slane*; Flügel, G., *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften… zu Wien*, Hildesheim/New York, 1977; GAL; GAL, S; GAS; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Juynboll, A. W. T., "Een moslimsche Catechismus", *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde*, Dordrecht, 1881, vol. V; Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin, 1965; id, "The Murji'a and Sunnite Traditionalism", *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York, 1988; Pigeaud, Th. G. Th., *Literature of Java*, Batavia, 1970; Schacht, J., "Die arabische ḥijal - Literatur", *Der Islam*, 1926, vol. XV; id, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953; Schreiner, M., "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm", ZDMG, 1898, vol. LII; *Türkiye yazmaları Toplu kataloğu*, Ankara/Istanbul, 1980-; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. H.*, Berlin/New York, 1991; id, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, Heidelberg, 1980; Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, London, 1965; Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

اَبوحَنیفهٔ اِسْکافی، شاعر، ادیب، فقیه و مدرس در شهر غزنین که دوران شاعری رسمی او، با پیوستن به دربار ابراهیم بن مسعود غزنوی (حک ۴۵۱ - ۴۹۲ ق / ۱۰۵۹ - ۱۰۹۹ م)، شروع می‌شود.

در میان منابع موجود، اطلاعاتی پراکنده و متناقض از ابوحنیفهٔ اسکافی وجود دارد، اما در این میان تنها بیهقی است که به سبب مجالست با ابوحنیفه، مطالبی قابل اطمینان دربارهٔ او بیان می‌دارد. بیهقی پس از دیدار با ابوحنیفه و پی بردن به مراتب فضل وی، از او خواست که در قصیده‌ای از مرگ سلطان محمود و جلوس محمد و قدرت‌یابی مسعود سخن گوید و از این کار ظاهراً قصدش نصیحت‌گویی و عبرت‌آموزی بوده است (نک: بیهقی، ۳۶۰ - ۳۶۱). از این رو وی در قصیده‌ای به توجیه شکست سلطان مسعود از سلجوقیان در نزدیکی مرو (۴۳۱ ق / ۱۰۴۰ م)، می‌پردازد (همو، ۸۵۳ - ۸۵۴؛ نیز نک: نظامی عروضی، ۱۳۹).

بیهقی به هنگام تألیف تاریخ خود (پس از ۴۴۴ ق / ۱۰۵۲ م)، چنانکه گفته شد، با ابوحنیفه ملاقات می‌کند و او را استادی جوان و ادیبی فقیه می‌یابد که کمترین فضلش شاعری بوده و به کنار از دربار سلاطین، در غزنین به تدریس رایگان می‌پرداخته است (بیهقی، ۳۶۰-۳۶۱). در این وقت که دوره‌ای پرآشوب در عصر غزنویان بود، بیهقی از شکوه دورهٔ پیشین، رونق شعر و ادب و بزرگی شعرای دربار سلاطین غزنوی یاد می‌کند و می‌افزاید که اگر فرصتی و احوالی همچون گذشته پیش آید، ابوحنیفه «در سخن، موی به دو نیم شکافد و دست بسیار کس در خاک مالد» (ص ۳۶۰، ۳۷۲).

در ۴۵۱ ق که ابراهیم بن مسعود از حبس رهایی یافت، به سبب آشنایی با آثار ابوحنیفه در زندان، او را به دربار خویش فرا خواند (همو، ۴۸۶-۴۸۷). ابوحنیفه فرصت را مغتنم شمرده، دعوت سلطان را پذیرفت و با سرودن چند قصیده، طرف توجه او واقع شد (همانجا) و اندکی بعد به شغل اِشراف شهر تَرْنَک در ناحیهٔ بُست، گماشته شد (همو، ۸۵۴). ظاهراً وی شغل اشراف را شاید حتی پس از ابراهیم و روی کارآمدن پسرش مسعود (۴۹۲ ق) نیز همچنان بر عهده داشت، زیرا سنائی غزنوی، در منظومهٔ «کارنامهٔ بلخ» که در دورهٔ مسعود بن ابراهیم سروده است، از شغل اشراف ابوحنیفه به گونه‌ای یاد می‌کند که گویی هنوز عهده‌دار آن است (ص ۳۰۳، ۳۳۲).

نزدیک به زمان ابوحنیفهٔ اسکافی، دو ادیب و شاعر دیگر می‌زیسته‌اند که به دلیل شباهت اسمی و قرابت زمانی که میان او و این دو ابوحنیفهٔ دیگر وجود داشته است، بسیاری از تذکره نویسان مانند اوحدی (ص ۴۳) و هدایت (۲۰۸/۱)، احوال آنان را در هم آمیخته‌اند: یکی از آن دو ابوالقاسم علی بن محمد اسکافی (د: بعد از ۳۴۳ ق/ ۹۵۴م)، صاحب دیوان رسائل نوح بن نصر و عبدالملک بن نوح سامانی بوده (ثعالبی، ۹۵/۴-۱۰۰) و دیگری که او را از شاگردان ابونصر فارابی شمرده‌اند (اوحدی، همانجا؛ آذر، ۶۵۵/۲؛ هدایت،

همانجا)، شاعری است به نام ابوحنیفۀ اسکاف که در عهد سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ـ۵۵۲ ق / ۱۱۱۷ـ۱۱۵۷ م)، در مرو به سرودن رباعی و شغل کفشگری، روزگار می‌گذرانده است (عوفی، ۱۷۵/۲؛ شروانی، ۱۶۲، ۱۹۳، ۳۹۵).

اینکه بعضی ابوحنیفه را شاعر دربار مسعود بن محمود دانسته‌اند (رازی، ۳۳۲/۱؛ اوحدی، هدایت، همانجاها) سهو و اشتباه است، زیرا به گفتۀ بیهقی، ابوحنیفه سالها پس از مرگ مسعود بن محمود، روزگار جوانی خود را می‌گذرانده (ص ۳۶۰ـ۳۶۱) و ظاهراً فقط با دربار مسعود بن ابراهیم مربوط بوده است.

تردیدی نیست که ابوحنیفۀ اسکافی، دارای تألیفات و نیز دیوان اشعار بوده است، چرا که سرآغاز آشنایی ابراهیم بن مسعود با ابوحنیفه، در واقع آشنایی با نوشته‌های او در زندان بوده است (بیهقی، ۴۸۶ـ۴۸۷)، اما از مجموع آثار ابوحنیفه، تنها چند قصیده باقی است که بیهقی آنها را در *تاریخ* خود نقل کرده است.

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ اوحدی بلیانی، محمد بن معین الدین، *عرفات العاشقین*، نسخۀ خطی کتابخانۀ ملک، شم‍ ۵۳۲۴؛ بیهقی،ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سنائی، مجدود بن آدم، «کارنامۀ بلخ»، *فرهنگ ایران زمین*، ج ۳، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ شروانی، جمال خلیل، *نزهة المجالس*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عوفی، محمدبن محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م؛ نظامی عروضی، احمد بن عمر، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹م؛ هدایت، رضاقلی‌خان، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش.

علی میرانصاری (بته کن)

اَبوحَنیفۀ دینَوَری، نک: دینوری.

اَبوحَنیفۀ شیعی، نک: قاضی نعمان.

اَبوحَیّانِ توحیدی، علی‌بن‌محمدبن‌عباس (ح ۳۱۰ ـ ح ۴۱۴ق / ۹۲۲ ـ ۱۰۲۳ م)، ادیب و فیلسوف. براساس قراینی که از نوشته‌های وی به دست می‌آید، او را متولد دهۀ دوم سدۀ ۴ ق و ترجیحاً ۳۱۰ ق می‌دانند (یاقوت، ۲۰/۱۵؛ ابراهیم، ۱۶ ـ ۱۷؛ محیی‌الدین، ۱۰؛ قزوینی، ۱۶۷/۲). زادگاه او را شیراز، نیشابور و یا واسط یاد کرده‌اند (نک: یاقوت، ۵/۱۵؛ صفدی، ۳۹/۲۲؛ سبکی، ۲/۴).

یاقوت که کامل‌ترین شرح احوال ابوحیان را آورده، او را «شیرازی‌الاصل» (همانجا) و ابن دمیاطی اصل وی را از نیشابور و بغدادیش می‌داند (ص ۱۹۶). همین اختلاف در زادگاه، سبب ایجاد مباحث مختلفی در توجیه ایرانی و یا عرب بودن وی در میان معاصران شده است (ابراهیم، ۱۳ـ۱۶؛ کردعلی، ۴۹۸/۲؛ محیی‌الدین، ۱۴ـ۱۹). لقب «توحیدی» ممکن است چنانکه در بادی نظر پنداشته می‌شود و ذهبی نیز بر آن تصریح دارد (سیر، ۱۲۱/۱۷)، بدان جهت باشد که ابوحیان صوفی یا معتزلی و اهل توحید بوده است، اما ابن خلکان با قید «می‌گویند» آورده است که پدرش فروشندۀ نوعی خرما موسوم به «توحید» بوده است (۱۱۳/۵؛ اسنوی، ۳۰۲/۱).

ابوحیان در خانواده‌ای تنگدست و گمنام به دنیا آمد و به زودی پدر و مادر خود را ازدست داد و با سرپرستی عمویش که با او بدرفتاری می‌کرد، بزرگ شد (ابوحیان، *البصائر*، ۴۷۵/۲). اطلاع مشروحی از جوانی ابوحیان دردست نیست، حتی یاقوت از اینکه در کتب تراجم به شرح حال وی توجهی نشده است، تعجب می‌کند (۶/۱۵). او علوم مختلف ادب، فقه، کلام و فلسفه را نزد علمای برجستۀ زمان فراگرفت. در فاصلۀ ۳۴۸ ـ ۳۶۸ ق او را نزد ابوسعید سیرافی عالم، ادیب و فقیه نامی می‌یابیم. ابوحیان علوم قرآنی، نحو، فقه، بلاغت، کلام، عروض و قافیه را از او آموخت و چه بسا گرایش به تصوف هم به تلقین وی در ابوحیان ایجاد شده باشد (ابوحیان، همان، ۳۸/۱، جم؛ نک: ابراهیم، ۳۰). همچنین نحو و کلام را نزد رمانی (د ۳۸۴ ق) فرا گرفت (صفدی، همانجا).

از دیگر استادان ابوحیان می‌توان به ابوبکر قفال شاشی فقیه شافعی، قاضی ابوالفرج نهروانی و جز آنان اشاره کرد (نک: ذهبی، همان، ۱۲۲/۱۷؛ سبکی،همانجا؛ ابن‌حجر، ۳۷۰/۶).ابوحامدمرورودی نیز از استادان اوست که به‌نظر می‌رسد ابوحیان فقه‌شافعی را نزد وی فرا گرفته باشد. ابوحیان بسیاری از نظریات ابوحامد به خصوص آراء فقهی وی را در جای جای کتاب *البصائر* بیان کرده است، اما نکتۀ جالب آنکه محتملاً ابوحیان هرگاه نخواسته مطلبی را از جانب خود بگوید، از زبان او بازگو کرده است (نک: ابن ابی الحدید، ۲۸۶/۱۰، ۱۱۸/۱۱؛ نیز نک: آثار وی در همین مقاله).

ابوحیان علوم عقلی از فلسفۀ الهی و طبیعی، منطق، تصوف و اخلاق را نزد یحیی بن عدی و ابوسلیمان سجستانی فراگرفت. از منابع چنین برمی‌آید که وی در کودکی به بغداد آمد و در آنجا به کار استنساخ کتاب پرداخت. ظاهراً روحیۀ گوشه‌گیر و عافیت طلب ابوحیان، چنانکه خود می‌گوید (الامتاع، ۱۰۴/۱)، مانع از آن بود تا برخی مشاغل را که گه‌گاه بدو پیشنهاد می‌شد، بپذیرد (برای نمونه، نک: همان، ۵۲/۱ ـ ۵۳، ۲۲۷/۳)؛ احتمالاً جهت کسب روزی بیشتر و شغلی آسان‌تر به دربار مهلبی وزیر معزالدوله (د ۳۵۲ ق) پیوست، اما از گزارش ابن فارس چنین برمی‌آید که مهلبی به سبب اعتقادات ابوحیان او را طرد و از بغداد بیرون کرده است (ذهبی، *میزان*، ۵۱۸/۴؛ صفدی، همانجا؛ نیز نک: کرمر، 214). وی ناچار در حدود ۳۵۰ ق برای رسیدن به دستگاه ابوالفضل ابن عمید، آهنگ ری کرد. در۳۵۸ و ۳۶۰ ق او را در همانجا می‌یابیم (نک: ابوحیان، *مثالب*، ۷، ۹۰، ۱۳۷)، اما با ابن عمید نساخت و به بغداد بازگشت و از ۳۶۱ تا ۳۶۳ ق در بغداد نزد یحیی بن عدی و ابوحامد مرورودی به شاگردی پرداخت (همان، ۱۵۱، ۳۱۳ ـ ۳۱۴؛ همو، *المقابسات*، ۱۰۴)، چند گاهی نیز در دستگاه ابوالفتح ابن‌عمید در رفت و آمد بود (نک: همو، مثالب، ۳۲۷ ـ ۳۳۲، ۳۳۶، *المقابسات*، ۲۲۷)، اما ظاهراً او نیز نتوانست ابوحیان را از خود راضی گرداند و عاقبت در ۳۶۷ ق به امید عطای صاحب بن عباد رهسپار ری شد و ۳

سال در دستگاه وی به سر برد (همان، ۲۰۷)، اما اخلاقش با این وزیر نیز سازگار نشد. ابوبعدها در کتاب *مثالب الوزیرین* که در هجو ابن عمید و صاحب بن عباد نوشته، اعتراف می‌کند که همانند این دو مرد در دربار آل بویه وجود نداشته است (ص ۳۶۰).

اختلاف سلیقهٔ ابوحیان و صاحب‌بن عباد ظاهراً بدان علت بود که ابوحیان انتظار توجهی خاص از او داشت (همان، ۳۲۵)، اما صاحب از آغاز ورود ابوحیان ظاهراً به سبب مدح ابن عمید، کینهٔ او را به دل گرفت و نیز از اینکه ابوحیان گه‌گاه در مجالس وی تبحر و قدرت ادبی خود را به رخ می‌کشید (همان، ۱۵۰ ـ ۱۵۱؛ نیز یاقوت، ۲۶/۱۵ـ۲۷)، از او چندان دلخوش نبود، لذا برای تحقیر وی او را در جرگهٔ نساخان خویش قرار داد، درحالی که ابوحیان مدعی بود، تنها برای رهایی از این حرفه بغداد را ترک گفته است (ابوحیان، همان، ۲۰۳، ۳۲۵ ـ ۳۲۷). در هر صورت صاحب بن عباد هیچ‌گاه در او به چشم یک ادیب ننگریست، به ویژه که نثر ابوحیان (نک: دنبالهٔ مقاله) با نثر صاحب و کاتبان دستگاه وی که به پیروی از نثر ابن عمید از سدهٔ ۳ ق به‌طور روزافزون به سمت نوعی تکلف و تصنع می‌رفت، تفاوت فاحش داشت. به هر روی حساسیت طبع ابوحیان سبب گردید تا پس از ۳ سال (۳۷۰ ق)، صاحب را بدون آنکه حتی دیناری از او دریافت کرده باشد، رها ساخته، بدون توشه به بغداد باز گردد (همان، ۲۰۷، ۳۲۵؛ یاقوت، ۳۲/۱۵ ـ ۳۳). پس از بازگشت ابتدا به وساطت ابوالوفای بوزجانی که در مدت اقامت در دستگاه ابن عمید (۳۶۰ ق) در ارجان با او آشنا شده بود (ابوحیان، همان، ۱۳۷ ـ ۱۳۸، نیز نک: *الامتاع*، ۴/۱)، کاری جزئی در بیمارستان عضدی بغداد یافت (همان، ۱۹/۱)، سپس توسط همو و زید بن رفاعه به ابن سعدان معرفی شد (نک: همان، ۴/۱ ـ ۵، ۳/۲ ـ ۴).

ابوحیان در ۳۷۱ ق به درخواست ابن سعدان اقدام به تألیف کتاب *الصداقة والصدیق* (نک: ص ۹ ـ ۱۰) کرد. پس از آنکه در ۳۷۳ ق صمصام‌الدولهٔ بویه‌ای، ابن سعدان را به وزارت برگزید، ابوحیان به عنوان ندیم وارد دستگاه او شد و شبها در مباحث مختلف فلسفه، اخلاق و ادب با وی به گفت و گو می‌نشست که حاصل آن به صورت کتاب *الامتاع والمؤانسة* برجای مانده است (نک: آثار؛ نیز نک: هـ د، ابن سعدان). از آنجا که در منابع از این وزیرگاه با عنوان ابن سعدان و گاه با عنوان ابوعبدالله عارض (رودراوری، ۴۰) نام برده شده است، برخی به اشتباه او را دو تن پنداشته‌اند (نک: EI¹). ظاهراً در همین دوران بود که ابوحیان در مجالس ابوسلیمان سجستانی نیز شرکت می‌کرد و همچون سخنگوی وی، آراء او را در مجالس ابن سعدان عرضه می‌داشت (نک: *الامتاع*، جم)، اما این دوران خوش چندان نپایید و با عزل و قتل ابن سعدان در ۳۷۵ ق (نک: رودراوری، ۱۰۶ـ۱۰۷) ابوحیان بزرگ‌ترین حامی خویش را ازدست داد. از آن پس اطلاع چندانی از زندگی او دردست نیست. به نظر می‌رسد که در تنگدستی و از ترس ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف وزیر، در اختفا روزگار می‌گذرانده است، با این حال محتملاً تاحدود ۳۹۱ ق، سال درگذشت استادش ابوسلیمان، در بغداد بوده است.

در حقیقت پس از ۳۷۵ تا ۴۰۰ ق که نامه‌ای در جواب قاضی ابوسهل از او برجای مانده (نک: یاقوت، ۲۶/۱۵)، خبری از او دردست نیست. ظاهراً در سالهای واپسین زندگی، مأیوس از دربارهای ری و بغداد و به دور از هیاهوی سیاست، با توجه به روحیهٔ انزوا طلب و گرایشهای متصوفانه‌اش به سلک صوفیان درآمد و در شیراز به بحث، درس و تألیف کتاب همّت گماشت. بسیاری از کتابهای ابوحیان همچون *المقابسات*، *الاشارات الالهیة* و *رسالة فی العلوم* مربوط به همین‌دوره از زندگانی‌اوست؛ همچنین کتاب *المحاضرات* را در ۳۸۲ ق برای ابوالقاسم مدلجی وزیر صمصام‌الدوله در شیراز تألیف نمود (نک: آثار). این آثار که با دیگر آثار او تفاوت کلی دارد، حاکی از روحیهٔ او در این دوران است، چنانکه *الاشارات الالهیة* که احتمالاً درحدود ۴۰۰ ق تألیف شده، کتابی است عرفانی و سرشار از خلجانات روحی و شکنجهٔ قلبی و در واقع نجواگری انسانی است که درد می‌کشد. در همین اوان است که از روی یأس و ناامیدی و به علت مهجور ماندن کتابهایش در ۲۰ سال گذشته و نیز از ترس آنکه پس از درگذشت او قدر نوشته‌هایش را ندانند، تمامی آثارش را به آتش کشید (نک: یاقوت، ۱۶/۱۵ـ۲۶).

ابوحیان تنها در آخرین روزهای زندگی که تقریباً دچار فالج کامل شده بود، به نوعی آرامش رسید و در آخرین لحظات حیات سربلند کرد و خطاب به حاضران که خدا را به یادش می‌آوردند، گفت: «مگر خیال می‌کنید مرا نزدیک شرطه یا سپاهی می‌برند؟ نه من نزد پروردگار آمرزگارم می‌روم» (ابن حجر، همانجا). در ضبط تاریخ وفات ابوحیان نیز میان مورخان اختلاف است. برخی درگذشت او را ۴۰۰ ق ذکر کرده‌اند. ذهبی این سال را که او در شیراز تدریس می‌کرده، اواخر عمر وی می‌داند (سیر، ۱۲۲/۱۷)، اما برطبق گزارش دیگر، ابواسحاق شیرازی در حدود ۴۱۰ ق در شیراز از او استماع کرده است (ابن حجر، ۳۷۲/۶؛ نیز نک: هـ د، ابواسحاق شیرازی). جنید شیرازی (ص ۵۴) وفات او را در ۴۱۴ ق ذکر می‌کند. ۴۰۴ ق هم که زرکوب شیرازی ثبت کرده (ص ۱۴۹)، احتمالاً تصحیفی از همان ۴۱۴ ق است. پس از مرگ، او را در کنار ابن خفیف (هـ م) به خاک سپردند (جنید، همانجا).

نکتهٔ مبهم دیگری که در زندگی ابوحیان به چشم می‌خورد، رابطهٔ او با عیاران و متکدیان حرفه‌ای، معروف به بنی ساسان، نک: بدیع الزمان، ۱۰۶ـ۱۱۰؛ حریری، ۵۶۹ـ۵۸۲؛ ثعالبی، ۳۵۴/۳ـ۳۷۳، قصیدهٔ ساسانیهٔ ابودلف خزرجی) است (نک: یاقوت، ۵/۱۵). قطعاً این انتساب یا مربوط به فاصلهٔ میان ترک مهلبی تا شروع ارتباط با ابن عمید است که ظاهراً از ترس مهلبی پنهان بوده و یا مربوط به بعد از درگذشت ابوسلیمان سجستانی است که البته احتمال اخیر به جهت کهنسالی و ناتوانی مزاجی ابوحیان بعید است.

غالب منابع وی را صوفی خوانده و از تأله و سلوک عرفانی او یاد

کرده‌اند (همانجا؛ یمانی، ۲۲۶؛ سبکی، ۴/۲؛ جنید، ۵۳). به نظر می‌رسد که شاگردی نزد ابوسعید سیرافی و جعفر خلدی، نخستین انگیزه‌های گرایش به تصوف را در او پدید آورده باشد (سیوطی، ۱۹۱/۲؛ ابراهیم، ۳۰). به هر روی با مشایخ بزرگ زمان مجالست کرد و در جای جای آثارش از زبان آنان سخن گفت (نک‍: جنید، همانجا). با این حال گرایش صوفیانهٔ ابوحیان بیشتر شخصی و فلسفی و اخلاقی است و به قول ذهبی همچون فلاسفهٔ صوفی مشرب خود را اهل وحدت و توحید می‌نامد (همان، ۱۲۱/۱۷). اعتقاد به وحدت وجود و غلو در حق پیامبر (ص) و اولیا و نظربازی... که صوفیان افراطی بدان گرایش دارند، مورد انکار ابوحیان است (نک‍: یاقوت، ۱۸/۱۵؛ ابوحیان، *البصائر*، جم‍).

به گزارش جنید، ابوحیان درگیریهایی نیز با برخی از متصوفهٔ شیراز همچون شیخ‌الشیوخ ابوالحسین داشته است (ص ۵۴) که علت آن روشن نیست. برخی غزالی را در تصوف پیرو روش ابوحیان انگاشته‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۱۷/۵). در مقابلِ تمامی روایتهایی که حاکی از تأله و سلوک اوست، پاره‌ای روایتها نیز ابوحیان را به الحاد متصف کرده است. بیشتر این روایات از ابن فارس، ابوالوفاء ابن عقیل و ابن جوزی نقل شده است. ابن جوزی ابوحیان را در کنار ابوالعلاء معری و ابن‌راوندی به عنوان ۳ زندیق در میان‌مسلمانان معرفی می‌کند و او را بدتر از ۲ نفر دیگر می‌داند (نک‍: ابن جوزی، ۱۸۵/۸؛ ابن تیمیه، ۱۱۸/۵؛ ذهبی، همان، ۱۱۹/۱۷ـ۱۲۰، *میزان*، ۵۱۸/۴ـ۵۱۹)، اما حقیقت آن است که در میان آثار موجود او چیزی که دلالت بر این معنی نماید، مشاهده نمی‌شود (سبکی، ۳/۴) و شاید بتوان علل تمامی این اتهامات را چنین خلاصه کرد: زودرنجی و نازک‌طبعی و درگیری وی با بزرگانی چون ابن عمید و صاحب بن عباد که قطعاً طرفداران فراوان داشته‌اند (برای نمونه نباید فراموش کرد که ابن فارس از طرفداران و حواشی صاحب بن عباد بوده است)، نیز خصومت وی با متکلمان (نک‍: دنبالهٔ مقاله) و تعرض به ارباب مذاهب، همچنین برخی سخنان آزادمنشانه که بر زبان وی می‌رفت، افکار عمومی‌را برمی‌انگیخته و موجب تکفیر وی می‌شده است، به ویژه که دربارهٔ راویان این روایات به این نکات باید توجه داشت: در روایت ابن فارس مواردی وجود دارد که سخنان او را ضعیف و مغشوش می‌کند؛ ابن عقیل نیز از تعصبات ضدمتصوفه به دور نبود، تا آنجا که ابن جوزی بسیاری از مطالب کتابهای *المنتظم* و *تلبیس ابلیس* را تحت تأثیر افکار این استاد خود نگاشته است (نک‍: محیی‌الدین، ۶۰ـ۶۶) و سبکی علت حملهٔ ذهبی به ابوحیان را نیز کینهٔ وی نسبت به متصوفه می‌داند (۲/۴). در حقیقت فشار زندگی چه بسا او را نیز چون ابن راوندی در واقع به اعتراض بر نظام اجتماعی (نه نظام خلقت) واداشته و دشمنانش دانسته یا ندانسته انتقاد او را به سوءاعتقاد تعبیر کرده‌اند، چنانکه وی در مسألهٔ ۸۸ *الهوامل و الشوامل* از ابوعلی مسکویه می‌پرسد: «چرا کم خردان برخوردارند و هنروران ناکامیاب؟» (ص ۲۱۲ـ۲۱۴).

شاید بتوان گفت سرگذشت ابوحیان، تراژدی دانشمند گرسنه و نابغهٔ محروم و اندیشمند ناسازگار با جامعهٔ نادرست‌وستمکار و پرجهالت است. آنچه از منابع برمی‌آید، این است که نه تنها ابوحیان ملحد نیست، بلکه بسیاری از منابع او را در زمرهٔ فقهای شافعی قرار داده‌اند (نک‍: نووی، ۱(۲)/۲۲۳؛ سبکی، همانجا؛ اسنوی، ۳۰۱/۱؛ حسینی، ۱۱۴).

او فقه شافعی را نزد کسانی چون ابوحامد مرورودی و ابوبکر شاشی فرا گرفت و چنانکه گفته شد، فقیه بزرگ شافعی یعنی ابواسحاق‌شیرازی ازوی استماع‌کرد. حتی‌ظاهراً اوبه‌عنوان یک‌فقیه دارای آرائی منحصر نیز بوده است (نووی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۲۲/۱۷؛ سبکی،۳/۴). گرچه ابن‌نجار اوراصحیح‌الاعتقاد می‌خواند (ذهبی، همانجا) و در وصفی اغراق‌آمیز حتی او را «شدید الدیانة» نیز معرفی می‌کند (جنید، ۵۳)، اما در جای جای آثار وی مطالبی خلاف این سخنان بیان شده که آثار تحریف و جعل پیداست (نک‍: ابن حجر، ۳۷۱/۶؛ محیی‌الدین، ۸۴ـ۱۱۹). ظاهراً ابوحیان مدتی نیز برخوردهایی با شیعیان داشته است (نک‍: ذهبی، همان، ۱۲۳/۱۷)، اما این مخالفت بعدها تعدیل یافت، تا آنجا که همانند بسیاری از معتزله برای حضرت علی (ع) بین صحابه مقام خاصی قائل شده (نک‍: *البصائر*، ۲۰۴/۱) و به کرات از آن امام و دیگر ائمهٔ اطهار و نیز بزرگان شیعه چون شیخ مفید، شریف رضی و سیدمرتضی روایت کرده است (نک‍: *الامتاع*، ۱۴۱/۱، جم‍، *البصائر*، جم‍). ابوحیان همچنین پدید آمدن غُلات را واکنش وجود خوارج می‌داند (همان، ۲۸۵/۲).

بسیاری از منابع صریحاً او را معتزلی خوانده‌اند (یاقوت، ۵/۱۵؛ بلیع، ۲۸۰ـ۲۸۲) و یاقوت از او با عنوان «محقق الکلام و متکلم المحققین» یاد می‌کند (همانجا)، اما در حقیقت ابوحیان هیچ گاه با متکلمان همراه نبود وپیوسته ایشان را به استهزا می‌گرفت. وی‌راه فیلسوفان را می‌پیمود که حرکت آزادانهٔ عقل را برای یافتن پاسخ پرسشها برمی‌گزینند (نک‍: *البصائر*، *الامتاع*، جم‍)، تا آنجا که او را «فیلسوف التساؤل» لقب دادند (ابراهیم، ۱۵۱ـ۱۷۳). او با فرود آوردن فلسفه به سطح فهم خوانندگان آثار ادبی کوشید تا فکر آنان را بالا برد و از تکرار مکررات و اوهام و خرافات برهاند و با القای حیرت و دهشت علمی، مستعدترین آنان را به سمت تحصیل جدی حکمت و دانش سوق دهد (همو، ۱۶۲). چنانکه گذشت وی علوم عقلی را نزد یحیی بن عدی و ابوسلیمان سجستانی فرا گرفته است، این دو حکیم در حقیقت فاصلهٔ بین فارابی و ابن سینا را پر می‌کنند. مخصوصاً حوزهٔ نوافلاطونی ابوسلیمان که ابوحیان به ویژه در کتاب *المقابسات* سخنگوی آن است، جوّ فلسفی سدهٔ ۴ ق را در نیمهٔ دوم آن به خوبی نشان می‌دهد.

خصوصیات‌آثارابوحیان: شاید ابوحیان را بتوان به معنی واقعی کلمه ادیب نام داد، ادیبی که از هر فنی بهره‌ای یافته است. ابوحیان را در نحو و لغت ستوده‌اند (یمانی، همانجا؛ ابن‌دمیاطی،۱۹۶). او فلسفه و کلام و منطق را به خوبی می‌دانسته و بر فقه و اصول تصوف نیز آگاهی

داشته است. معلومات وسیع وی، گذشته از بهره‌ای که از استادان برده، از طریق مطالعه و نیز رونویسی کتابها که شغل اصلی او بوده، حاصل آمده است. ابوحیان در میان شیوه‌های مرسوم نگارش، شیوهٔ پیشوای خود جاحظ را که سخت شیفتهٔ او بود، دنبال می‌کرد (یاقوت، همانجا)، تا بدان حد که «جاحظ ثانیش» خواندند و حتی برخی در مقام اغراق او را برتر از جاحظ شمردند (نک: امین، «ح»).

آثار ابوحیان همچون آثار پیشینیان چون *عیون الاخبار* ابن قتیبه، *البیان والتبیین* جاحظ و *العقد الفرید* ابن عبدربه مشحون از روایت و نقل در موضوعات مختلف فقه و فلسفه، عروض، قافیه، تاریخ، کلام، اخلاق، لغت، نحو و ادب است که صفت فصاحت و شیوهٔ خطابه بر آنها غالب است و در بسیاری موارد حالت پرسش و پاسخ به خود گرفته است. تناسب بین لفظ و معنی، وصل و فصل درست جمله‌ها، سلاست انشا، سهولت و بی‌تکلفی و استفاده از صنعت ازدواج و نیز میل به بسط و اطناب از خصوصیات نثر اوست که قلمش را به قلم جاحظ نزدیک می‌گرداند (نک: برژه، 195-188).

به گفتهٔ یاقوت (۵/۱۵ ـ ۶)، ابوحیان طبعی تند داشت و طعن مردم از ویژگیهای بارز آثار اوست. وی حتی بسیاری از استادان خود از جمله ابوعلی مسکویه را مورد انتقاداتی گزنده قرار داده است (*الامتاع*، ۳۵/۱ ـ ۳۶). با این حال اوصافی که ابوحیان از اطرافیانش در جای جای آثارش به دست داده، چه از لحاظ ادبی و چه از دیدگاه انتقادی قابل تأمل است. از دیگر ویژگیهای آثار ابوحیان روح ناامید و مأیوس اوست. وی در نوشته‌هایش پیوسته زبان به شکایت می‌گشاید و بر آلام خود می‌گرید. ابوحیان ظاهراً تنها نویسندهٔ اسلامی است که از خودکشی بحث کرده است (نک: *المقابسات*، ۱۹۶)، اما بارزترین ویژگی آثار وی آمیختگی ادب و فلسفه در آنهاست که از خصوصیات شیوهٔ فلسفی ابوسلیمان است. تمامی این اوصاف نثری پدید می‌آورد که سبب می‌گردد نگارنده‌اش حتی به عنوان بهترین نثرنویس عرب معرفی گردد (نک: متز، ۲۸۳/۱).

آثـار: به واقع نمی‌دانیم پس از آنکه ابوحیان کتابهایش را سوزاند، چه مقدار از آنها به کلی از میان رفت. آنچه اکنون به دست ما رسیده، عناوین چندی است که یاقوت (۷/۱۵ ـ ۸) و چند منبع دیگر نام می‌برند که به شرح آنها می‌پردازیم:

الف ـ چاپی:

۱. *الاشارات الالهیة*. این کتاب تنها اثری است که از آثار ابوحیان در تصوف بر جا مانده و شامل ۵۴ رساله در مواعظ و ادعیهٔ صوفیه است. از فقراتی از کتاب چنین استنباط می‌شود که ابوحیان این اثر را در دوران کهنسالی تألیف کرده است (ابراهیم، ۱۰۰، ۱۰۱). ابوحیان در این اثر به بسیاری از اصطلاحات مرسوم بین متصوفان اشاره کرده است. زکریا ابراهیم به تأثرات ابوحیان از مزامیر داوود (ع) و تعلیمات عیسی مسیح (ع) نیز در این کتاب اشاره دارد (ص ۱۰۱ ـ ۱۰۲). بخش اول این اثر به کوشش عبدالرحمن بدوی در قاهره (۱۹۵۰ م) به چاپ رسیده است. ظاهراً قسمتهایی از *الاشارات الالهیة* که ابن ابی الحدید در شرح *نهج‌البلاغة* (۲۶۹/۱۱ ـ ۲۷۸) نقل کرده، از جزء دوم کتاب است که مفقود شده است (نک: بدوی، ۲۸). چاپ جدیدتری نیز از کتاب *الاشارات الالهیة* به کوشش وداد القاضی در دست است که بخشهای چاپ نشده‌ای از کتاب را در بردارد.

۲. *الامتاع و المؤانسة*. این کتاب شرح مجالس ابوحیان با ابن سعدان وزیر است که بر سیاق داستانهای *هزار و یک شب*، در ۴۰ شب ترتیب یافته است. بدین‌سان که وزیر مسأله‌ای مطرح می‌کرد و ابوحیان با خاطری آسوده به آن پاسخ می‌گفت (*الامتاع*، ۱۹/۱). موضوعات این مجالس را مطالب گوناگونی دربارهٔ فلسفه، اخلاق، کلام، شریعت، تصوف، ادب و حساب تشکیل می‌دهد و اگر چه از جنگهای ادبی ابوحیان است، اما مسائل فلسفی متعددی در جای جای کتاب بیان شده است. هر مجلس با شعری یا لطیفه‌ای با عنوان «ملحة الوداع» یا «خاتمة المجلس» پایان می‌پذیرد. نوع مطالب، بیانگر چگونگی محافل اشرافی ـ فرهنگی آن روزگار است، اما در عین حال جوش و خروش جامعه نیز در این کتاب منعکس شده است (همان، ۲۶/۲، ۸۵/۳ ـ ۸۸) و ابوحیان در این موارد دقیقاً نویسنده‌ای مردمی است. از دیگر فواید کتاب، اطلاعی است که دربارهٔ نویسندگان *رسائل اخوان الصفاء* به دست می‌دهد (همان، ۴/۲ ـ ۶). زکی مبارک احتمال داده که ابوحیان خود از این جماعت بوده است (۱۴۳/۲). در حقیقت همدلی و نزدیکی افق فکری ابوحیان با اخوان الصفاء لااقل در مرحله‌ای از زمان قابل قبول است و مشابهت او با اخوان الصفاء کم نیست (نک: ابوحیان، همان، ۱۵۷/۲ ـ ۱۶۰، مباحثه‌ای ما بین یک یهودی و یک مجوسی از قول علی بن هارون زنجانی؛ قس: *رسائل اخوان الصفاء*، ۳۰۸/۱ به بعد؛ برای برخی دیگر مشابهتها، نک: ذکاوتی، ۴۹). یکی دیگر از نکات برجستهٔ کتاب *الامتاع* مباحثهٔ ابوسعید سیرافی با متی بن یونس در مقایسه میان نحو و منطق است (نک: ۱۰۷/۱ ـ ۱۲۹). به درستی مشخص نیست که آنچه در کتاب آمده، عین مذاکرات مجالس شبانه با ابن سعدان است و یا ابوحیان هنگام گردآوری در آن دخل و تصرف نموده است. این اثر پس از ۳۷۳ ق تألیف شده است و چنانکه از مقدمهٔ ابوحیان بر کتاب برمی‌آید، وی آن را به درخواست ابوالوفاء بوزجانی گرد آورد (همان، ۲/۱ ـ ۳، ۱۲، ۱۳، ۵۰، ۵۱). این اثر که از جامع‌ترین آثار ابوحیان است، در قاهره و به کوشش احمد امین و احمد زین در ۳ مجلد (۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۴م) به چاپ رسیده است.

۳. *الرسالة البغدادیة*، به کوشش عبود شالجی در بیروت (۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده است.

۴. *البصائر و الذخائر*. این کتاب به گفتهٔ مؤلف در بین سالهای ۳۵۰ ـ ۳۶۵ ق تألیف شده است (نک: ۳/۱)، اگرچه ذکر برخی حوادث تاریخی همچون وفات ابوالقاسم دارکی (۳۷۵ ق) گویای آن است که مؤلف در سالهای بعد نیز تصرفاتی در کتاب کرده است. منابع این کتاب عبارت است از *قرآن* مجید، سنت و عقل و تجربه (۷/۱ ـ ۸). مایهٔ

اصلی این اثر، یادداشتهایی است که ابوحیان هنگام استنساخ برای خود برمی‌داشته است و از منابع اصلی کتاب خود آثاری چون *النوادر* ابن اعرابی، *الکامل* مبرد، عیون الاخبار ابن قتیبه، *مجالسات* ثعلب، *المنظوم و المنثور* ابن ابی طاهر و غیره را برمی‌شمارد (۴/۱ - ۶). روش کتاب، همان روش جاحظ در *البیان* است که موضوعات مختلف به طور پراکنده و بدون نظمی خاص در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. گرچه این اثر بر نقل و روایت استوار است، اما نقل او با نقد همراه است و گاه پرسشهای تفکرانگیز به میان می‌آورد. ابوحیان در این اثر اطلاعات سودمندی هم دربارهٔ فرق مختلف کلامی همچون امامیه و نیز صوفیه آورده که مغتنم است. ابوحیان ضمن بیان مطالب گاه از حدود ادب و اخلاق فراتر می‌رود و مسائلی رکیک و سخیف بیان می‌دارد (نک: ابراهیم، ۲۱۵ - ۲۲۶). کتاب که در ۱۰ جزء نگارش یافته، مفصل‌ترین اثر ابوحیان است. *البصائر* یک بار توسط احمد امین و احمد صقر در قاهره (۱۹۵۳م) و مجدداً به کوشش ابراهیم کیلانی (۱۹۶۴ - ۱۹۶۶م) در ۴ مجلد در دمشق به چاپ رسیده است.

۵. *حکایة ابی القاسم البغدادی*. این کتاب را نخستین بار آدام متز چاپ کرده و نام مؤلف آن را ابومطهر ازدی (ه م) ذکر نموده است، اما مصطفی جواد در مقاله‌ای که با عنوان «حکایة ابی‌القاسم البغدادی هل هی لابی حیان التوحیدی» در ۱۹۶۴م در مجلهٔ *الاستاذ* به چاپ رساند، کوشش کرد تا با توجه به مشترکات این اثر و *الامتاع و المؤانسة*، آن را به ابوحیان نسبت دهد (نک: طه، ۱۵). علاوه بر این نکات مشترک، توجه ابوحیان به اصطلاحات و دشنامهای اوباش و عوام در *البصائر و الذخائر* (۱۲۸/۱) می‌تواند مؤید نظر مصطفی جواد باشد.

۶. «*رسالة الحیاة*»، گفتاری است در بیان معانی دهگانهٔ حیات که به گفتهٔ او کنه معنای نهم و دهم یعنی کاربرد کلمهٔ حیات دربارهٔ ملائکه و کاربرد کلمهٔ حی دربارهٔ خدا برای بشر معلوم نیست (ص ۵۴ - ۵۵، ۶۲). این رساله در حقیقت مجموعه‌ای است از نظریات فلاسفه و متفکران دربارهٔ زندگی پس از مرگ، همچنین گزیده‌هایی از آراء فلاسفهٔ یونان چون فیثاغورس و سقراط و افلاطون را دربارهٔ حیات و مرگ دربر می‌گیرد. از عبارتهای پایانی رساله چنین برمی‌آید که ابوحیان آن را در واپسین سالهای زندگی و احتمالاً پس از ۳۹۰ ق تألیف کرده است. در این رساله ابوحیان آورده است که «فقیران بدبخت‌محروم و سزاوارترحم بر اثر حسرتی گلوگیرو سوزی‌همیشگی و نیازی رسواکننده و اندوهی مداوم و ملالی چیره، آرزومند مرگند» (ص ۷۳ - ۷۴). آیا نویسنده در این عبارات حالات روحی خود را تصویر نکرده است؟ این رساله توسط ابراهیم کیلانی در بیروت (۱۹۵۱م) ضمن *ثلاث رسائل* و بار دیگر به کوشش همو در مجموعهٔ *رسائل ابی حیان التوحیدی* به چاپ رسید. همچنین کلود اودبر[1] آن را به زبان فرانسه ترجمه و با توضیحاتی در دمشق (۱۹۶۴م) به چاپ رسانیده است.

۷. «رسالة السقیفة». مطالب این رساله که نشان دهندهٔ منازعات اهل سنت و شیعه در روزگار آل بویه است، بر زبان ابوبکر، عمر، ابوعبیده و حضرت علی (ع) جاری شده است. ابن ابی الحدید که این رساله را ضمن *شرح نهج‌البلاغة* (۲۷۱/۱۰ - ۲۸۵) نقل کرده است، به طور مشروح به بحث در محتوای رساله پرداخته و صریحاً می‌گوید که این رساله در حقیقت ساخته و پرداختهٔ خود ابوحیان است و او این رساله را نیز مانند موارد مشابه دیگر از زبان ابوحامد مروروذی بیان کرده است (نک: همو، ۲۸۵/۱۰ - ۲۸۷). ظاهراً در سالهای بعد ابوحیان خود تصریح کرده که این رساله را در مقابله با «رافضه» بر ساخته است (ذهبی، سیر، ۱۲۲/۱۷ - ۱۲۳). علاوه بر ابن ابی الحدید منابع دیگر از جمله قلقشندی نیز این رساله را نقل کرده‌اند (۲۳۷/۱ - ۲۴۷). رساله یک بار در *ثلاث رسائل* و بار دیگر در مجموعهٔ *رسائل ابی حیان التوحیدی* به چاپ رسیده است.

۸. *الصداقة والصدیق*. ابوحیان‌تألیف این‌کتاب‌را درحدود ۳۷۱ق و به درخواست ابن سعدان آغاز کرد، اما با شروع وزارت ابن‌سعدان و اشتغال وی بدین امر، رساله ناتمام باقی ماند تا اینکه در ۴۰۰ق آن را به اتمام رسانید. کتاب مجموعه‌ای از سخنان منثور و منظوم پیشینیان و متأخران در باب دوست و دوستی است. او نه تنها زیباترین سخنان علما و ادبای پس از اسلام و پیش از آن را جمع آورده، بلکه از نقل سخنان علمای یونان و فارس و... نیز غافل نبوده است. گرچه بین آغاز تا اتمام رساله ۳۰ سال فاصله افتاده است، اما در تمامی این مدت روحیهٔ ابوحیان، روحیهٔ فردی ناامید، مأیوس و دلشکسته از مردم روزگار است که نشان از رنج دائمی او در طول حیات دارد (نک: ص ۹ - ۱۰، ۴۷۵؛ محیی‌الدین، ۲۰۰ - ۲۰۳). خلاصهٔ نظر ابوحیان در دوستی این است که جز میان دین‌داران حقیقی، دوستی راستین بعید و یا بسیار نادر است. این کتاب بارها از جمله در قاهره (۱۹۷۲م) و به کوشش علی متولی صلاح به چاپ رسیده است.

۹. «رسالة فی‌العلوم». ابوحیان این اثر را در پاسخ کسی که گفته بود «منطق راهی در فقه ندارد و فلسفه ربطی به دین ندارد و حکمت را اثری در احکام نیست» (ص ۲) نگاشته است. این اثر به همراه ترجمهٔ فرانسه آن در ۱۹۶۴م توسط مارک برژه و قبل از آن در قسطنطنیه (۱۳۰۱ ق) به همراه *رسالة الصداقة والصدیق* به چاپ رسیده است. ابوحیان در این رساله به دفاع از علم پرداخته، سعی به ارائهٔ تعریف علوم مختلف از فقه، کلام، نحو، بلاغت و تصوف می‌کند.

۱۰. «رسالة فی علم الکتابة». در منابع از این اثر ذکری به میان نیامده و تنها در متن آن از ابوحیان به عنوان مؤلف نام برده شده است. با اینهمه قراین موجود در متن رساله صحت انتساب آن را به وی تأیید می‌کند. این رساله که نتیجهٔ سالها کار نسخه‌نگاری ابوحیان است، از نخستین آثاری است که در زمینهٔ انواع خط، قلم و کتابت عربی به رشتهٔ تحریر در آمده است. این رساله یک بار توسط روزنتال همراه با

1. Audebert

ترجمهٔ انگلیسی در ۱۹۴۸ م و مجدداً به وسیلهٔ ابراهیم کیلانی در *ثلاث رسائل* (ص ۲۷-۴۹) ونیز در *رسائل ابی‌حیان التوحیدی* به چاپ رسیده است. همچنین ترجمهٔ فارسی رساله در شمارهٔ ۳۴ مجلهٔ مشکوة (۱۳۷۱ ش) چاپ شده است.

۱۱. *مثالب الوزیرین یا اخلاق الوزیرین*، کتابی است که ابوحیان در مقابله با کج‌رفتاریهای ابن عمید و صاحب بن‌عباد، در هجو این دو وزیر نگاشته است. او با مهارت تمام به ریشخند خصوصیات جسمی و روحی آن دو پرداخته و به ویژه از ابن عباد انتقام گرفته است. قدرت ابوحیان در وصف و ترسیم به خوبی در این کتاب هویداست. برخی از متأخران، نگارش چنین کتابی را با طبع عرفانی یک صوفی سازگار ندانسته و بر او خرده گرفته‌اند (نک: جبری، ۱۳۹). در میان پیشینیان اعتقاد بر این بوده که این اثر شوم است و حتی داشتن آن بدبختی می‌آورد (نک: ابن خلکان، ۱۱۳/۵). بعید نیست که چنین باوری از جانب طرفداران صاحب بن عباد برای منع مردم از خواندن این کتاب شایع شده باشد. این اثر یک بار در ۱۹۶۱ م به کوشش ابراهیم کیلانی در دمشق و بار دیگر در همانجا (۱۹۶۵ م) به کوشش محمد تاویت طنجی به چاپ رسیده است. از جهت نثر و تواناییهای ادبی این کتاب را بهترین اثر ابوحیان می‌توان محسوب داشت.

۱۲. *المقابسات*. ابوحیان این اثر را در فاصلهٔ سالهای ۳۶۰ تا ۳۹۰ ق جمع‌آوری کرده است (نک: ص ۱۰۴، ۲۱۹). این کتاب شامل ۱۰۶ مجلس از نوع محافل فلسفی سدهٔ ۴ ق است که با حضور فیلسوفانی چون ابوسلیمان سجستانی (برای اطلاع از آراء ابوسلیمان، نک: جدعان، 95-67) و ابوالفتح نوشجانی، غلام زحل و جز آنان تشکیل می‌شد. این اثر از آن روی که اطلاعات منحصر و جالبی دربارهٔ فلاسفهٔ نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق که بیشتر منابع از آن غفلت کرده‌اند، به دست می‌دهد، از جهت تاریخ فلسفه قابل توجه و حائز اهمیت است. نکتهٔ قابل بررسی در *المقابسات* آن است که معلوم نیست آیا ابوحیان در نقل این مجالس امانتدار بوده و یا اینکه بعضی مذاکرات و مباحث این کتاب را به ابتکار خود نگاشته است. با اینهمه وی نمایندهٔ صادقی از حال و هوای محافل فلسفی آن روزگار است. در این کتاب، ابوحیان همچون افلاطون که محاورات سقراط را (یا به عبارت بهتر محاوراتی از قول سقراط را) به قلم آورده، خواننده را با نظریات گوناگون دربارهٔ یک مسأله آشنا می‌کند و در بیشتر موارد ــ بدون آنکه خود داوری کند و رأیی خاص را برگزیند ــ امر انتخاب را به عهدهٔ خواننده می‌گذارد.

ابوحیان با چیرگی و توانایی، پیچیده‌ترین مسائل فلسفی کتاب را در پوششی از الفاظ زیبا و عبارات ادبی بیان نموده است و اگر در *الامتاع* آنجا که به ادب مشغول است، از فلسفه نیز غافل نیست، در *المقابسات* که به فلسفه می‌پردازد، از بیان الفاظ ادبی دور نمانده است و از همین جاست که یاقوت از او با عبارت «ادیب الفلاسفة و فیلسوف الادباء» یاد کرده است (۵/۱۵). دربارهٔ *المقابسات* مطالعات زیادی از سوی محققان غربی و اسلامی صورت گرفته، ولی هنوز زمینه‌های بکر تحقیقی دربارهٔ این کتاب فراوان است (نک: حسین، ۴-۴۷). چاپهای متعددی از کتاب صورت گرفته که از آن جمله است چاپ سندوبی (قاهره، ۱۳۴۷ ق/ ۱۹۲۹ م) و چاپ محمد توفیق حسین (بغداد، ۱۹۷۰ م).

۱۳. *الهوامل والشوامل*. تألیف این کتاب مربوط به ایامی است که ابوحیان در ری و در دربار ابن عمید به سر می‌برده است. کتاب مشتمل بر پرسشها (الهوامل) و پاسخهایی (الشوامل) است که میان ابوحیان و ابوعلی مسکویه فیلسوف و مورخ مشهور و کتابدار ابن عمید مبادله شده است. کتاب از جهت پرسشهای ابوحیان که اشتغالات ذهنی او را نشان می‌دهد، حائز اهمیت است. پرسشهای ابوحیان جنبهٔ استهزا و به دشواری افکندن حریف ندارد، بلکه فی الواقع برای آموختن است. ابوحیان در این پرسشها گویی به صدای بلند می‌اندیشد. نظیر همین سؤالات‌رابعدها درحوزهٔ ابوسلیمان نیز مطرح ساخت. گرچه ابوحیان در *الامتاع و المؤانسة* با لحنی استهزاآمیز از ابوعلی مسکویه نام می‌برد (۱۳۶/۱) و او را به سبب پرداختن به کیمیا سرزنش می‌کند، اما از لحن سؤالها چنین برمی‌آید که هنگام طرح آنها به ابوعلی به دیدهٔ استاد خود می‌نگریسته است (نک: هـ د، ابوعلی‌مسکویه). ۱۷۵ پرسش دراین‌کتاب‌آمده‌است که مسائل گوناگون فلسفی، علمی، اجتماعی، روانی و... را در بر می‌گیرد. این کتاب در ۱۹۵۱ م به کوشش احمد امین و احمد صقر به چاپ رسیده است.

رسائل ابوحیان را ابراهیم کیلانی ضمن مجموعه‌ای با عنوان *رسائل ابی حیان التوحیدی* از منابع مختلف جمع‌آوری کرده و به چاپ رسانده است. این رسائل علاوه بر رساله‌های «السقیفة»، «فی علم الکتابة»، «الحیاة» و «فی العلوم» که پیش از این بدانها اشاره شد، عبارتند از: «رسالة الی ابی الفتح بن العمید»؛ «رسالة الی ابی الوفاء المهندسی البوزجانی»؛ «رسالة الی الوزیر ابی عبدالله العارض» و «رسالة الی القاضی ابی سهل علی بن محمد».

ب - خطی:

۱. *الحج العقلی اذاضاق الفضاء عن الحج الشرعی*. چنانکه گذشت در برخی از منابع، ابوحیان به الحاد متصف شده است و از آنجا که در بین دیگر آثار وی مطلبی که مؤید این اتهام باشد، یافت نشده، جمعی وجود این کتاب را تأییدی بر این مدعا دانسته‌اند. خوانساری که خود کتاب را ندیده، آن را مشابه آنچه حسین بن منصور حلاج در نوشته‌هایش از آن به عنوان «حج فقرا» تعبیر کرده، می‌داند (۹۳/۸-۹۴)، اما ابوحیان در ۳۵۳ ق خود به حج رفته (الامتاع، ۱۵۵/۲) و به گفتهٔ جنید شیرازی او مدتی مجاور بیت‌الله بوده است (ص ۵۳). غالباً منابع به وجود نسخه‌ای از این کتاب اشارتی ندارند و آن را در شمار کتابهای از دست رفتهٔ ابوحیان معرفی می‌کنند. اما محمد کردعلی از کتابی با نام *الحجیج* تألیف توحیدی در مجموعهٔ کتب ابوحیان نام می‌برد که نسخه‌ای از آن در لنینگراد موجود است (۴۹۹/۲) و زکریا

ابراهیم نیز گرچه خود نسخه را ندیده، اما آن را همان *الحجج العقلی* معرفی می‌کند (ص ۱۱۲ ـ ۱۱۳).

۲. *الردّ علی ابن جنی فی شعر المتنبی*. نسخه‌ای از این کتاب در حلب نگهداری می‌شود (GAS,II/493).

۳. سید نیز به نسخه‌ای تحت عنوان *رسالة فی التشویق الی الحیاة الدائمة و البقاء السرمد* اشاره دارد (۳۸۳/۱).

آثار یافت نشده: برای ابوحیان کتابهای دیگری نیز ذکر کرده‌اند که امروزه نشانی از آنها در دست نیست (برای نام این کتابها، نک: یاقوت، ۷/۱۵ ـ ۸؛ حاجی خلیفه، ۱۴۰/۱؛ بغدادی، ۶۸۵/۱؛ ابوحیان، *المقابسات*، ۲۲۷). از جملهٔ این کتابهاست: ۱. *الرسالة فی اخبار الصوفیة* (نک: یاقوت، ۸/۱۵) که به نظر می‌رسد در طبقات اهل تصوف تألیف شده باشد؛ ۲. *تقریظ الجاحظ*. ابوحیان که سخت شیفتهٔ جاحظ بوده و در شیوهٔ نگارش او را سرمشق خودقرارداده‌است،با زیباترین و شیواترین عبارات وی را ستوده است. هر چند این رساله را در دست نداریم، اما یاقوت که خود از شیفتگان جاحظ و ابوحیان است، پاره‌های مفصلی از کتاب را ذیل احوال جاحظ، ابوسعید سیرافی و احمدبن داوود دینوری نقل کرده است (۲۷/۳ ـ ۲۹، ۱۵۰/۸ ـ ۱۵۱)؛ ۳. *الزلفی* (یا *الزلفة*). این کتاب نیز مورد استفادهٔ مؤلفان دیگر قرار گرفته است (جهت نمونه، نک: رودراوری، ۷۵ ـ ۷۷؛ نیز نک: ابراهیم، ۱۱۳)؛ ۴. *المحاضرات و المناظرات*. این کتاب در سالهای ۳۸۲ ـ ۳۸۳ ق برای ابوالقاسم مدلجی وزیر صمصام الدوله در شیراز تألیف شده و چنانکه از عنوان آن برمی‌آید، مجموعه‌ای از مباحث ادبی و لغوی را در برمی‌گرفته است (همانجا).

مآخذ: ابراهیم، زکریا، *ابوحیان التوحیدی ادیب الفلاسفة و...*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۷م؛ ابن تیمیه، احمد، *مجموعة فتاوی*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۸م؛ ابوحیان توحیدی؛ *الاشارات الالهیة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ همو، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹ ـ ۱۹۴۴م؛ همو، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ همو، «رسالة الحیاة»، «رسالة فی علم الکتابة»، *ثلاث رسائل لابی حیان*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۵۱م؛ همو، «رسالة فی العلوم»، به کوشش مارک برژه، «بولتن مطالعات شرقی[1]» (مل)؛ همو، *الصداقة والصدیق*، به کوشش علی متولی صلاح، قاهره، ۱۹۷۲م؛ همو، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ همو، *المقابسات*، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰م؛ همو، *الهوامل و الشوامل*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ امین، احمد، مقدمه بر *البصائر و الذخائر*، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۳م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *الاشارات* (نک: هم، ابوحیان)؛ بدیع‌الزمان، *مقامات*، شرح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالکتب؛ بغدادی، *هدیه*؛ بلیع، عبدالحکیم، *ادب المعتزلة*، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة‌الدهر*، به کوشش محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جبری، شفیق، «ابوحیان التوحیدی للدکتور ابراهیم‌الکیلانی»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م، شم ۲۶؛ جنید، ابوالقاسم، *شدالازار*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حریری، قاسم بن علی، *مقامات*، بیروت، دارالتراث؛ حسین، محمد توفیق، مقدمه بر *المقابسات* (نک: هم، ابوحیان)؛ حسینی، ابوبکر بن هدایةالله، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲ م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۸۲ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، «کتاب مقابسات»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۶۷ ش، شم ۸(۳)؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ رودراوری، محمدبن حسین، «ذیل تجارب الامم»، همراه کتاب *تجارب الامم* ابوعلی مسکویه، به کوشش ف. آمد رز، قاهره، ۱۳۳۴ ق / ۱۹۱۶ م؛ زرکوب شیرازی، احمد بن ابی الخیر، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفة؛ سید، *خطی*؛ سیوطی، *بغیةالوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳ م؛ طه، عبدالواحد ذنون، «مجتمع بغداد من خلال حکایة ابی القاسم البغدادی»، *المورد*، بغداد، ۱۹۷۴ م، شم ۳ (۴)؛ قزوینی، محمد، *بیست مقالهٔ قزوینی*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح‌الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ کردعلی، محمد، *امراءالبیان*، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی‌القرن الرابع*، بیروت، ۱۹۳۱ م؛ متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ محیی‌الدین، عبدالرزاق، *ابوحیان التوحیدی*، قاهره، ۱۹۴۹م؛ نووی، یحیی‌بن‌شرف، *تهذیب‌الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ یاقوت، *ادبا*؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ نیز:

Bergé, M., "Al-Tawḥīdī et Al-Ǧāḥiẓ», *Arabica*, Leiden, 1965, vol. XII; *Bulletin d'études orientales*, Damas, 1964, vol. XVIII; EI[1]; GAS; Jadaane, F., "La Philosophie de Sijistānī", *Studia islamica*, Paris, 1971, vol. XXXIII; Kraemer, J., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986.

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

اَبوحَیّانِ غَرْناطی، اثیرالدین محمد بن یوسف بن علی بن حیّانِ نِفزی غرناطی (۶۵۴ ـ ۷۴۵ ق/ ۱۲۵۶ ـ ۱۳۴۴ م)، نحوی، شاعر و ادیب عصر بنی‌نصر در غرناطه و ممالیک در مصر. نسبت او به قبیلهٔ بربر نژاد نِفزه می‌رسد (ابن حجر، ۶۲/۶). پدرش اهل جیّان بود (همو، ۶۳/۶) و گویا پس از تصرف این شهر در ۶۴۳ ق به دست مسیحیان (عنان، ۲۰)، آنجا را ترک گفته است. ابوحیان در مَطْخشارِش از توابع غرناطه زاده شد و در همانجا پرورش یافت (صفدی، *اعیان العصر*، ۱۶۳/۱۱؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات النحاة*، ۲۸۹). نسبت نفزی، جیانی و غرناطی وی از همین جهات است.

اواز۶۷۰ق و به قولی از ۶۶۸ ق شروع به تحصیل علم کرد (ابن جزری، ۲۸۵/۲؛ ابن قاضی شهبه، همان، ۲۹۱)، به شهرهای بسیاری در مغرب و مشرق مسافرت نمود و از محضر استادان بسیار و بنامی بهره‌جست. خود وی استادانش را ۴۵۰ تن شمرده و در جایی دیگر شمار آنان را با کسانی که به او اجازهٔ نقل حدیث داده‌اند، ۱٬۵۰۰ تن نوشته است (نک: ابن حجر، ۵۸/۶، ۶۴؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات الشافعیة*، ۹۱/۳). وی نخست در مطخشارش نزد ابومحمد عبدالحق بن علی انصاری و در غرناطه نزد ابوجعفر ابن طباع و ابن بشیر قرائات

1. *Bulletin...*

هفتگانه را آموخت (ابوحیان، *البحر*، ۷/۱؛ صفدی، *اعیان*، ۱۶۵/۱۱؛ سبکی، ۳۲/۶؛ ابن جزری، همانجا). سپس به ملازمت ابن زبیر درآمد و از او نحو آموخت (ابن قاضی شهبه، *طبقات الشافعیة*، ۸۹/۳؛ ابن خطیب، ۴۴/۳). به گفتهٔ صفدی (همانجا) وی *قرآن* را ۲۰ بار نزد ابومحمد عبدالحق ختم کرد. ابن قاضی شهبه (*طبقات النحاة*، ۲۸۹) اشاره می‌کند که او در غرناطه، نحو را نزد ابوعلی شلوبین آموخت، اما می‌دانیم که شلوبین در ۶۴۵ ق، یعنی حدود ۱۰ سال قبل از تولد ابوحیان از دنیا رفته بوده است (نک: ابن‌خلکان، ۴۵۲/۳).

وی در حدود سال ۶۷۱ ق از غرناطه به مالقه رفت و بار دیگر در محضر درس ابن زبیر که در آن زمان در مالقه به سر می‌برد، حاضر شد و از وی علم حدیث، اصول فقه و نیز منطق آموخت و کتابهای *الاشارة* ابوالولید باجی و *المستصفی* اثرغزالی‌رانزداوخواند. همچنین قرائات سبع را تا آخر سورهٔ حجر نزد ابن ابی الاحوص فرا گرفت (صفدی، همان، ۱۶۵/۱۱ ـ ۱۶۶؛ ابن قاضی شهبه، همان، ۲۹۰؛ مقری، ۳۱۵/۳). در ۶۷۳ ق بار دیگر در محضر درس ابن طباع حاضر شد و *الموطأ* را نزد وی خواند (ابن قاضی شهبه، همانجا). از دیگر استادان او در مالقه می‌توان از محمد بن عباس قرطبی نام برد (سبکی، همانجا).

ابوحیان از مالقه به المریه و از آنجا به جزیرة الخضراء و سپس جبل‌الفتح رفت و از استادان بنام آن دیار کسب علم کرد (حسینی دمشقی، ۲۳). در ۶۷۷ ق از اندلس عازم مغرب شد و در سبته فرود آمد و سپس در بجایه از حلقهٔ درس ابوعبدالله محمد بن صالح کنانی و در تونس از عبدالله بن هارون بهره‌مند شد (سبکی، همانجا؛ حسینی دمشقی، ۲۴) و تا ۶۷۹ ق در تونس به سر برد (همو، ۲۶). سپس در همین سال راه مشرق در پیش گرفت و برای گزاردن حج به حجاز رفت (ابن قاضی شهبه، همان، ۲۸۹؛ مقری، ۳۱۸/۳؛ حسینی دمشقی، ۲۴).

در علت مهاجرت وی به مشرق اختلاف است. به گزارش ابن خطیب، ۴۶/۳ ـ ۴۷)، غرور جوانی ابوحیان سبب شد تا وی با برخی از استادان خود از جمله ابن طباع و ابن زبیر از در مخالفت درآید و حتی کتابهایی در رد سخنان و نظرات آنان بنویسد. ابن طباع شکایت پیش امیر محمد بن نصر معروف به فقیه برد و چون امیر در صدد مجازات ابوحیان برآمد، وی از ترس جان به مغرب گریخت و پس از چندی روانهٔ مصر شد (قس: مقری، ۳۴۰/۳)، اما سیوطی (بغیة، ۲۸۱/۱) به نقل از خود ابوحیان می‌گوید که آنچه عزم او را در مهاجرت به شرق راسخ کرد این بود که یکی از دانشمندان آن روزگار (به گمان برخی ابن طباع) که در منطق، فلسفه، ریاضیات و علوم طبیعی مهارت بسیار داشت، از سلطان درخواست کرد که شاگردانی هوشمند نزد وی فرستد تا وی هر آنچه در عمر دراز خود آموخته، پیش‌از مرگ به آنان بیاموزد. سلطان خواست ابوحیان را نزد وی فرستد، اما ابوحیان که از مجالس درس او سخت نفرت داشت، چاره‌ای جز فرار نیافت (قس: ابن عماد، ۱۴۶/۶). با آنکه شاید این عوامل در مهاجرت او تأثیر مستقیم داشته است، از روحیات و نحوهٔ زندگی او چنین برمی‌آید که انگیزهٔ مهم‌تر او در این امر، همانند بیشتر معاصرانش، ادامهٔ تحصیل و بهره‌مندی از مجالس درس دانشمندان مشرق زمین بوده است، خاصه اینکه دانش دوستی او سبب شد که در این راه به گفتهٔ خودش (*البحر*، ۴/۱) از هیچ مشکلی نهراسد و کسب علم را بر همه چیز حتی زن و فرزند ترجیح دهد.

ابوحیان ضمن سفر حج در مکه، منی و جده نیز به استماع حدیث پرداخت. در مکه از ابوالحسن علی بن صالح حسینی حدیث شنید و با بدرالدین ابن هود نیز مجالست داشت (ابن شاکر، ۳۴۵/۱؛ حسینی دمشقی، همانجا). وی از حجاز به عیذاب و قوص رفت. در قوص با مجیرالدین ابن لَمَطی (۶۳۸ ـ ۷۲۱ ق) ملاقات کرد و اشعار او را نزد خود وی خواند و سرانجام در ۶۸۰ ق به قاهره رسید و در مدرسهٔ اقرم به تحصیل مشغول شد (ابن شاکر، ۱۳۸/۳؛ حسینی دمشقی، همانجا؛ مقری، ۳۳۸/۳).

در آن زمان که از سرزمین اندلس، تنها غرناطه در دست مسلمانان باقی مانده بود و بسیاری از ادیبان و عالمان اندلسی ناگزیر وطن خود را ترک کرده بودند، قاهره به صورت کانون علم و ادب آن روز درآمده بود و مجالس درس و بحث و مناظرهٔ علمی در مساجد و مدارس آن شهر رونقی خاص داشت (سالم، ۳۵۴؛ اشتر، ۲۹۵ ـ ۲۹۶). در این احوال ابوحیان ابتدا در اسکندریه قرائات هشتگانه را نزد عبدالنصیر ابن‌علی معروف به ابن مریوطی و سپس قرائات هفتگانه را به روایت ورش نزد اسماعیل بن هبة الله ملیجی خواند (ابوحیان، همان، ۷/۱، ۱۱؛ ابن جزری، همانجا) و کتاب *الارشاد* ابوالعز را نزد یعقوب بن بدران فرا گرفت (ابن جزری، همانجا). از دیگر استادان او در اسکندریه می‌توان از عبدالوهاب بن فرات، ابن دهان و عبدالله بن احمد بن فارس نام برد (ابن قاضی شهبه، همان، ۲۹۱). سپس در قاهره نزد شیخ شمس‌الدین اصفهانی علم اصول و نزد دمیاطی علم حدیث فرا گرفت و نیز کتاب *المحرر* رافعی و *مختصر المنهاج* نووی را نزد شیخ علم‌الدین عراقی خواند و بیشتر *المنهاج* را حفظ کرد (صفدی، همان، ۱۶۶/۱۱؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات الشافعیة*، ۹۱/۴).

وی علاوه بر علوم یاد شده، در شعر و ادب و لغت نیز اندوختهٔ فراوانی داشت و به گفتهٔ خود او (همان، ۶/۱) کتاب *الفصیح* ابوالعباس احمدبن یحیی شیبانی، دیوانهای شعرای معروف جاهلی و جزئی از کتاب *حماسهٔ* ابوتمام را از حفظ داشت. او در ۶۸۸ ق *الکتاب* سیبویه را به طور کامل نزد ابن‌نحاس (ه م)، نحوی معروف، خواند (ابن خطیب، ۴۵/۳) و پس از آنکه نزدیک به ۲۰ سال از عمر خود را در تحصیل علم سپری کرد و در علوم مختلف نحو، تفسیر، فقه، حدیث و قرائت *قرآن* آزموده شد، یکسره به تدریس و تألیف پرداخت. صفدی می‌گوید: در میان استادانم هیچ‌کس را به سخت کوشی وی نیافتم. هرگاه به خدمتش رسیدم،یا در کار تدریس بود، یا به جمع حدیث و تألیف و تصنیف مشغول بود و هرگز او را در غیر این حالات نیافتم (همان، ۱۶۵/۱۱). ابوحیان به زودی بر همگنان خود پیشی جست و در

شرق و غرب شهرتی عظیم یافت. در نحو به شیخ النحاة یا امام النحاة، در علم حدیث به شیخ المحدثین و در سایر علوم به رئیس العلماء معروف شد (مقری، ۲۸۸/۳، ۲۹۱؛ قس: مدرس، ۸۲/۷) و برخی حتی او را از خلیل بن احمد، سیبویه، کسایی، فراء و دیگر نحویان معروف برتر خوانده‌اند (صفدی، همان، ۱۶۱/۱۱ ـ ۱۶۲؛ مقری، ۲۹۰/۳ ـ ۲۹۱).

وی پس از مرگ ابن‌نحاس در ۶۹۸ ق در مقام بزرگ‌ترین نحوی روزگار خود کرسی تدریس نحو را در جامع‌الاقمر و حاکمی و سپس تدریس تفسیر را در مدرسهٔ صالحیه و جامع طولون و تدریس و نقل حدیث را در مدرسهٔ منصوریه برعهده گرفت (ابوحیان، همان، ۳/۱؛ ابن قاضی شهبه، همانجا، *طبقات النحاة*، ۲۹۰؛ مقری، ۲۸۸/۳؛ حسینی دمشقی، همانجا). شاگردانی از اطراف و اکناف در مجالس درس او شرکت جستند که بسیاری از آنان بعدها خود در صف بزرگان و دانشمندان روزگار خویش درآمدند (فیروزآبادی، ۲۰۳؛ ابن حجر، ۵۹/۶). در میان شاگردان معروف او از صفدی، ابن‌هشام، تقی‌الدین سبکی و فرزند وی تاج‌الدین سبکی، جمال‌الدین اسنوی، ابن عقیل، ابن رافع، ابن فضل‌الله، ابن مرزوق و... می‌توان نام برد (صفدی، *الغیث*، ۴۱۶/۲، نکت، ۲۸۰؛ سبکی، ۳۲/۶؛ اسنوی، ۴۵۸/۱؛ ابن قاضی شهبه، همانجا؛ مقری، همانجا؛ خوانساری، ۹۱/۸). وی کتابهای *سقط الزند*، *مقامات حریری*، *حماسهٔ ابوتمام*، *مقصورهٔ ابن‌درید*، *فصیح ثعلب* و نیز آثار ابن ابی‌الاحوص از جمله *التبیان فی احکام القرآن*، *المعرب المفهم فی شرح مسلم*، *الوسامة فی احکام القسامة* و *المشرع السلسل فی حدیث المسلسل* را تدریس می‌کرد (صفدی، همان، ۲۸۱؛ مقری، همانجا) و این خود دلیل بر گستردگی دانش اوست. چنانکه از آثار او برمی‌آید، وی با زبانهای فارسی، ترکی و حبشی نیز آشنا بوده و چند اثر خود را به این زبانها تألیف کرده است (نک: بخش آثار در همین مقاله؛ قس: گنثالث، ۱۸۸؛ حدیثی، ۱۷۶ ـ ۱۸۷).

وی با همهٔ عشقی که به علوم مختلف می‌ورزید، به فلسفه اعتنایی نداشت، تا آنجا که وقتی وارد مصر شد و گروه بسیاری را مشغول فراگیری فلسفه دید، بسیار تعجب کرد (مجذوب، ۳۴). آیین صوفیان را نیز نمی‌پسندید و با اینکه خود داستانهایی از کرامات برخی شیوخ متصوفه نقل کرده، آنان را مورد انتقاد بسیار قرار داده، چندانکه در اشعارش آنان را زندیق و غرق در گمراهی خوانده است (نک: *البحر*، ۵/۱؛ ابن‌حجر، ۶۴/۶؛ *نامهٔ دانشوران*، ۲۲۵/۱ ـ ۲۲۶).

ابوحیان قبل از مهاجرت به شرق همانند بسیاری از مردم اندلس مذهب ظاهری داشت و نسبت به آن سخت تعصب می‌ورزید، اما پس از ورود به مصر مانند بسیاری از دانشمندان دیگر مغربی چون ابن مالک (ه م) تحت تأثیر محیط مدارس مصر تغییر مذهب داد و با آنکه خود تأکید بسیار کرده بود که همیشه بر آیین ظاهری خواهد ماند، به مذهب شافعی گرایید و قصیده‌ای نیز در مدح شافعی سرود (صفدی، *اعیان*، ۱۷۹/۱۱؛ سبکی، ۳۶/۶؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات الشافعیة*، ۹۱/۳ ـ ۹۲). نسبت به حضرت علی (ع) ارادت خاصی داشت و دشمنانش را لعن می‌کرد و در آثار خود گاه به اقوال آن حضرت استناد می‌جست (ابوحیان، تقریب، ۳۹؛ ابن حجر، ۶۲/۶؛ مقری، ۲۹۵/۳، ۳۳۸). با اینهمه، نباید دراین جنبه از عقاید او مبالغه کرد. ارادت وی به علی (ع) نیز ممکن است از این جهت بوده باشد که آن حضرت را بنیان‌گذار علم نحو می‌دانسته است (ابوحیان، همانجا).

ابوحیان از میان علمای معاصر، ابن‌تیمیه (ه م) را که بین سالهای ۷۰۹ تا ۷۱۳ ق در اسکندریه و قاهره اقامت داشت، بسیار می‌ستود و حتی قصیده‌ای در مدح وی سرود. اما پس از آنکه ابن‌تیمیه در کتاب *العرش* بر سیبویه خردهٔ بسیار گرفت، ابوحیان از او روی برتافت و به صف مخالفان او پیوست (ابن حجر، ۶۴/۶؛ مقری، ۲۹۵/۳).

ابوحیان شعر نیز می‌سرود و ابیاتی از اشعار او در آثار صفدی (همان، ۱۶۸/۱۱ ـ ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۰ ـ ۱۸۳)، ابن شاکر (۷۲/۴ ـ ۷۴) و ابن خطیب (۴۷/۳ ـ ۵۹) آمده است. برخی از این سروده‌ها در مدح نحو و نحویان بزرگ از جمله سیبویه و شیوخ خود و نیز حاکمان وقت است. وی به اشعار عاشقانه و حماسی سخت تمایل داشت (صفدی، همان، ۱۶۸/۱۱؛ ابن حجر، ۶۲/۶؛ مقری، ۲۹۶/۳) و موشحاتی نیز سروده است که برخی از آنها را صفدی (همان، ۱۸۳/۱۱ ـ ۱۸۴، ۱۸۶ ـ ۱۸۷) و مقری (۳۰۹/۳ ـ ۳۱۰، ۳۱۲ ـ ۳۱۳) نقل کرده‌اند (قس: حدیثی، ۸۰ ـ ۸۳).

ابوحیان نسبت به مردم بسیار بدگمان بود و نیز طبعی سخت بخیل داشت و شگفت آنکه به بخل خود افتخار می‌کرد و در هر مجلسی آن را می‌ستود و ارباب کرم و بخشش را نکوهش می‌کرد. زر و سیم را چندان دوست می‌داشت که آن را درمان هر درد می‌شمرد و خود در شعری «امیدوار بودن به درهمی را که در دام کیسهٔ او گرفتار آمده، همانند امید فرزند داشتن از عقیم» دانسته است (صفدی، همان، ۱۶۷/۱۱ ـ ۱۶۸)، از همین رو برخلاف دیگر علما هیچ‌گاه مال خود را صرف خرید کتاب نکرد وهمیشه از کتابهایی که به عاریت می‌گرفت، استفاده می‌کرد (مقری، ۲۹۶/۳ ـ ۲۹۷).

از روابط وی با حکومتهای وقت جز این نمی‌دانیم که با امیر سیف‌الدین ارغون روابط دوستانهٔ نزدیکی داشته و نزد وی از احترام خاصی برخوردار بوده است (صفدی، نکت، همانجا).

ابوحیان دختری به نام «نُضار» داشت که از محدثان عصر خود به شمار می‌رفت. او را سخت گرامی می‌داشت و بسیار می‌ستود. نضار در ۷۳۰ ق درگذشت و ابوحیان از مرگ او سخت متأثر شد، چندانکه تا یک سال در کنار قبر او در برقوقیهٔ قاهره منزل گزید و در این مدت با دیگران کمتر معاشرت می‌کرد. سپس کتابی به نام وی نوشت و آن را *النضار فی المَسَلاة عن نضار* نامید (مقری، ۳۱۴/۳).

ابوحیان که در اواخر عمر نابینا شده بود، در قاهره درگذشت و در مقبرهٔ صوفیه مدفون گردید (ابن وردی، ۴۸۲؛ صفدی، همان، ۲۸۴؛ حسینی دمشقی، ۲۶). صفدی (*اعیان*، ۱۶۳/۱۱ـ۱۶۴) او را رثا گفته است.

آراء نحوی: ابوحیان تا حد تقدیس، *الکتاب* سیبویه را حرمت می‌نهاد و هیچ کتابی را جز آن لایق تدریس نمی‌دانست. این کتاب در تکوین اندیشه‌ها و آراء نحوی وی تأثیر بسزایی داشت. گرچه در زمان او اختلافات بین مکتبهای نحوی فروکش کرده بود و نحویان تعصب خاصی نسبت به مکتبهای نحوی و بزرگان نحو نداشتند، او نسبت به سیبویه پیشوای مکتب بصره سخت تعصب می‌ورزید، تا آنجا که به هیچ یک از علمای عصر خود اجازه نمی‌داد از سیبویه و کتابش انتقاد کنند و همانگونه که اشاره رفت، روابطش را با ابن تیمیه بدان سبب که گفته بود سیبویه پیامبر نحو نیست که عاری از خطا باشد، قطع کرد و او را سخت به باد انتقاد گرفت (سیوطی، بغیة، ۲۸۲/۱). همین تعصب بیش از حد ابوحیان نسبت به نحویان کهن و خاصه سیبویه که ناشی از گرایشهای ظاهری وی بود، باعث شد که او تنها به تقلید از گذشتگان اکتفا کند و همانند ابن مضاء (ه‌م) در مسائل نحوی نیز ظاهری مسلک باقی بماند (ابن وردی، همانجا؛ ضیف، ۳۲۱)، از همین رو در آراء نحوی او به ندرت ابتکار و نوآوری به چشم می‌خورد.

دلبستگی ابوحیان به سیبویه سبب شده که وی در همهٔ مسائل نحوی آراء او را بر دیگر بزرگان نحو حتی خلیل بن احمد، ثعلب، مازنی، مبرد و جَرمی ترجیح دهد. برخی از این مسائل اینهاست:

۱. نحویانی همچون خلیل، مازنی وابن مالک، ضمایر منفصل مفعولی را دو لفظ جداگانه به شمار می‌آورند و مثلاً «ایّاه» رانیز مانند «ایّا الشوائب» ترکیبی اضافی می‌دانند، اما ابوحیان به تبعیت از سیبویه آن را لفظی واحد به شمار می‌آورد و بر آن است که اگر «ایّا» را مضاف بشماریم در هنگام اضافه باید اعراب آن ظاهر گردد، چه اسامی مبنی مانند «ایّ» در هنگام اضافه معرب می‌شوند.

۲. تقدم خبر اِنّ و یا معمول خبر آن مانند جملهٔ «أمّا زیداً فانّی ضاربٌ» که سیبویه جایز نمی‌شمارد، اما مبرد، ابن درستویه، فرّاء و ابن مالک آن را صحیح می‌دانند. ابوحیان آن را مخالف سماع و قیاس می‌شمارد و می‌گوید مبرد نیز بعدها نظر سیبویه را پذیرفته است.

۳. دربارهٔ اسمهای ششگانه، اصلِ «اعراب به حروف» را نمی‌پذیرد و شکل اعرابی آنها را زاییده کنش‌ـواکنشهای صوتی می‌داند. مثلاً در نظر او و سیبویه، ابوک (مرفوع)، در اصل أبَوُکَ بوده، آنگاه «ب» به تبعیت از واو، مضموم شده و در عوض ضمهٔ واو نیز که بر آن ثقیل است، حذف شده؛ در أباک، اصل، أبَوَکَ بوده که واو آن به الف قلب شده؛ همچنین ابیک، در اصل أبَوِکَ بوده، سپس «ب» به تبعیت از واو مکسور شده: أبِوِکَ، آنگاه کسرهٔ واو، به علت ثقل حذف گردیده: أبِوْکَ و سرانجام واو به یاء تغییر یافته: أبیکَ (قس: سالم، ۳۰۶ـ۳۲۳، که دربارهٔ آراء او مفصل بحث کرده است)، در موارد نادری نیز آراء وی مخالف آراء بصریان و موافق نحویان کوفه است. از جمله نحویان بصره عطف بر ضمیر مجرور را بدون تکرار حرف جر جایز نمی‌دانند، مانند: «فَقالَ لَها وَ لِلْاَرْضِ» و «وَعَلَیْها وَعَلَی الْفُلْکِ»، در حالی که ابوحیان به دلیل استعمال فراوان آن در شعر و نثر عرب (قیاس) آن را جایز می‌شمارد (سیوطی، *الاقتراح*، ۱۰۰؛ سالم، ۳۱۴ـ۳۱۵؛ برای اطلاع از دیگر آراء وی، نک: حدیثی، ۴۵۳ به بعد).

ابوحیان و ابن‌مالک: ابوحیان در آثار خود علاوه بر ابن‌زبیر و ابن‌طباع، ابن‌مالک، نحوی بزرگ هموطن و معاصرش را نیز سخت مورد انتقاد قرار داده است (مقری، ۴۳۴/۲). برخی مایهٔ اصلی اختلافات بین او و ابن‌مالک را غرور علمی وی و حسادتش نسبت به ابن مالک دانسته‌اند و بر آنند که به همین سبب ابوحیان هیچ گاه در مجالس درس وی شرکت نجست (سالم، ۱۶۵ـ۱۶۷)، اما با اندکی تأمل در زندگی آن دو نادرستی این گفته روشن می‌گردد. ابوحیان و ابن مالک گرچه هموطن و معاصر یکدیگر بوده‌اند، هیچ گاه در طول عمر خود یکدیگر را ندیده‌اند، زیرا می‌دانیم که ابن مالک در ۶۳۲ ق یعنی ۲۲ سال قبل از ولادت ابوحیان از اندلس به مصر مهاجرت کرد و ابوحیان در ۶۷۹ ق یعنی ۶ سال پس از مرگ ابن مالک (د ۶۷۳ ق) وارد قاهره شده است. علاوه بر این ابوحیان در هنگام مرگ ابن مالک ۱۹ سال بیشتر نداشته (برخلاف گفتهٔ مقری که دوران هم روزگاری آن دو را ۳۰ سال می‌داند) و در آن زمان شهرتی به دست نیاورده بوده تا بخواهد خود را همسنگ ابن مالک بداند و با او از در رقابت در آید و یا نسبت به او حسادت ورزد. بنابراین مخالفتهای ابوحیان و انتقاداتش از ابن مالک همه پس از مرگ ابن مالک بوده است (به خصوص که مخالفتها و انتقادات ابوحیان نسبت به آثار و آراء ابن مالک همه یک سویه است و در هیچ یک از منابع پاسخ یا انتقادی متقابل از ابن مالک به چشم نمی‌خورد).

وی در بسیاری از موارد، استدلالهای ابن مالک را سست و بی‌اساس خوانده (مقری، ۴۳۲/۲)، اما در مواردی نیز منصفانه او را ثقه و فاضل شمرده و حتی از او به لفظ «صاحبنا» یاد کرده است (ابوحیان، *تذکرة*، ۳۴۵؛ مقری، همانجا). به علاوه از برخی آثار او از جمله *التسهیل*، سخت ستایش کرده و آن را در ردیف *الکتاب* سیبویه دانسته است (مقری، ۴۳۳/۲، ۲۹۴/۳). در بسیاری از موارد نیز دیگران را به فراگیری آثار ابن مالک تشویق و ترغیب کرده (ابن عماد، ۱۴۶/۶) و خود به شرح برخی‌ازآثاراو پرداخته است.

ابوحیان و ابن‌هشام: ابن هشام مدتی در قاهره شاگرد ابوحیان بود و دیوان زهیربن ابی‌سلمی را نزد وی خواند (سیوطی، بغیة، ۶۸/۲)، اما پس از مدتی از او روی برتافت و با او بنای مخالفت گذاشت. با وجود نظرات مختلف دربارهٔ انگیزهٔ این اختلافات (نک: ه‌د، ابن‌هشام)، آغاز این دشمنی را احتمالاً باید از زمانی دانست که ابوحیان به نقد آراء نحوی ابن مالک پرداخت. ابن‌هشام که سخت شیفتهٔ ابن مالک بود، نتوانست انتقادات شدید ابوحیان را تحمل کند، از این رو حتی حق استادی وی را نادیده گرفت و به دشمنی با او برخاست (قس: سالم، ۳۲۴).

آثـار: در روزگار ابوحیان شرح‌نویسی، اختصار و به نظم در آوردن آثار دیگران شیوهٔ رایج نحویان بود. ابوحیان نیز از این قاعده

مستثنی نیست و چنانکه خواهیم دید بیشتر آثارش از این قبیل است.

الف ـ چاپی:

۱. *الادراک للسان الاتراک*، از کهن‌ترین دستورهای زبان ترکی است. این اثر نخست در ۱۳۰۹ ق/۱۸۹۲م و سپس به کوشش جعفر اوغلی احمد در ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۲م، در استانبول به چاپ رسیده است.

۲. *ارتشاف الضَرَب من لسان العرب*. این اثر خلاصه‌ای است از کتاب *التذییل والتکمیل فی شرح التسهیل* مؤلف که به کوشش مصطفی احمد نحاس در قاهره (۱۴۰۴ـ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۴ـ۱۹۸۹م) به چاپ رسیده است.

۳. *الارتضاء فی الفرق بین الضاد والظاء*. این اثر به کوشش محمدحسن آل یاسین همراه کتاب *الفرق بین الضاد والظاء* تألیف محمدبن نشوان حمیری در بغداد (۱۳۸۰ ق/ ۱۶۹۱م) به چاپ رسیده است.

۴. *البحر المحیط*. این کتاب از تفاسیر مهم *قرآن* کریم به شمار می‌رود و مؤلف آن را در ۷۱۰ ق در روزگار حکومت الناصر، هنگامی که در قبهٔ منصوریه به تدریس تفسیر مشغول بود، نوشته است. وی در تفسیر آیات نخست معانی مختلف هر واژه را با ذکر شواهد مختلف ذکر کرده است، سپس با توجه به آراء نحویان کهن و به ویژه سیبویه احکام نحوی هر آیه را به تفصیل بیان داشته است. از همین رو در این کتاب روح نحو بیشتر از روح تفسیر حاکم است. پس از آن، مؤلف به شأن نزول هر آیه و مناسبت و ارتباط آن با آیات قبل و بعد و نیز قرائتهای مختلف پرداخته است. وی در این تفسیر، چنانکه خود می‌گوید، به ظاهر آیات توجه داشته و هر گونه تأویل را به گونه‌ای که در تفاسیر صوفیان و باطنیان آمده، مردود شمرده است (نک‍: ۳/۱ـ۵). این اثر در قاهره (۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م) و بیروت (۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م) به چاپ رسیده است. در حاشیهٔ چاپ اخیر، کتاب *النهر المادّ* مؤلف و *الدر اللقیط* ابن مکتوم آمده است (برای اطلاع بیشتر از *البحر المحیط*، نک‍: حدیثی، ۱۸۹ به بعد).

۵. *تذکرة النحاة*، اثری است در مباحث صرفی و نحوی که مطالب آن با بحث دربارهٔ حروف «ربّ، منذ، مذ و لو» شروع شده و بخشهای پایانی آن به مسائل لغوی و نقل قطعاتی از کتابهای نحوی همچون *الانصاف* ابن انباری، *التبیین فی مذاهب النحویین* ابوالبقا و *المحلی فی النحو* تألیف ابوغانم مظفر بن احمدبن حمدان، اختصاص یافته است (نک‍: ص ۶۷۹، ۷۰۴، ۷۱۳، ۷۲۴ـ۷۳۷). ابوحیان در این کتاب ترتیب و نظم خاصی را رعایت نکرده و به هر مسأله‌ای که پرداخته، علاوه بر ذکر مفصل آراء مختلف نحویان، انبوهی از اشعار کهن عرب و آیات *قرآن* را به عنوان شاهد مثال آورده و سپس به تفصیل راجع به جوانب لغوی آن شواهد بحث کرده است. از این رو این کتاب از لحاظ لغوی نیز حائز اهمیت است. این اثر به کوشش عفیف عبدالرحمن در بیروت (۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۴م) به چاپ رسیده است.

۶. *تحفة (اتحاف) الاریب بمافی القرآن من الغریب*. مؤلف در آغاز این کتاب واژگان *قرآن* را به دو دسته تقسیم کرده است: واژه‌های ساده و مفهوم همگان و واژه‌هایی که معنای آنها جز بر اهل فن روشن نیست. وی در این اثر به واژه‌ها و اصطلاحات نوع دوم پرداخته و پس از مرتب ساختن آنها به ترتیب حروف معجم، هر کلمه را به اختصار شرح و معنا کرده است. مؤلف در ترتیب واژگان حرف اول و سوم از حروف اصلی را معیار قرار داده است، مثلاً در حرف (ب) ترتیب واژه‌ها را اینگونه آورده است: بَرَأَ، بَوَّأَ، بَدَأَ و سپس بَهَتَ، بَغَتَ که از جهاتی شبیه روش جوهری در *الصحاح* است (نک‍: *تحفة*، جم؛ سالم، ۳۰۲). در مقایسه‌ای گذرا بین این اثر و کتاب *تفسیر غریب القرآن* تألیف ابن قتیبه، به خوبی در می‌یابیم که کتاب ابن قتیبه یکی از مآخذ عمدهٔ ابوحیان در تألیف این اثر بوده است و حتی در مواردی عین عبارات ابن قتیبه را آورده است (به عنوان مثال، قس: ابن قتیبه، ۴۲، ۵۰، ۶۴ و ابوحیان، همان، ۱۹۱؛ ۱۷۸، ۳۱۷، ذیل الصیّب، السلوی و وسط). تفاوت این دو اثر در این است که ابوحیان کتاب خود را بر اساس حروف معجم مرتب ساخته و ابن قتیبه بر اساس ترتیب سور *قرآن*. دیگر اینکه اثر ابن قتیبه برخلاف کتاب ابوحیان، با تفصیل و نقل شواهد و آراء مختلف همراه است. *تحفة الاریب* بارها به چاپ رسیده است: به کوشش محمد سعید بن مصطفی وردی در حماه (۱۳۴۵ ق/ ۱۹۳۶م)، به‌کوشش احمد مطلوب‌و خدیجةالحدیثی‌در بغداد (۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م)، به کوشش سمیرطه مجذوب در دمشق و بیروت (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م) و همچنین به کوشش داوود سلوم و نوری حمودی قیسی با عنوان *ترتیب تحفة الاریب* در بیروت (۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹م). این کتاب توسط قاسم حنفی با نام *مختصر التحفة وغریب القرآن*، تهذیب و مختصر شده است.

۷. *التذییل والتکمیل فی شرح التسهیل*، شرح و نقدی است مفصل بر *التسهیل* ابن‌مالک، قسمتی از این کتاب در ۱۳۲۸ ق در مصر به چاپ رسیده است.

۸. *تقریب المقرب*، خلاصه‌ای است از کتاب *المقرب* ابن عصفور (ه‍ م) که مؤلف در آن شواهد و مثالهای *المقرب* را به کلی حذف کرده و مباحث آن را به اختصار آورده است تا به گفتهٔ خود او (*تقریب*، ۳۹) حفظ آن برای متعلمین و دانش‌پژوهان آسان‌تر گردد. اما این اختصار و خلاصه‌گویی ابهاماتی پیش آورده و فهم آن را بر خوانندگان دشوار ساخته است. از این رو مؤلف به ناچار بر آن شرحی به نام *التدریب فی تمثیل التقریب* نوشته و در آن شواهد و مثالهای *المقرب* را با توضیح کامل آورده است (نک‍: آثار خطی). مؤلف در این کتاب برخی مباحث و فصول را به ترتیبی متفاوت با ترتیب *المقرب* آورده و برخی را پس و پیش و برخی دیگر را به‌کلی حذف کرده است (نک‍: همان، ۳۱ـ۴۰؛ عبدالرحمن، ۲۶ـ۲۷). این کتاب به کوشش عفیف عبدالرحمن در بیروت (۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م) به چاپ رسیده است.

۹. *دیوان*، که به کوشش احمد مطلوب و خدیجه حدیثی در بغداد (۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م) به چاپ رسیده است.

۱۰. *منهج السالک فی الکلام علی الفیة ابن مالک*، شرحی است بر *الفیهٔ* ابن مالک که به کوشش سیدنی گلیزر در نیوهیون (۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۷ م) به چاپ رسیده است.

۱۱. *النکت الحسان فی شرح غایة الاحسان*، شرحی است بر کتاب *غایة الاحسان فی علم اللسان* مؤلف (نک: آثار خطی) و در واقع مقدمه‌ای است در مباحث صرفی و نحوی برای نوآموزان. مؤلف در این کتاب نکات مبهم *غایة الاحسان* را با ذکر شواهد شعری و نیز مثالهایی از قرآن شرح کرده است، به علاوه دربارهٔ هر مسأله آراء بسیاری از نحویان بزرگ و مکتبهای مختلف بصره، کوفه، بغداد، مصر و به ویژه اندلس را آورده است و در میان معاصران بیشتر به گفته‌های استادانش ازجمله ابن نحاس و ابن زبیر استناد کرده است (نک: ص ۳۷، ۴۷، ۶۶؛ قس: فتلی، ۲۵). این کتاب که علاوه بر مباحث نحوی حاوی برخی نکات لغوی است، به کوشش عبدالحسین فتلی در بیروت (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م) به چاپ رسیده است.

۱۲. *النهر الماد*، مختصری است از تفسیر *البحر المحیط* اثر خود مؤلف که یک‌بار در حاشیهٔ *البحر المحیط* به چاپ رسیده و بار دیگر به کوشش بوران ضناوی و هدیان ضناوی به طور مستقل در بیروت (۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م) منتشر شده است.

۱۳. *هدایة النحو*، کتاب کوچکی است در نحو که مؤلف در آن برخی قواعد نحوی را به روش *الکافیهٔ* ابن حاجب، اما به‌اختصار، در یک مقدمه و ۳ فصل و یک خاتمه آورده است. این اثر در کانپور هند (۱۲۸۰ ق/ ۱۸۶۳م) به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی:

۱. *اعراب القرآن*. دو بخش از این اثر در کتابخانهٔ رباط الفتح مراکش موجود است (علوش، ۳۶/۱ ـ ۳۷). بخش نخست شامل اعراب سورهٔ حمد تا انتهای سورهٔ نساء و بخش دوم شامل سورهٔ مائده تا پایان سورهٔ اعراف است. همچنین بخشهای اول و سوم این کتاب در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است (ESC², III/3-4).

۲. *التدریب فی تمثیل التقریب*، شرحی است بر کتاب *تقریب المقرب* خود مؤلف که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بشیر آقا ایوب استانبول نگهداری می‌شود (GAL, S, II/136).

۳. *تلویح التوضیح فی النحو*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ الخلیل فلسطین یافت می‌شود (همانجا).

۴. *خلاصة التبیان فی المعانی والبیان*، اثری است منظوم در علم معانی و بیان. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ جلال‌الدین البری مکه موجود است (حسینی، *دلیل*، ۲۰۵/۱).

۵. *عقد اللآلی فی القراءات السبع العوالی*، منظومه‌ای است در ۱۰۴۴ بیت که مؤلف به تقلید از حرز الامانی شاطبی سروده است. ابن حجر (۶۱/۶ـ۶۲) این اثر را از *حرزالامانی* برتر دانسته است. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب قاهره، کتابخانهٔ بانکیپور و کتابخانهٔ جلال‌الدین البری مکه نگهداری می‌شود (حسینی، همانجا؛ ندوی، GAL, S; XVIII/86-88، همانجا).

۶. *غایة الاحسان فی علم اللسان (البیان)*، اثری است در نحو که خود مؤلف آن را با نام *النکت الحسان* شرح کرده است. نسخه‌ای از این اثر همراه شرح آن در دارالکتب قاهره موجود است (همانجا) و نسخهٔ دیگری از آن در نجف (حسینی، *فهرست*، ۶۸) و همچنین خلاصهٔ آن همراه *النکت الحسان* در برلین موجود است (*آلوارت*، VI/126-127).

۷. *لغات القرآن*. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (نک: سید، *فهرس*، ۴۲/۱).

۸. *اللمحة البدریة فی علم العربیة*. دو نسخه از آن در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود که یکی از آنها همراه شرحی است که ابن هشام بر آن نوشته است (GAL, S، همانجا). نسخهٔ دیگری از آن با شرح شمس‌الدین محمد برماوی در موزهٔ بریتانیا موجود است (*کاتالوگوس*[1]، II/238).

۹. *المبدع الملخص من الممتع فی التصریف*، خلاصه‌ای است از کتاب *الممتع فی التصریف* ابن عصفور.

۱۰. *الموفور من شرح ابن عصفور*، خلاصه‌ای است از کتاب *الشرح الکبیر* ابن عصفور، نسخه‌ای از این اثر و نیز از اثر شم ۹ ضمن مجموعه‌ای به خط مؤلف در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود (عبدالرحمن، ۲۳ـ۲۴؛ سید، *خطی*، ۳/۳ـ۴، ۱۴۴).

۱۱. *نکت الامالی علی عقد اللآلی*، این کتاب شرح *عقد اللآلی* مؤلف است. نسخه‌ای از آن در بانکیپور موجود است (ندوی، XVIII/88-89).

۱۲. دو قصیده از وی در مدح زمخشری در برلین (*آلوارت*، VII/70) و واتیکان (GAL, S، همانجا) موجود است.

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *الابیات الوافیة فی علم القافیة*، ۲. *الاثیر فی قراءة ابن کثیر*، ۳. *الاسفار الملخص من کتاب الصفار* که خلاصه‌ای از شرح صفار بر *الکتاب* سیبویه بوده است، ۴. *الاعلام بارکان الاسلام*، ۵. *الافعال فی لسان الترک*، ۶. *الانوار الاجلی فی اختصار المحلی*، ۷. *التنخیل الملخص من شرح التسهیل*، ۸. *التجرید لکتاب سیبویه*، ۹. *تحفة النَّدْس فی نحاة الاندلس*، ۱۰. *تقریب النائی فی قراءة الکسائی*، ۱۱. *الحلل الحالیة فی اسانید القرآن العالیة*، ۱۲. *الرمزة فی قراءة حمزة*، ۱۳. *الروض الباسم فی قراءة عاصم*، ۱۴. *زهو الملک فی نحو الترک*، ۱۵. *الشذا فی مسألة کذا*، ۱۶. *الشذرة*، ۱۷. *غایة المطلوب فی قراءة یعقوب*، ۱۸. *الفصل فی احکام الفصل*، ۱۹. *فهرست مسموعاتی*، ۲۰. *قطر الحبی فی جواب اسئلة الذهبی*، ۲۱. *مجانی الهصر فی آداب و تواریخ لاهل العصر*، ۲۲. *المخبور فی لسان الیخمور*، ۲۳. *المزن الهامر فی قراءة ابن عامر*، ۲۴. *مسلک الرشد فی تجرید مسائل نهایة ابن*

1. *Catalogus* ...

رشد، ۲۵. *مشیخة ابن ابی منصور*، ۲۶. *المورد الغمر فی قراءة ابن عمرو*، ۲۷. *منطق الخرس فی لسان الفرس*، ۲۸. *الناقع فی قراءة نافع*، ۲۹. *نفحة المسک فی سیرة الترک*، ۳۰. *نوافث السحر فی دمائث الشعر*، ۳۱. *نورالغبش فی لسان الحبش*، ۳۲. *نهایة الاغراب فی علمی التصریف والاعراب*، ۳۳. *النیر الجلی فی قراءة زیدبن علی*، ۳۴. *الوهاج فی اختصار المنهاج* (صفدی، *اعیان العصر*، ۱۷۹/۱۱ ـ ۱۸۰).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ همو، *طبقات النحاة والنحویین*، به کوشش محسن فیاض، نجف، ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، به کوشش احمد صقر، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *تحفة الاریب*، به کوشش سمیرطه مجذوب، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ همو، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *تقریب المقرب*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ همو، *النکت الحسان فی شرح غایة الاحسان*، به کوشش عبدالحسین فتلی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ اشتر، صالح، «ابن هشام انحی من سیبویه»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م، شم ۴۰؛ حدیثی، خدیجه، *ابوحیان النحوی*، بغداد، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ حسینی، احمد، *دلیل المخطوطات*، قم، ۱۳۹۷ م؛ همو، *فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحیدریة*، نجف، ۱۳۹۱ ق؛ حسینی دمشقی، محمدبن علی، *ذیل تذکرة الحفاظ للذهبی*، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، ۱۳۴۷ ق؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ سالم مکرم، عبدالعادل، *المدرسة النحویة فی مصر والشام فی القرنین السابع والثامن من الهجرة*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ سیوطی، عبدالرحمن، *الاقتراح*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *اعیان العصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *الغیث المسجم*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، *نکت الهمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ عبدالرحمن، عفیف، مقدمهٔ *تقریب المقرب* (نک: هم ابوحیان غرناطی)؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرست المخطوطات العربیة برباط الفتح*، مراکش، ۱۹۵۴ م؛ عنان، محمد عبدالله، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ فتلی، عبدالحسین، مقدمهٔ *النکت الحسان* (نک: هم ابوحیان غرناطی)؛ فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، *البلغة فی تاریخ ائمةاللغة*، به کوشش محمد المصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مجذوب، سمیرطه، مقدمهٔ *تحفة الاریب* (نک: هم ابوحیان غرناطی)؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، ۱۳۷۹ق؛ نیز:

Ahlwardt; ESC[2]; *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium*..., London, 1852; GAL, S; Nadwi, M., *catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts*, Calcutta, 1930.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اَبوحَیّهٔ نُمَیْری، هَیْثَم بن ربیع بن زُراره (د ح ۱۸۳ ق/ ۷۹۹ م)، شاعر عرب. اطلاعاتی که دربارهٔ او به دست رسیده، به چند روایت نکته‌آمیز که احتمالاً برخی از آنها ساختگی است و نیز چند اشارهٔ کوتاه منحصر است. شعر او نیز چیز عمده‌ای به دست نمی‌دهد. اکثر این روایات و اشعار را ابن قتیبه (*الشعر*، ۶۵۸/۲ ـ ۶۵۹) وابوالفرج اصفهانی (۳۰۷/۱۶ ـ ۳۱۰) نقل کرده‌اند.

وی از اعراب بادیه بود و احتمالاً پس از مرگ همسرش که دختر عموی او نیز بود، از میان قبیلهٔ خویش به بصره رفت. مرگ این همسر که ابوحیّه بسیار به او عشق می‌ورزید، بر وی سخت گران آمد (تویسلی، ۱۳۲)، چندانکه به گفتهٔ ابن معتز (*طبقات*، ۱۴۶) نزدیک بود از اندوه مرگ وی بمیرد. از آن پس، این حادثه همواره الهام‌بخش زیباترین اشعار او شد.

احتمالاً وی از آن جهت به بصره رفت که مدح امیران گوید و به ثروت و مکنت رسد، چه، گفته‌اند که وی همهٔ خلیفگان روزگار خود از اموی و عباسی را ستایش کرده است و به همین سبب از او با تعبیر «من مخضرمی الدولتین» یاد کرده‌اند (ابوالفرج، ۳۰۷/۱۶؛ ابن شاکر، ۲۴۲/۴) و گویا این وصف موجب شده است که برخی (نک: ذهبی، ۱۷۲/۳) به اشتباه تصور کنند که وی در دو عصر جاهلی و اسلامی زیسته و پیامبر (ص) را نیز درک کرده است (نیز نک: ابن حجر، ۴۸/۴ ـ ۴۹، که به این اشتباه پی برده است).

ابوحیّه به رغم همهٔ تلاشهایی که برای راه یافتن به بارگاه بزرگان کرد و به رغم قصیده‌ای که در تعریض به خاندان امام حسن (ع) و تأیید خلافت عباسی برای منصور سرود (ابوالفرج، ۳۰۹/۱۶؛ ابن شاکر، ۲۴۳/۴)، در این باب چندان توفیق نیافت.

وی در میان شاعران برجستهٔ دورهٔ اموی که شعر آنان، تحت تأثیر عوامل گوناگون، دستخوش تحولات و دگرگونیهای بسیار شده بود (ضیف، جم؛ گودفروا، ۴۴ ـ ۴۶)، شاعری متوسط به شمار می‌آید. با این حال استشهاد ادیبان و منتقدان شعر به اشعار وی شگفت‌آور است، به گونه‌ای که تقریباً کمتر مأخذی را می‌توان یافت که در آن به شعر وی اشاره‌ای نشده باشد. این مآخذ از *الکتاب* سیبویه ونیز *الجمل* خلیل گرفته تا منابع و مآخذ سده‌های اخیر در موضوعات گوناگون چون صرف و نحو (سیبویه، ۱۷۸/۱ ـ ۱۷۹، ۴۱۲، ۱۵۶/۳؛ خلیل بن احمد، ۷۸؛ مبرد، *المقتضب*، ۱۷۴/۴، ۳۷۶ ـ ۳۷۷؛ بغدادی، ۱۵۵/۳، ۲۸۳/۴)، معنی مفردات لغت (ابن انباری، ۱۰۲، ۱۰۴، ۲۷۸؛ ابوزید، ۲۳۸؛ ابن درید، ۱۲۲/۱؛ همدانی، ۱۳۲ ـ ۱۳۳؛ ابن قتیبه، *ادب*، ۲۴ ـ ۲۵) و نیز صنایع ادبی (جاحظ، *الحیوان*، ۲۳۹/۳ ـ ۲۴۰، ۳۳۷/۴؛ ابن منقذ، ۸۵، ۸۶، ۲۸۵؛ ابن معتز، *کتاب البدیع*، ۷۶؛ مبرد، *الکامل*، ۱۰۳۹/۲؛ علی خان مدنی، ۴۵/۳ ـ ۴۶) به شعر او استشهاد کرده‌اند.

شاید دلیل عمدهٔ این توجه، اصالت زبان شعری او بوده است. ابوحیّه اگرچه در بصره می‌زیست و با گروه شاعران شهرنشینی که اندک اندک از شعر جاهلی فاصله می‌گرفتند (گودفروا، همانجا)، همنشینی و رقابت داشت (مرزبانی، ۳۲۶؛ ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۵۹/۲؛

ابن سلام، ۷۳/۱) و حتی راوی فرزدق به شمار می‌آمد و نسبت به او تعصب می‌ورزید (ابن قتیبه، همان، ۳۹۴/۱، ۶۵۸؛ ابن معتز، *طبقات*، ۱۴۳؛ ابن رشیق، ۱۹۸/۱)، باز خود چندان تحت تأثیر دگرگونیهای شعر این دوره قرار نگرفت. از این رو ویژگیهای شعر شاعران هم‌روزگار او در شعر وی کمتر به چشم می‌خورد. گریستن بر اطلال ودمن به شیوهٔ شاعران جاهلی (نک: تویلی، ۱۳۴) و وصف ناقه ورفتار آن (جاحظ، همان، ۲۷۷/۱، ۱۰۰/۶) و نیز فخرفروشیهای قبیله‌ای (همان، ۱۲۳/۵ ـ ۱۲۴) از مضمونهای شعر اوست. لغزشهای نحوی (لحن) که در شعر دیگر شاعران هم‌روزگار وی دیده می‌شود، به‌استثنای یک مورد (نک: مرزبانی، ۲۰۶) ظاهراً در اشعار او وجود ندارد. شاید به همین سبب، مبرد (نک: همانجا) او را در شمار نوخاستگان شعر عرب نام نبرده است. تأثیر نابغه و برخی دیگر از شاعران جاهلی در شعر او به خوبی آشکار است و برخی از منتقدان ذوق او را، در اخذ معانی لطیف از آنان، ستوده‌اند (حاتمی، ۱۵۳ ـ ۱۵۴).

از سوی دیگر نمی‌توان ابوحیه را یکسره در شمار شاعران کهن به‌شمار آورد، چه وی در غزل به شیوهٔ عمربن ابی ربیعه بسیار نزدیک شده است (تویلی، ۱۳۳). شاید بتوان او را یکی از نخستین پیروان عمر برشمرد. در همین گونه غزلیات اوست که گاه معانی و تعبیراتی بسیار زیبا و لطیف دیده می‌شود که با خوی بیابانی وی چندان سازگار نیست (ابن معتز، همان، ۱۴۴ ـ ۱۴۶؛ جاحظ، *البیان*، ۱۹۴/۳؛ ابوعبید، ۲۶۵/۱؛ ابوزید، ۲۳۹؛ مبرد، همان، ۴۳/۱ ـ ۴۴، ۹۹ ـ ۱۰۰، ۱۰۳۹/۲؛ بصری، ۸۵/۲، ۸۶، ۱۲۰، ۱۶۱ ـ ۱۶۲). شعر ابوحیّه را می‌توان حلقهٔ پیوند میان شعر کهن عرب و شعر نوین دورهٔ اموی به‌شمار آورد. بیشتر اشعار او در بحرهای ثقیل سروده شده (نک: تویلی، ۱۳۶ ـ ۱۳۷) که با مقتضیات شعر کهن سازگار است، اما ابوالفرج اصفهانی (۳۰۶/۱۶ ـ ۳۱۰) ضمن شرح نسبتاً مفصلی که دربارهٔ او نوشته، قطعه‌ای از اشعار او را که مغنیان خوانده‌اند، آورده است.

بسیاری از منتقدان عرب، شعر او را ستوده‌اند و حتی برخی وی را شاعرترین مردم دانسته‌اند (جاحظ، همان، ۱۸۱/۲؛ ابن عبدربه، ۱۶۴/۶؛ مبرد، همان، ۴۳/۱ ـ ۴۴، ۹۹ ـ ۱۰۰). به گفتهٔ ابن معتز هیچ خردمند و صاحب ذوقی نبوده است که به شعر ابوحیه تمثل نجسته باشد (همان، ۱۴۶). ابن رشیق نیز او را یکی از بهترین شاعران دانسته است (همانجا). با این حال به نظر می‌رسد که شهرت ابوحیه بیشتر مرهون ناهنجاریهای شخصیت او بوده است تا ارزش ادبی اشعارش: گویند وی به بیماری صرع مبتلا بوده (ابوالفرج، ۳۰۷/۱۶) و نوعی بلاهت و حمق در رفتارش به چشم می‌خورده (ابن قتیبه، همان، ۴۶۷/۲؛ مبرد، همان، ۲۰۱/۱؛ ابوالفرج، ۲/۲) و این بلاهت در طول زندگانی او و تا مدتها پس از آن زبانزد مردم بوده است. برخی نیز او را در شمار دیوانگان، مالیخولیاییان و جن‌زدگان برشمرده‌اند (جاحظ، همان، ۱۷۷/۲ ـ ۱۸۱؛ ابن عبدربه، ۱۶۴/۶ ـ ۱۶۵). وی مدعی ارتباط با جن، رام کردن جانوران و پرندگان و نیز امور شگفت‌آور دیگری بوده است (جاحظ، همان، ۱۸۱/۲؛ ابوالفرج، ۳۰۹/۶). در دروغ‌پردازی و ساختن داستانهای شگفت‌آور نیز مشهور بوده است، چنانکه او را دروغ‌پردازترین مردم دانسته‌اند (ابن معتز، همان، ۱۴۳؛ ابوالفرج، همانجا؛ ابن قتیبه، همان، ۶۵۸/۲، عیون، ۳۷/۲)، اما بیشتر از همهٔ اینها، شهرت وی به ترس و جبن زیاده از حد، مایهٔ سرگرمی بوده است و احتمالاً کنیهٔ او (ابوحیّه) که حکایت از شجاعت و دلیری دارد، لقبی بوده که یاران شوخ طبع به او داده بوده‌اند. در بزدلی او، چند حکایت شیرین در کتابهای ادب شهرت یافته است: از همه معروف‌تر، داستان ترس او از سگی در شب تاریک است (ابن معتز، همان، ۱۴۳ ـ ۱۴۴؛ ابن قتیبه، *الشعر*، ۶۵۸/۲، ۶۵۹، عیون، ۱۶۸/۱). با اینهمه در برخی از سروده‌هایش ادعای شجاعت و دلاوری کرده است (جاحظ، *الحیوان*، ۴۱۷/۴؛ مبرد، همان، ۶۷۰/۲). این ادعاهای بزرگ از جانب آن مرد گول (نک: تویلی، ۱۳۵، که او را دون کیشوت عرب نامیده)، قرنها مایهٔ سرگرمی ادیبان و شاعران عرب بوده است که گاه بر پایهٔ آنها اشعاری لطیف و استدلالهایی طنزآمیز بر ضد حریف ساخته‌اند (نک: ابن شاکر، همانجا؛ صفدی، ۲۲۹؛ علی‌خان مدنی، ۱۹/۲).

ابوحیه *دیوان* شعری شامل ۵۰ برگ داشته‌است که‌ابوسعید سکری آن را گردآوری کرده بود (ابن ندیم، ۱۷۸، ۱۸۵). این *دیوان* اکنون در دست نیست، اما تویلی محقق معاصر، اشعار پراکندهٔ وی را از منابع و مآخذ گوناگون گردآوری و نخستین بار همراه با مقدمه‌ای عالمانه در مجلهٔ *المورد* (۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م) به چاپ رسانیده است.

دربارهٔ تاریخ مرگ ابوحیه در مآخذ گوناگون اختلاف بسیار است. در *طبقات* ابن معتز (ص ۱۴۶)، سال ۲۱۰ ق ذکر شده، اما همانگونه که مصحح کتاب اشاره می‌کند، این عبارت بعدها به کتاب افزوده شده ومعتبر نیست. بغدادی در گذشت او را بین سالهای ۱۸۳ ـ ۱۸۹ ق دانسته است (۱۵۴/۳، ۲۸۳/۴) و بنا به گزارش ابوعبید (۹۸/۱)، تا پایان خلافت منصور (د ۱۵۸ ق) زنده بوده است، اما ابن حجهٔ حموی (ص ۳۴۸) دو بیت از اشعار او را که در مدح هارون‌الرشید (حک ۱۷۰ ـ ۱۹۳ ق) سروده شده، آورده است. حال اگر به روایت ابن معتز و ابن قتیبه (نک: آغاز مقاله) مبنی بر اینکه وی راوی فرزدق (د ۱۱۰ ق) بوده، اعتماد کنیم، دیگر دشوار می‌توان مرگ او را در بین سالهای ۱۸۳ ـ ۱۸۹ ق دانست.

مآخذ: ابن انباری، محمد بن قاسم، *کتاب الاضداد*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، کلکته، ۱۸۵۳ م؛ ابن حجهٔ حموی، ابوبکر بن علی، *ثمرات الاوراق*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م؛ ابن سلام، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ همو، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو،

سیون‌الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ همو، *کتاب البدیع*، به کوشش کراچکوفسکی، لندن، ۱۹۳۵م؛ ابن منقذ، اسامة بن مرشد، *البدیع فی البدیع*، به کوشش عبدالله علی مهنّا، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوزید، سعید بن اوس، *النوادر فی اللغة*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ ابوعبید بکری، *سمط اللآلی*، به‌کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، مصر، وزارة الثقافة؛ بصری، صدرالدین علی بن ابی الفرج، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بیروت، ۱۲۹۹ ق؛ تویلی، رحیم صخی، «شعر ابی‌حیّة النمیری»، *المورد*، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵ م، ج ۴(۱)؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان والتبیین*، به‌کوشش حسن السندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ حاتمی، محمد بن حسن، *الرسالة الموضحة*، به‌کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ خلیل بن احمد، *کتاب الجمل فی‌النحو*، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تجرید اسماءالصحابة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۵ ق؛ سیبویه، عمرو بن عثمان، *الکتاب*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نصرة الثائر علی المثل السائر*، به کوشش محمد علی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ ضیف،شوقی، *التصور و التجدید فی الشعر الاموی*، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ علی‌خان مدنی، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛گودفروا دومونبین، مقدمه و تعلیقات بر *مقدمهٔ الشعر و الشعراء* ابن قتیبه، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، *المقتضب*، به کوشش محمد عبدالخالق عضیمة، بیروت، عالم الکتاب؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همدانی، عبدالرحمن بن عیسی، *الالفاظ الکتابیة*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م.

سید محمد سبدی

اَبوخالِدِکابُلی، وَردان، ملقب به کَنْکَر، از رجال شیعی سدهٔ اول ق و از اصحاب امام سجاد (ع). کنکر عنوانی بود که مادرش وی را بدین نام می‌خواند و در روزگار خود میان عامهٔ مردم بدان شهرت نداشت (نک: طبرسی، ۲۵۴؛ راوندی، ۲۶۲/۱؛ قس: رازی، ۶۷۷/۲)، اما به واسطهٔ خطابی که از سوی امام سجاد (ع) به او با عنوان کنکر در روایات برجای مانده (کشی، ۱۲۱؛ نیز نک: *دلائل الامامة*، ۹۰ ـ ۹۱)، به این لقب شهرت یافته بود. ابن طاووس به او کنیهٔ ابویحیی داده (نک: صاحب معالم، ۲۹۴) که مآخذ دیگر آن را تأیید نمی‌کند.

از مجموع روایات چنین برمی‌آید که موطن نخستین ابوخالد، کابل بوده است. با اینکه تصریحی به سال ورود او به حجاز نشده است، ظاهر روایات، حکایت از آن دارد که وی در طول حضور خود در حجاز، آنگاه که در صحبت امام سجاد (ع) (امامت: ۶۱ ـ ۹۵ ق) بوده، دست کم یک بار با مساعدت امام، به کابل سفر کرده است (نک: کشی، ۱۲۱ ـ ۱۲۳؛ راوندی، ۲۶۲/۱ ـ ۲۶۴؛ ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۱۴۵/۴). در آغاز اقامت در مدینه، وی محمد بن حنفیه را امام می‌دانست (طبرسی، همانجا؛ ابن حجر، ۴۳۶/۱) و زمانی دراز او را مانند امامی واجب الطاعه خدمت می‌کرد (نک: کشی، همانجا؛ *دلائل الامامة*، همانجا؛ راوندی، ۲۶۱/۱).

آورده‌اند که ابوخالد در مدت ملازمت با محمد بن حنفیه از اشارات وی دربارهٔ مقام والای امام سجاد (ع) و احترام فوق‌العاده‌ای که محمد برای آن امام قائل بود (نک: کشی، ۱۲۱؛ ابن شهر آشوب، همان، ۱۴۷/۴) و نیز با راهنمایی و اصرار یحیی بن امّ طویل، به دیدار امام نائل شد و چون امام او را با نام دوران کودکیش «کنکر» خطاب کرد، بر امامت آن حضرت یقین آورد (*دلائل الامامة*، همانجا؛ حسین بن عبدالوهاب، ۷۲ ـ ۷۳؛ راوندی، همانجا). آنگاه به ملازمت ایشان درآمد و چنان پایگاهی یافت که وی را «باب» (*تاریخ اهل بیت*، ۱۴۸) و یکی از ثقات (کلینی، ۴۷۲/۱) و حواریون (کشی، ۹ ـ ۱۰) امام دانسته‌اند. برقی (ص ۸)، مفید (*الاختصاص*، ۸) و طوسی (ص ۱۰۰) او را در زمرهٔ اصحاب آن حضرت آورده‌اند. فضل بن شاذان نیز، ابوخالد را یکی از ۵ تنی می‌شمارد که در اوایل امامت حضرت سجاد (ع) از شیعیان ایشان به شمار می‌آمدند (کشی، ۱۱۵).

از جمله روایات مربوط به تغییر عقیدهٔ ابوخالد، دربارهٔ امامت حکایت مربوط به شهادت و حکمیت حجرالاسود است که در روایتهای گوناگون به نحوی با ابوخالد ارتباط یافته و سرانجام منجر به تغییر رأی وی درباب امام برحق می‌گردد (طبرسی، همانجا؛ راوندی، ۲۵۸/۱؛ مجلسی، ۲۹/۴۶ ـ ۳۰). سید حمیری (د ۱۷۳ ق) که گفته شده با شنیدن همین روایت از آیین کیسانیه دست شسته، این واقعه را به نظم آورده است (ص ۴۴۲؛ نیز نک: طبرسی، ابن حجر، همانجاها).

دربارهٔ تلاش وی در جُستْ و جوی امام برحق، روایت دیگری دلالت برآن دارد که او زمانی نیز به نزد حسن مثنّی رفته و از وی میراث امامت را سراغ گرفته است و چون از او ناامید شده، به آستان امام سجاد (ع) شتافته است (ابن حمزه، ۳۶۳؛ رازی، ۶۷۸/۲ ـ ۶۷۹).

با بالا گرفتن سختگیری حکّام اموی بر شیعیان که در طی آن کسانی چون یحیی‌بن‌ام‌طویل کشته شدند، ابوخالد به مکه گریخت ومدتی در آنجا پنهان گشت (نک: کشی، ۱۲۴). اگر چه تاریخ درگذشت او مشخص نیست، اما می‌دانیم که وی دورهٔ امام باقر (ع) (امامت: ۹۵ ـ ۱۱۴ ق) را نیز دریافته و به جرگهٔ اصحاب آن حضرت درآمده است (نک: برقی، ۹؛ طوسی، ۱۳۹).

افزون بر این دو امام، ابوخالد از کسانی چون اصبغ بن نباته ویحیی‌بن‌ام‌طویل روایت کرده است (نک: راوندی، ۲۴۵/۱، ۸۴۰/۲). از جمله کسانی که از وی روایت نموده‌اند، جمیل بن صالح، هشام بن سالم، سُدَیر صیرفی، ضریس بن عبدالملک و مثنی حنّاط را می‌توان نام برد (نک: کلینی، ۲۸۰/۶؛ کشی، ۱۲۰،۶؛ مفید، *الامالی*، ۳؛ راوندی، ۸۴۰/۲).

با همهٔ آنچه دربارهٔ ابوخالد گفته شد، ناشئ اکبر (د ۲۹۳ ق) به جماعتی از «فاطمیه» به عنوان «اصحاب ابوخالد کابلی» اشاره دارد که امام سجاد (ع) را در زمان شهادت پدرشان در سن بلوغ نمی‌دانستند (ص ۲۵ ـ ۲۶).

در منابع به سبب اشتراک کنیه بین ابوخالد کابلی و ابوخالد قمّاط مسمّی به یزید، از اصحاب امام صادق (ع)، گاه میان این دو خلط شده است، چنانکه شیخ طوسی یک بار در میان اصحاب حضرت سجاد

(ع) از ابوخالد به صورت «کنکر ابوخالد کابلی» نام برده و افزوده که نام او وردان بوده است (ص ۱۰۰). همو بار دیگر در میان اصحاب امام باقر (ع) از شخصی با نام «وردان ابوخالد کابلی اصغر» یاد کرده و گفته است که وی از امام صادق (ع) نیز روایت نموده و یادآور شده که کنکر نام «ابوخالد کابلی کبیر» بوده است (ص ۱۳۹). همو در شمار اصحاب امام صادق (ع) از کنکر نامی به صورت «ابوخالد قماط کوفی» (ص ۲۷۷) و بار دیگر در میان اصحاب همان امام از «وردان ابوخالد کابلی اصغر» نام برده است (ص ۳۲۸). به هر روی ابوخالد قماط جز ابوخالد کنکر بود و هموست که از امام صادق (ع) روایت می‌کند (نک: خویی، ۱۴۰/۲۱) و احتمالاً شیخ طوسی که میان این ابوخالد و ابوخالد کابلی خلط کرده، یکی را اصغر و دیگری را کبیر خوانده است. شایان ذکر است که ابن شهر آشوب نیز از «ابوخالد قماط کابلی» یاد می‌کند و او را از غالیان می‌شمارد (*معالم*، ۱۳۹).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدر آباددکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق؛ ابن حمزهٔ طوسی، عبدالله، *الثاقب فی المناقب*، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۱۱ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ برقی، احمد بن محمد، «الرجال»، همراه *الرجال* ابن داوود حلّی، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *تاریخ اهل بیت (ع)*، به کوشش محمد رضا حسینی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ حسین بن عبدالوهاب، *عیون المعجزات*، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ رازی، محمد بن حسین، *نزهة الکرام*، به کوشش محمد شیروانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ راوندی، سعید بن هبة‌الله، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ سید حمیری، اسماعیل بن محمد، *دیوان*، به کوشش‌هادی شکر، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ صاحب معالم، حسن بن زین‌الدین، *التحریر الطاووسی* (تحریری از *حل الاشکال* احمد بن طاووس)، به کوشش محمد حسن ترحینی، قم، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۵۷ ش؛ همو، *الامالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ ناشئ اکبر، عبدالله بن محمد، *مسائل الامامة*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱ م.

مریم صادقی

آبو خالِد واسِطی، عمرو بن خالد قرشی (د پس از ۱۴۵ ق/ ۷۶۲ م)، از اصحابِ خاص زیدبن علی و گردآورندهٔ کهن‌ترین مجامیع فقهی و حدیثی در مذهب زیدی. خاندان او از نخستین ساکنان شهر واسط ــ که تاریخ بنای آن از ۸۳ ق فراتر نمی‌رود ــ بودند. او خود در کوفه سکنیٰ گزید و در نزدیکی مسجد سماک منزل داشت (نک: کشی، ۲۳۲). نسبت قریشی او از آنجاست که با تیرهٔ بنی‌هاشم از قریش رابطهٔ ولاء داشته است (بخاری، *التاریخ*، ۳(۲)/۳۲۸؛ ابن ابی الرجال، ۳/ گ ۹۷ الف). در سند روایتی منفرد به او نسبت «همذانی» نیز داده شده است (ابن عدی، ۱۷۷۶/۵) که خطا به‌نظر می‌رسد.

ولادت ابوخالد را می‌توان در ربع پایانی سدهٔ نخست هجری برآورد کرد. بر پایهٔ یک سند روایی، او از حسن بصری (د ۱۱۰ ق/ ۷۲۸م) حدیث شنیده بود (نک: کوفی، ۳۳۰/۱). وی همچنین مدت زمانی پیش از وفات امام باقر (ع) در ۱۱۴ ق، به طور پیوسته یا گسسته در مدینه ملازمت آن امام را داشته و از ایشان دانش آموخته است. رجال‌شناسان امامی او را در زمرهٔ اصحاب امام باقر (ع) به شمار آورده‌اند (برقی، ۱۱؛ طوسی، *رجال*، ۱۲۸، ۱۳۱) و احادیث بسیاری به روایت ابوخالد از آن امام در کتب امامیه، زیدیه و اهل سنت دیده می‌شود (مثلاً نک: همو، *تهذیب*، ۱۶۱/۴؛ درست واسطی، ۱۶۵؛ احمد ابن عیسیٰ، ۱۶۸/۱ جم؛ ابوطالب هارونی، ۲۷۵؛ بحشل، ۲۱۶). همچنین به تصریح یحیی بن مساور از شاگردان ابوخالد، او پیش از آمدن زید بن علی به کوفه، مدت ۵ سال (ح ۱۱۵ ـ ۱۲۰ ق/ ۷۳۳ ـ ۷۳۸م) همه ساله پس از گزاردن حج، چند ماهی در مدینه مجاورت می‌گزید و از صحبت زید بهره‌مند می‌شد. او پس از آمدن زید به کوفه نیز تا هنگام شهادت وی، ازیاران‌خاص‌او بود (نک: *مسند*، ۳۸۱ ـ ۳۸۲). در اثناء مسند زید (ص ۱۸۶، ۲۱۹) تعبیراتی از ابوخالد وجود دارد که نشان می‌دهد وی مدت زیادی صحبت زید را درک کرده و بخشی از استنادات او از زید در سالهای پایانی زندگانی وی در کوفه بوده است (همان، ۱۰۳، ۴۲۷). طولانی بودن مدت همراهی او با زید در منابع دیگر زیدی نیز تأیید شده است (مثلاً نک: *اجازات*، گ ۹۶ الف، به نقل از قاسم بن عبدالعزیز بغدادی).

در جریان قیام زیدبن‌علی در ۱۲۲ ق/ ۷۴۰م که زید به همراه بسیاری از یاران خود به شهادت رسید، ابوخالد جان به سلامت برد و از آن پس به عنوان تنها میراث بر تعلیمات زید شناخته شد (نک: *مسند*، ۳۸۰؛ ابن ابی الرجال، ۳/گ ۹۶ ب). به روایتی، در همین اوان امام صادق (ع) ابوخالد را به عنوان نمایندهٔ خود برای رسانیدن کمک مالی به بازماندگان اصحاب زید برگزید (مفید، ۲۶۹)، ولی در دیگر گزارشها، به جای ابوخالد از عبدالرحمن بن سیابه نام برده شده است (نک: کشی، ۳۳۸؛ ابن بابویه، *امالی*، ۲۷۶). در این دوره، ابوخالد به‌سان یکی از رهبران زیدیه (نک: ناشئ اکبر، ۴۲؛ کشی، ۲۳۱) می‌توانست نقش بسزایی در شکل‌گیری فرهنگی زیدیان در عراق ایفا نماید، نقشی که از پس قرنها، آشکارا در اسانید زیدی دیده می‌شود. وکیع بن جراح (ز ۱۲۷ ق) می‌گوید: ابوخالد چندی در همسایگی ما در کوفه‌می‌زیست‌وسپس به‌سبب نامناسب‌بودن اوضاع‌آنجا به‌واسط کوچ کرد (ابن عدی، ۱۷۷۴/۵؛ نیز نک: ابن حبان، ۷۶/۲). در صورت اعتماد بر این گزارش می‌توان تخمین زد که ابوخالد در دههٔ چهارم سدهٔ ۲ ق، کوفه را به قصد واسط ترک گفته باشد.

دست‌یافتن عباسیان به‌خلافت، هواداران‌اهل‌بیت (ع) را خوشایند نبود و ابوخالد در دیداری که چندی پیش از ۱۴۵ ق/ ۷۶۲م با محمد بن عبدالله نفس زکیه ــ احتمالاً در مدینه ــ داشته، از فشار روزافزون بر همکیشان خود شکایت کرده است (نک: ابوطالب هارونی، ۱۲۶). در این دیدار، نفس زکیه، ابوخالد را به مهاجرت از عراق به محیطی

آزادتر فراخوانده است (همانجا) و شاید برای اجابت دعوت او بود که ابوخالد راهی حجاز شد؛ چه در جریان قیام نفس زکیه در مدینه (۱۴۵ ق)، از ابوخالد واسطی در زمرهٔ همراهان وی یاد شده است. حضور او در این قیام که یکی از بازماندگان قیام زید و از یاران نزدیک او بود، از نظر معنوی می‌توانست بسیار حائز اهمیت باشد (نک: ابوالفرج، ۱۹۷). در منابع به کشته شدن یا زنده ماندن ابوخالد در جریان این قیام اشاره‌ای نشده، ولی گویا وی پس از آن مدت درازی نزیسته است. اینکه بخاری در یکی از آثار خود نام ابوخالد را در ردیف درگذشتگانِ ۱۱۰ ـ ۱۲۰ ق آورده است (ابن حجر، ۲۷/۸)، پایه‌ای ندارد.

در میان شیوخ ابوخالد، بجز شخصیتهای یاد شده، می‌توان از محمد بن عمر بن علی بن ابی‌طالب، حبیب‌بن ابی ثابت، ابوهاشم رمانی و عاصم بن ابی النجود نام برد، حتی در پاره‌ای اسانید روایت او، مشایخ متأخرتر کوفه چون فطر بن خلیفه و سفیان ثوری نیز دیده می‌شوند (نک: مزی، ۱۰۸/۱۴؛ برای تکمیل فهرست او، نک: کوفی، همانجا؛ ابن بابویه، *ثواب*، ۶۸؛ المنصور بالله، ۳۱۳/۵). در میان کسانی که از او بهره گرفته و حدیث شنیده‌اند، به ویژه باید از ابراهیم ابن زبرقان، نصر بن مزاحم، حسین بن علوان و یحیی بن هاشم سمسار یاد کرد که در انتقال آثار وی به آیندگان نقش اساسی ایفا کرده‌اند (نک: نصر بن مزاحم، ۱۳۴؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله). علاوه بر آنان، در اسانید روایات نام کسانی چون یحیی بن مساور حنّاط، حصین بن مخارق، درست بن ابی منصور، محمد بن سنان، اسرائیل بن یونس، حسن بن ذکوان، ابوحفص ابّار، عطاء بن سائب و سعید بن زید (برادر حمّاد، نک: هـ د، ابن درهم) به عنوان راوی ابوخالد دیده می‌شود (برای فهرستی از راویان، نک: مزی، ۱۰۸/۱۴ ـ ۱۰۹؛ برای تکمیل، نک: درست واسطی، همانجا؛ فرات کوفی، ۱۵۲؛ کلینی، ۷۵/۲، ۵۲۸/۶؛ ابن بابویه، *امالی*، ۴۳۶ ـ ۴۳۷، «عقاب»، ۲۶۲، *فقیه*، ۲۹۴/۴؛ خزاز، ۲۹۹؛ حاکم نیشابوری، ۴۱؛ ابوطالب هارونی، ۶۵، ۷۰؛ المرشد بالله، ۱۳۷/۱، ۱۰۳/۲).

رجال‌شناسان اهل سنت به طور کلی در برابر ابوخالد موضعی سخت اتخاذ کرده و با الفاظ گوناگون به تضعیف او در حدیث پرداخته‌اند: رجالیان بغداد چون احمد بن حنبل، یحیی بن معین و در پی آنان ابوداوود او را کذّاب خوانده و کسانی چون ابن راهویه و ابوزرعهٔ رازی او را به جعل حدیث متهم ساخته‌اند، ولی گروهی دیگر چون بخاری، مسلم، نسائی، ابوحاتم رازی و ابوعوانه، تنها با الفاظی چون «متهم» و «متروک الحدیث» از او یاد کرده و از نسبت مستقیم کذب یا جعل به وی پرهیز کرده‌اند (نک: یحیی بن معین، ۳۱۵/۳، جم؛ بخاری، *الضعفاء*، ۱۶۸؛ مسلم، ۷/۱؛ نسائی، ۱۷۵؛ عُقیلی، ۲۶۸/۳ ـ ۲۶۹؛ ابن ابی حاتم، ۲۳۰/۳؛ ابن حجر، همانجا). ابن ماجهٔ قزوینی از صاحبان صحاح سته در برخی آثار خود به نقل احادیث ابوخالد واسطی پرداخته است (مزی، ۱۱۰/۱۴) که خود به گونه‌ای از خوش‌بینی او نسبت به ابوخالد حکایت دارد.

در میان امامیه، ابن فضال کوفی او را ثقه شمرده (کشی، ۲۳۲) و احادیث فراوانی از طریق وی در کتب اربعهٔ امامی نقل شده است (نک: سطور بعد)؛ با این حال رجال‌شناسان امامی در دورهٔ میانه صرفاً بر پایهٔ مذهب، او را در شمار «ضعفا» جای داده‌اند (نک: علامهٔ حلی، ۲۴۱؛ ابن داوود، ۴۸۸).

اما زیدیه خود، ابوخالد را موثق‌ترین راوی زید به شمار آورده‌اند و بر پایهٔ اظهار نظری کهن از یحیی بن مساور، زیدیان هرگز در ثقه بودن ابوخالد تردید روا نداشته‌اند و برآنند که‌هرکس وثاقت او را خدشه‌دار سازد (ناصبی) یا «رافضی» است (نک: مسند، ۳۸۱؛ نیز *اجازات*، همانجا؛ عزالدین، ۱۷۷؛ ابن ابی الرجال، ۳/گ ۹۷ الف). سیاغی یادآور شده که امامان زیدیه در طی قرون برحجیت روایت ابوخالد و فضیلت او متفق بوده‌اند و در این باره برخی از سخنان آنان را نقل کرده است (۴۴/۱، ۴۷ ـ ۴۸).

برخلاف غالب زیدیان، به نظر نمی‌رسد زیدیان بتری کوفه در سدهٔ ۲ ق که نزدیکی زیادی با مکتب غیرشیعی اصحاب حدیث داشتند، نسبت به روایات ابوخالد از زید خوش‌بین بوده باشند؛ شاید از همین‌روست که یحیی بن آدم، از پروردگان مکتب حسن بن صالح بن حی، با وجود نقل روایات متعدد از امامان باقر و صادق (ع) و نقل روایتی از طریق حسین پسر زید بن علی در *الخراج* (ص ۳۱، ۷۸، جم)، به فقه زید بن علی که از طریق ابوخالد روایت می‌شد، بی‌اعتنا بود و به رغم زیدی بودن، روایتی از زید در کتاب خود نیاورده است.

دربارهٔ مذهب ابوخالد، در منابع رجالی اهل سنت سکوتی فراگیر دیده می‌شود، ولی در منابع رجالی ـ حدیثی امامیه گاه به طور مجمل از زیدی بودن ابوخالد سخن به میان آمده (نک: درست واسطی، همانجا؛ کشی، ۲۳۱) و گاه با بی‌دقتی از وی به عنوان یک رجل عامّی (اهل سنت) دارای گرایش به اهل بیت (ع) (کشی، ۳۹۰) یا یک زیدی بتری (طوسی، *رجال*، ۱۳۱) یاد شده است.

در منابع فرقه شناختی، نام ابوخالد در عرض کسانی چون فضیل بن زبیر رسّان، ابوالجارود و منصور بن ابی الاسود به عنوان رهبران زیدی قائل به نص و نزدیک به امامیه آمده است (نک: ناشئ اکبر، همانجا؛ نوبختی، ۵۴ـ۵۵، ۵۸؛ اشعری، ۷۱، ۷۴؛ نیز، ابن ندیم، ۲۲۷). در *تبصرة العوام* (ص ۱۸۶) در شرح این مطلب چنین آمده است که در دیدگاه ابوخالد هر که بر علی (ع) تقدم کرد، کافر شد و هر که از فرزندان حسن و حسین (ع) باشد (ظاهراً منحصر به امامان)، علم او حتی در کودکی و بدون آموزش همچون علم پیامبر (ص) است.

بر اساس روایتی در *تفسیر* فرات کوفی (همانجا)، ابوخالد از زید اینگونه روایت کرده که پیامبر (ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) تنها معصومان در میان اهل بیتند و دیگر اهل بیت از عصمت برخوردار نیستند. در جای دیگر به روایت ابوخالد، زیدبن علی رد کنندهٔ سخن علی (ع) را کافر دانسته و ضمن الحاق حکم حسنین (ع) به آن حضرت، وجود امام مفترض الطاعة در ذریهٔ حسنین (ع) را منکر شده

است. روایت مزبور می‌افزاید که هر فاطمی قائم به سیف و دعوت کننده به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و عمل کننده به احکام آنان، امام بر حق است (نک: همو، ۱۸۱ـ۱۸۲).

گفتنی است که در برخی منابع امامی، نظیر *امالی* ابن بابویه (همانجا) و *کفایة الاثر* خزاز (ص ۲۹۹ـ۳۰۰)، روایاتی به نقل ابوخالد از زید در تأیید دیدگاه امامیه در امامت و رد مواضع زیدیه به نظر می‌رسد که باید با تأمل در آنها نگریست.

در تمامی منابع فرقه شناختی متقدم، نام ابوخالد در عرض ابوالجارود قرار گرفته است (قس: مادلونگ، 44)، ولی شهرستانی (۱۴۱/۱، ۱۷۰) نام او را در شمار جارودیان و پیروان ابوالجارود آورده است. هر چند گفتهٔ شهرستانی چندان دقیق نیست، ولی با اندک مسامحه‌ای می‌تواند در گروه‌بندیهای کلی زیدیه جایگاه ابوخالد را روشن‌تر سازد. در مسند زید (ص ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۷۱، ۱۹۴) به مذاهب مختلف غیرشیعه از خوارج، مرجئه، قدریه و نواصب حمله شده است.

در زمینهٔ فقه، باید متذکر شد که ابوخالد در منابع گوناگون زیدی، به عنوان یکی از شاگردان خاص زید شناخته شده که بیشترین آراء فقهی زید از طریق او به آیندگان رسیده است (نک: *اجازات*، همانجا، به نقل از قاسم‌بن‌عبدالعزیز بغدادی؛ عزالدین، همانجا). مسند زید یا *المجموع الفقهی* که روایت ابوخالد از فقه زیدبن علی است، کهن‌ترین و اساسی‌ترین منبع برای دستیابی به فقه زید به شمار می‌رود. این اثر در واقع مجموعه‌ای از اقوال و احادیث زید در ابواب مختلف فقهی است و بسیاری از آن اقوال پاسخ پرسشهایی است که ابوخالد از او کرده است (مثلاً نک: مسند، ۵۶، ۵۸). افزون بر این در این اثر، به سبب مصاحبت درازمدت ابوخالد با زید، گاه به رفتار و کردار زید نیز اشاراتی رفته است (همان، ۱۸۶، ۲۱۹). از این رو باید گفت که نقش ابوخالد در تدوین مسند زید، تنها یک گردآوری از شنیده‌های خود نیست، بلکه وی نقش فعالی در طرح و تدوین مسائل بر عهده داشته است. در یک مقایسه از نظر نوع انتساب مسند به زید، باید آن را از مقولهٔ انتساب *الآثار* ابویوسف به ابوحنیفه و *مسائل* ابوداوود به احمدبن حنبل دانست، نه از مقولهٔ انتساب *موطأ* به مالک بن انس. در حقیقت زید سالها پیش از آنکه تدوین مجموعه‌های فقهی چون *موطأ* مالک و جامع سفیان ثوری معمول گردد، به شهادت رسیده بود.

با توجه به آنچه گفته شد، ابوخالد واسطی را باید گردآورندهٔ مسند زید تلقی کرد، بدون اینکه سخن یاد شده به مفهوم تردید در صحت انتساب مندرجات مسند به زید بوده باشد. شایان ذکر آن است که در روایتی از ابراهیم بن زبرقان، ابوخالد مدعی شده که زید بن علی خود نسخه‌ای را گرد آورده و آن را به ابوخالد و شاگردان دیگری که عمری کوتاه‌تر داشتند، آموخته بود (مسند، ۳۸۰)، ولی چنانکه نشان داده شد، اسلوب تدوین مسند، این حکایت را تأیید نمی‌کند و در صورت صحت روایت مزبور باید تصور کرد که نسخهٔ زید تنها شالودهٔ اصلی مسند ابوخالد را تشکیل می‌داده است (نیز نک: اشتروتمان، 23 به بعد؛ مادلونگ، 55-54؛GAS,I/552-558). به هر روی ابن ندیم (ص ۲۷۵) در شمار نخستین مؤلفان فقه شیعه از ابوخالد نام برده و به کتاب او اشاره کرده است (نیز نک: طوسی، *الفهرست*، ۱۸۹).

ابوخالد هر چند در عقیده با تعالیم امامیه نسبتاً نزدیک بود و مدتی صحبت امام باقر (ع) را درک کرده بود، ولی نظام فقهی ارائه شده در مسند زید یک نظام کاملاً زیدی است که تمایز آن از فقه امامی هم در اصول استنباط چون تجویز قیاس و هم در پاره‌ای فروع بحث‌انگیز چون «تجویز مسح بر خُفّین» به خوبی آشکار است (نک: مسند، ۸۴، ۲۹۳).

ابوخالد رسالات و کتبی در فقه، حدیث و تفسیر روایت کرده که بیشتر تعلیمات و آراء زید را در بر می‌گیرد و شخص ابوخالد در تدوین آنها نقش اساسی ایفا نموده است:

۱. مسند زید، که راوی اصلی آن از ابوخالد، شاگرد خاص وی ابراهیم بن زبرقان است. به گفتهٔ نصربن مزاحم، متن روایت ابراهیم، برخلاف روایت دیگر شاگردان، متن کامل و مدوّن بوده است (نک: مسند، ۳۸۰). همین متن در سدهٔ ۴ ق از سوی عبدالعزیز بن اسحاق بن جعفر بغدادی ابن بقال از نو تنظیم و مرتب شد و همین نسخهٔ مرتب، اساس نسخه‌های بعدی قرار گرفت. مسند زید به روایت ابراهیم بن زبرقان، بار نخست در ۱۹۱۹ م به کوشش گریفینی[1] در ۱۹۶۶م در میلان و به کوشش عبدالواسع بن یحیی واسعی در بیروت و سپس بارها به همراه شروح مختلف به چاپ رسیده است. بخش اصلی چاپ شده را *المجموع الفقهی* تشکیل می‌دهد و در پایان آن مجموعه‌ای از احادیث زید با همان سلسلهٔ اسناد افزوده شده‌است (مسند، ۳۸۲ـ۴۲۹؛ نیز نک: شوکانی، ۸۶).

نصربن مزاحم به تصریح خود (مسند، ۳۸۰) روایتی از مسند زید به طور مستقیم از ابوخالد داشته است که از حیث کمال در حد نسخهٔ ابراهیم بن زبرقان نبوده است. گویا این همان نسخه‌ای است که از طریق علی بن حسن بن فضال و ابن زبیر به دست نجاشی رسیده بوده است (نک: نجاشی، ۲۸۸). برخی احادیث موجود در مسند زید از طریق دیگر شاگردان ابوخالد چون حسین بن علوان (نک: سطور بعد)، اسرائیل و سوید بن عبدالعزیز نیز نقل شده است (نک: عقیلی، ۲۶۹/۳؛ ابن عدی، ۱۷۷۵/۵ـ۱۷۷۶؛ قس: مسند، ۸۳، ۲۷۶). گاه نیز در منابع مختلف روایاتی دیده می‌شود که با تفاوتی قابل ملاحظه با آنچه در مسند زید آمده، نقل شده است (مثلاً نک: ابن عدی، همانجا؛ قس: مسند، ۳۰۲، ۳۳۷، ۳۸۳ـ۳۸۴).

۲. مجموعه‌ای در حدیث به روایت حسین بن علوان از ابوخالد. در این مجموعه روایت ابوخالد به زید منحصر نبوده و مشایخ دیگر به ویژه امام باقر (ع) را نیز شامل می‌گردد. بدون اینکه بدانیم نسخه‌های مختلف این مجموعه تا چه اندازه با یکدیگر تفاوت داشته، می‌دانیم که

---

1. Griffini

نسخه‌هایی متعدد از آن به روایت شاگردان مختلف ابن علوان در سدهٔ ۳ ق/۹م بین زیدیان و امامیان تداول داشته است. مهم‌ترین آنها روایت احمدبن عیسی (۱۴۴/۱، ۱۶۸) است که در سراسر *امالی* وی (*رأب‌الصدع*) پراکنده شده است. با توجه به اهمیت *امالی* احمدبن عیسی در فرهنگ زیدیه، نقش پرارزش روایت ابن علوان در انتقال عقاید و تعلیمات زید و دیگر شیوخ ابوخالد آشکار می‌گردد؛ در میان راویان این نسخه از محمد بن منصور، نام کسانی چون ابن عقده از زیدیان عراق، ابوزید علوی از زیدیان ری و ناصر اطروش از زیدیان طبرستان به نظر می‌آید (نک‍: کراجکی، ۲۰۸؛ ابوطالب هارونی، ۳۸، ۴۱، جم؛ المنصور بالله، ۱۷۷/۱، ۱۸۴، جم). گفتنی است در مقایسه بین روایات احمدبن عیسی از ابوخالد و مسند زید به روایت ابراهیم بن زبرقان، روایات مشترک زیادی دیده می‌شود (نک‍: مادلونگ، همانجا). روایات دیگر که در عرض روایت احمدبن عیسی قرار می‌گیرند و به طور پراکنده در آثار امامیه مورد استفاده قرار گرفته‌اند، عبارتند از:

الف ـ روایت حسین بن سعید اهوازی در کتاب *الزهد* وی (ص ۷، ۹، ۲۰)، در آثار ابن‌بابویه چون *امالی* (ص ۴۱۱)، *ثواب‌الاعمال* (ص ۸۵، ۹۰)، *فضائل الاشهر الثلاثة* (ص ۵۱) و در *تهذیب* طوسی (۱۵/۷).

ب ـ روایت ابوالجوزاء منبّه بن عبدالله تمیمی به واسطهٔ شیوخ امامی قم چون سعدبن عبدالله اشعری، محمدبن حسن صفار و احمدبن محمد برقی در آثار ابن‌بابویه مانند *ثواب‌الاعمال* (ص ۶۸، ۷۶، ۲۳۲)، *الخصال* (۳۷/۱، ۱۳۷، ۳۳۳)، «عقاب الاعمال» (ص ۳۱۹)، *علل الشرائع* (۶۰۲/۲) و *تهذیب* طوسی (۳۲۶/۱، ۳۳۲، جم) و*الاستبصار* همو (۶۵/۱).

ج ـ روایت هیثم بن ابی مسروق که ابن‌بابویه در کتاب *فقیه* از آن بهره گرفته است (نک‍: ابن‌بابویه، «مشیخه»، ۸۳ـ۸۴). به موارد یاد شده می‌توان روایاتی به نقل محمدبن خالد برقی، حسن بن علی بن فضال وجعفربن محمد تمیمی از ابن علوان از ابوخالد را علاوه کرد (نک‍: همو، *امالی*، ۲۴۰، ۳۷۱، *التوحید*، ۱۷۶، *ثواب*، ۶۷ ـ ۶۸؛ طوسی، *تهذیب*، ۲۸۱/۲).

۳. *تفسیر غریب القرآن*، به روایت ابوخالد واسطی از زید بن علی که صبغهٔ ضد قدری دارد. اشتروتمان (ص 43 به بعد) بر آن است که بخش عمده‌ای از نظریات تفسیری منسوب به زید در این اثر می‌تواند صحیح الانتساب باشد و اشاره کرده که بسیاری از این نظریات در تفسیر طبری نیز به زید نسبت داده شده است. از این کتاب نسخه‌هایی چند در کتابخانه‌های صنعا، برلین و ییل یافت می‌گردد (صنعا، ۱۲۱/۱؛ *آلوارت*، شم 10237؛ نموی، شم 653).

۴. *منسک الحج*، به روایت ابوزکریا یحیی بن هاشم سمسار از زید ابن علی که نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های برلین و آمبروزیانا یافت می‌گردد (نک‍: *آلوارت*، شم10360؛ گریفینی، 610). این متن با متن دیگری به روایت عبدالرحمن بن حارث بن عیاش از زید بن علی دربارهٔ مناسک حج که بخشهای آن مورد استفادهٔ محدثانی چون ابوداوود در سنن (۱۹۰/۲، ۱۹۳)، ترمذی در سنن (۲۳۲/۳ ـ ۲۳۳)، ابن ماجه در سنن (۱۰۰۱/۲) و عبدالله بن احمدبن حنبل در زوائد مسند احمد (۷۲/۱، ۷۶) قرار گرفته، قابل مقایسه است (نیز نک‍: GAS, I/559).

۵. *رسالة فی حقوق الله*، به روایت ابوخالد از زید که نسخ خطی آن در کتابخانه‌های واتیکان و وهبی یافت می‌شود (همانجا).

مآخذ: ابن آدم، یحیی، *الخراج*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۴۷ ق/۱۹۲۸م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی‌الرجال، احمدبن صالح، *مطلع‌البدور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰م؛ همو، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی، تهران، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷م؛ همو، *ثواب‌الاعمال*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، «عقاب‌الاعمال»، همراه *ثواب الاعمال* (هم)؛ همو، *علل‌الشرائع*، نجف، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶م؛ همو، *فضائل الاشهر الثلاثة*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، نجف، ۱۳۹۶ ق؛ همو، فقیه من لایحضره *الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ همو، «مشیخة»، همراه ج ۴ *فقیه من لایحضره الفقیه* (هم)؛ ابن حبان، محمد، کتاب *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ ابن ماجه، محمدبن یزید، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویة؛ ابوطالب هارونی، یحیی بن حسین، *تیسیرالمطالب*، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵م؛ *اجازات الائمة الزیدیة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ قاضی محمدعلی اکوع، تعز یمن، شم ۲۳۹؛ احمدبن عیسی، *امالی (رأب الصدع)*، تدوین محمدبن منصور، به کوشش علی بن اسماعیل صنعانی، بیروت، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰م؛ اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ اهوازی، حسین بن سعید، *الزهد*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ ق؛ بحشل، اسلم بن سهل، *تاریخ واسط*، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹م؛ همو، *الضعفاء الصغیر*، به کوشش بوران ضناوی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ برقی، احمدبن محمد، «الرجال»، همراه *الرجال* (نک‍: هم‍، ابن داوود)؛ *تبصرة العوام*، منسوب به مرتضی بن داعی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ترمذی، محمدبن عیسی، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *معرفة علوم الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶م؛ خزّاز قمی، علی بن محمد، *کفایة‌الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ درست واسطی، «کتاب»، ضمن *الاصول الستة عشر*، قم، ۱۴۰۵ ق؛ سیاغی، حسین بن احمد، *الروض النضیر*، طائف، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ شوکانی، محمدبن علی، «اتحاف الاکابر»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمدبن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶م؛ صنعا، خطی؛ طوسی، محمدبن حسن، الاستبصار، نجف، ۱۳۷۵ ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ همو، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ عبدالله بن احمدبن حنبل، زوائد مسند احمدبن حنبل، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ عزالدین، حسن، «مشیخة»، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، *نامهٔ مینوی*، زیر نظر حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ عُقیلی، محمدبن عمرو، *الضعفاءالکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، رجال، نجف، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱م؛ فرات کوفی، تفسیر، نجف،

۱۳۵۴ ق؛ کراجکی، محمدبن علی، *کنزالفوائد*، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ کوفی، محمد بن سلیمان، *مناقب امیرالمؤمنین (ع)*، به کوشش محمدباقر محمودی، قم، ۱۴۱۲ ق؛ المرشد بالله، یحیی بن حسین، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۴م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۸۴۸؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ *مسند زید*، به کوشش عبدالواسع بن یحیی واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مفید، محمدبن محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ ق؛ المنصور بالله، قاسم بن محمد، *الاعتصام*، صنعا، ۱۴۰۸ ق /۱۹۸۷م؛ ناشئ اکبر، عبدالله بن محمد، *مسائل الامامة*، به کوشش یوزف فان‌اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نسائی، احمدبن شعیب، «الضعفاء والمتروکون»، *المجموع فی الضعفاء والمتروکین*، به کوشش عبدالعزیز عزالدین سیروان، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ نصربن مزاحم منقری، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، نجف، ۱۳۵۵ ق /۱۹۳۶م؛ یحیی بن معین، *التاریخ*، به کوشش احمد محمود نورسیف، مکه، ۱۳۹۹ ق /۱۹۷۹م؛ نیز:

Ahlwardt; GAS; Griffini, F., "Lista dei manoscritti arabi...", RSO, 1916-1918, vol. VII; Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin, 1965; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, Yale, 1956; Strothmann, R., "Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Alī", *Der Islam*, 1923, vol. XIII.

احمد باکتچی

اَبوخِراشِ هُذَلی، خُوَیْلدبن مُرّة (د ح ۲۰ ق / ۶۴۱م)، شاعر مُخَضرم (آنکه در دو عصر جاهلی و اسلامی زیسته باشد). وی از قبیلهٔ هُذَیل برخاسته و نیای او قِرد بن‌معاویه از شاعران عصر جاهلی است (ابن‌حزم، ۱۹۸). برخی قرد بن‌معاویه را همان کسی می‌دانند که به سبب شرط معروفی که برای اسلام آوردن خود گذاشت، در امثال عرب شهرت یافت (ابن کلبی، ۵۰۶/۱؛ ابن‌حزم، همانجا؛ زمخشری، ۲۳/۱ ـ ۲۴؛ ابن‌اثیر، ۱۷۹/۵)؛ اما با توجه به اینکه ابوخراش بیشتر عمر خود را در جاهلیت سپری کرده و در کهنسالی اسلام آورده است (صفدی، ۴۳۹/۱۳)، بعید می‌نماید که پدربزرگ وی قردبن معاویه اسلام را درک کرده باشد. ابن‌کثیر (۱۰۵/۷) وی را ابوخراشه نامیده است و ظاهراً همین امر سبب اشتباه برخی از معاصران شده که با تردید وی را همان ابوخراشه خُفاف‌بن نُدبه دانسته‌اند (نک: مدرس، ۸۹/۷ ـ ۹۰).

آگاهی ما از زندگی ابوخراش محدود به روایات اندکی است که بیش از همهٔ منابع در *اغانی* (ابوالفرج، ۲۰۵/۲۱ ـ ۲۲۸) گرد آمده است؛ اما این داستانها، همه از قبیل روایات متشابه، تکراری و تقلیدی فراوانی است که دربارهٔ شاعران «صعلوک» پرداخته شده است.

«صعالیک» ویژگیهای مشترک و معینی دارند: دزدی و راهزنی و حمله به کاروانها و قبیله‌ها، خشونت و سنگدلی با دشمنان، مهربانی و یاری با همکیشان و تنگدستان، بخشندگی گاه به گاه، نیروی بدنی شگفت‌آور، خاصه سرعت اعجاب‌انگیز در دویدن (چنانکه گفته‌اند ابوخراش از اسبان مسابقه پیشی می‌گرفت؛ صعلوکی دیگر تا گرسنه می‌شد، به دنبال آهویی می‌دوید و آن را صید می‌کرد، نک: ابوالفرج، ۲۰۷/۲۱ ـ ۲۰۸؛ خطیب تبریزی، ۳۲۶/۱)، در بیابان زیستن و مطرود قبیله بودن و جز آن. این دزدان عیار عموماً ۳ طبقه بوده‌اند: یک دسته مردانی ناآرام و کج‌رو بودند که قبیله آنان را از خود می‌راند، مانند ابوالطمحان (ه م)؛ دسته‌ای دیگر زادگان کنیزان سیاه‌پوست بودند که پدر به فرزندی نمی‌پذیرفت (مانند شنفری و تأبّط شرّاً)؛ دسته سوم کسانی بودند که از این راه روزگار می‌گذراندند، مانند عروة‌بن‌ورد و ابوخراش (نک: ضیف، ۳۷۵/۱). داستانهای عرب در باب این دزدان شاعر، از غنا و وسعت خیال بی‌بهره و بیشتر اغراق‌آمیز و ساده‌دلانه است. پیوسته چنان است که گویی یا این افسانه‌ها را در توضیح شعری می‌ساخته‌اند و یا اشعاری را برای زینت آن افسانه‌ها می‌پرداخته‌اند. شعر این شاعران، به صورت مکتبی خاص، در بیشتر کتابهای تاریخ ادبیات مورد بررسی قرار گفته است (مثلاً نک: خلیف، جم؛ حسنین، ۹۱ به بعد؛ علی، ۶۰۸/۹ به بعد؛ ضیف، ۳۷۵/۱ به بعد؛ به خصوص بلاشر، 281).

با توجه به آنچه گذشت، طبعاً از زندگی جاهلی ابوخراش، چیزی جز مشتی افسانه به دست نمی‌آید. بر پایهٔ این افسانه‌ها، وی به همراه ۹ برادر دیگر که همه شاعر بوده‌اند، از راه ماجراجویی و راهزنی روزگار می‌گذرانده است (ابوالفرج، ۲۱۵/۲۱؛ بصری، ۲۱۳/۱ ـ ۲۱۴؛ بلاشر، همانجا؛ ضیف، ۳۷۶/۱؛ EI²). برادرانش هریک به گونه‌ای در ماجراجوییها و یورش به قبایل دیگر جان خود را از دست دادند (نک: مبرد، ۷۱۲/۲؛ علی‌بن حمزه، ۱۴۱ ـ ۱۴۲؛ ابوالفرج، ۲۱۵/۲۱ ـ ۲۱۷، ۲۲۵). ابوخراش به خونخواهی آنان برخاست و اشعاری در رثای آنان سرود. مجموع این اشعار به ۴۵ بیت در ۵ قطعه می‌رسد (نک: *دیوان الهذلیین*، ۱۱۶/۲ ـ ۱۲۵، ۱۵۷ ـ ۱۵۹؛ ابوالفرج، ۲۱۶/۲۱ ـ ۲۲۰). اشعاری که مربوط به این دوره از زندگی اوست، علاوه بر رثا، بیشتر در وصف دلاوریها، انتقام‌جوییها و جنگ و گریزهایش با افراد قبایل دیگر است (نک: دنبالهٔ مقاله).

گویند ابوخراش عمری طولانی یافت تا اسلام را درک کرد، اما نمی‌دانیم چه وقت اسلام آورد. از اشعاری که در رثای دُبَیّه، پرده‌دار بت عُزّیٰ سروده، چنین بر می‌آید که وی در هرحال تا حدود سال ۸ ق اسلام نیاورده بوده، چون پس از فتح مکه (۸ ق) بود که خالدبن ولید به فرمان پیامبر (ص) روانهٔ غطفان شد و بت عزی را شکست و دُبَیّه را کشت (*دیوان الهذلیین*، ۱۵۵/۲ ـ ۱۵۶؛ واقدی، ۸۷۳/۳؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ قس: خطیب تبریزی، همانجا، که اسلام آوردن وی را در جنگ حنین دانسته است).

ابوخراش تا روزگار خلیفهٔ دوم،عمر نیز زنده بود. اشعاری که از این بخش از زندگی او برجای مانده، ابیاتی است خطاب به خلیفه که در آن از کهن‌سالی خود نالیده و از او خواسته است تا پسرش خراش را که به همراه سپاهیان اسلام در نواحی دور دست شام می‌جنگیده، نزد وی باز گرداند (*دیوان الهذلیین*، ۱۷۰/۲ ـ ۱۷۱؛ ابوالفرج، ۲۲۶/۲۱ ـ ۲۲۷؛ ابن‌حجر، ۱۴۸/۱ ـ ۱۴۹). اشعاری را نیز که در رثای پسر عمویش زهیربن عَجْوَة سروده (۲۶ بیت در ۲ قطعه) مربوط به همین بخش از زندگی اوست. زهیر در جنگ حنین (۸ ق) به دست جمیل‌بن

مَعْمَر به قتل رسید (*دیوان الهذلیین*، ۱۴۸/۲ ـ ۱۵۰، ۱۶۱ ـ ۱۶۴؛ ابن‌هشام، ۱۱۴/۴ ـ ۱۱۶). ابوخراش در این اشعار (*دیوان الهذلیین*، ۱۵۰/۲، بیت ۱۱) از اینکه اسلام آزادیها و بی‌بند و باریهای گذشته‌اش را محدود کرده، جسورانه زبان به گله گشوده است.

گشاده‌دستی و مهمان‌نوازی شاعر، مورد ستایش بسیار قرار گرفته است، چندانکه به گفته‌ای سرانجام جان خود را بر سر آن باخت. به روایت ابوالفرج (۲۲۷/۲۱ ـ ۲۲۸؛ قس: ابن‌قتیبه، ۵۵۴/۲) شماری از حاجیان یمن بر او وارد شدند و او شبانگاه به قصد آوردن آب برای میهمانان خود خارج شد، امّا هنگام بازگشت ماری او را گزید و کشت. وی در حالی که با مرگ دست به گریبان بود، در ضمن ابیاتی به این امر اشاره کرده است. گویند خلیفه عمر از شنیدن خبر مرگ وی سخت اندوهگین شد و خون بهای وی را از آن حاجیان باز ستاند (*دیوان الهذلیین*، ۱۷۱/۲؛ ابوالفرج، ۲۲۸/۲۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۶۳۹/۴؛ ابن‌کثیر، همانجا).

اشعار ابوخراش، خواه واقعی و خواه جعلی، ترسیمی از زندگی بیابانی است. وی ــ چنانکه شیوهٔ صعلوکان است ــ از همهٔ قید وبندهای قبیله گریخته، زندگی فردی در بیابان را بر زندگی قبیله‌ای ترجیح می‌دهد و در اثر آن خلق و خوی خشن بیابانی می‌یابد و با الهام از مظاهر طبیعت همچون حیوانات وحشی بر فراز تپه‌ها و گذرگاهها و شکاف کوهها به کمین می‌نشیند («مَرْقَبه» که در شعر صعلوکان دارای جایگاه ویـژه‌ای است، همین مفهوم را دارد، نک: خلیف، ۱۸۵ ـ ۱۸۷)، تا در فرصتی مناسب بر کاروان یا افراد قبیله‌ای حمله برد و غنیمتی فراچنگ آرد (*دیوان الهذلیین*، ۱۵۹/۲ ـ ۱۶۰) و آنگاه که توان رویارویی با خصم را ندارد، به یاری پاهای توانمند خود ــ که در همهٔ اشعارش به آنها بالیده ــ از مهلکه می‌گریزد (همان، ۱۴۴/۲، ۱۴۷ ـ ۱۴۸). وی فرار از دشمن را نه تنها ننگ نمی‌شمارد که بدان افتخار نیز می‌کند (همان، ۱۴۵/۲؛ خلیف، ۲۱۲ ـ ۲۱۳). تحمل گرسنگی برای او لذت‌بخش است و حتی به همسرش توصیه می‌کند تا هیچ غذایی برای فردا ذخیره نکند که توشهٔ هر روز را باید همان روز فرا چنگ آورْد وگرنه دهان از غذا خوردن فرو باید بست و جز آب هیچ نخورد (*دیوان الهذلیین*، ۱۲۵/۲ ـ ۱۲۷). او تنها هماورد خود را در دویدن، شترمرغ و آهو و گورخر می‌داند (نک: همان، ۱۳۰/۲ ـ ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۹؛ ابوالفرج، ۲۰۷/۲۱؛ خلیف، ۴۳). به همین جهت است که راویان او را در شمار «عدّائین» (تیز دوندگان) آورده‌اند (نک: ایوبی، ۱۲۹؛ خلیف، ۲۱۳ ـ ۲۱۴).

چنانکه اشاره شد، این صعلوک جنگجوی خشن، طبعاً در عواطف لطیف انسانی و روح جوانمردی نیز کم مانند است. وی با اینکه خود بینوایی ژنده‌پوش است، پیوسته دیگران را بر خود مقدم می‌دارد، چندانکه گرسنه می‌ماند تا شکم دیگری را سیر کند (نک: *دیوان الهذلیین*، ۱۲۷/۲ ـ ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۴؛ علی، ۶۱۳/۲ ـ ۶۱۴)؛ گاه نیز به جانبداری از غلامی که به ناحق خونش را ریخته‌اند، مرثیه می‌سراید و به قاتلانش ناسزا می‌گوید (*دیوان الهذلیین*، ۱۶۴/۲ ـ ۱۶۶).

موضوع بیشتر اشعار ابوخراش، به اقتضای روحیهٔ ماجراجویی، فخر و حماسه و شرح دلاوریها و جنگاوریهای اوست. پس از آن، مرثیه بیشترین حجم اشعارش را تشکیل می‌دهد که مجموع آن به ۹۸ بیت می‌رسد: ۴۱ بیت در رثای برادرانش، ۴ بیت در رثای دبیّه، ۲۶ بیت در رثای زهیربن عجوه و ۲۷ بیت در رثای خالدبن زهیر (همان، ۱۱۶/۲ ـ ۱۲۵، ۱۴۸ ـ ۱۵۰، ۱۵۱ ـ ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷ ـ ۱۵۸، ۱۶۱ ـ ۱۶۴). مراثی او از چنان شهرتی برخوردار بوده که تا مدتها در مجالس ادبی خلفا و بزرگان دربار بر سر زبانها بوده است (نک: ابوالفرج، ۴۰۱/۵ ـ ۴۰۲) و قصیدهٔ وی در رثای برادرش عروه به عنوان یکی از مرثیه‌های معروف عرب شهرت یافته است و ابوتمام آن را در جُنگ خود *حماسه* در آغاز باب «مراثی» نهاده (۳۲۶/۱ ـ ۳۲۷) و مبرد نیز آن را آورده است (۱۳۷۷/۳).

وصف مظاهر طبیعت از جمله صحرای تفتیده، حیوانات وحشی، طلوع و غروب خورشید، روزهای داغ، شبهای تاریک و بارانی و سرما و گرما در اشعار او، البته با همان معانی و ترکیبها و صور خیال جاهلی و واژگان غریب و ناآشنا، جایگاهی خاص دارد (نک: *دیوان الهذلیین*، ۱۱۷/۲، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳؛ خلیف، ۲۸۰). بسیاری از منتقدان و نویسندگان کهن عرب به ابیاتی از اشعار وی عنوان بهترین سروده را داده‌اند (نک: جاحظ، ۱۴۰/۱؛ ابوهلال عسکری، ۱۷۲/۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۶۳۸/۴؛ خالدیین، ۱۷۲/۱ ـ ۱۷۴). از همین رو سروده‌های او مورد استشهاد بسیاری از نویسندگان، لغویان و نحویان چون مبرد (۲۲۰/۱، ۱۴۴۴/۳)، خالدیین (۱۷۲/۱ ـ ۱۷۹)، حصری (۷۵۹/۳)، بصری (۲۱۱/۱ ـ ۲۱۴)، سیوطی (۴۲۱ ـ ۴۲۲)، بغدادی (۲۱۱/۱، ۳۱۶/۲ ـ ۳۱۷) و دیگران قرار گرفته است.

در هیچ‌یک از قطعات منسوب به او، مقدمهٔ تغزلی (نسیب) موجود نیست و نمی‌دانیم آیا این مقدمه‌ها از بین رفته است و یا آن قطعات از آغاز بدون نسیب بوده است. بسیاری از راویان بزرگ نیز از جمله ابوعمروبن علاء، اصمعی و ابوسعید سکری اشعار وی را روایت کرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۲۰۸/۲۱ ـ ۲۰۹، جم).

ابوخراش دیوانی داشته که از دست رفته است (حاجی خلیفه، ۷۷۱/۱) و اینک شماری از اشعار وی (مجموعاً ۲۰۹ بیت در ۲۲ قطعه) از طریق منابعی همچون *دیوان الهذلیین* به دست ما رسیده است که باید به کمک منابع دیگری چون ابوالفرج (۲۱۶/۲۱ ـ ۲۱۷)، تکمیل گردد. نخستین بار یوزف هل اشعار او را ضمن مجموعهٔ *اشعار الهذلیین* در لایپزیگ (۱۹۳۳م) منتشر ساخته است.

مآخذ: ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *اسدالغابة*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، دارالکتب؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌کلبی، هشام‌بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش عبدالستار احمد فراج و عمر خلیفه، کویت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن‌هشام، *السیرة*

النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوتمام، حبیب‌بن اوس، *دیوان الحماسة*، شرح خطیب تبریزی، دمشق، مکتبة النوری؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش عبدالکریم ابراهیم غرباوی و محمود محمد غنیم، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ ابوهلال عسکری، حسن‌بن عبدالله، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، منشورات وزارةالثقافة؛ ایوبی، یاسین، *معجم الشعراء فی لسان العرب*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بصری، علی، *الحماسة البصریة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بیروت، ۱۲۹۹ ق؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسنین، حنفی، *الشعرالجاهلی*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ حصری قیروانی، ابراهیم‌بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش زکی‌مبارک و محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۳م؛ خالدیین، محمدبن هاشم و سعیدبن هاشم، *الاشباه و النظائر*، به کوشش سیدمحمد یوسف، قاهره، ۱۹۵۸م؛ خطیب تبریزی، شرح *دیوان الحماسة* (نک: هم ابوتمام)؛ خلیف، یوسف، *الشعراء الصعالیک فی العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ *دیوان الهذلیین*، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ زمخشری، محمودبن عمر، *المستقصی فی امثال العرب*، بیروت، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ سیوطی، *شرح شواهد المغنی*، به کوشش محمدبن محمود الشنقیطی، دمشق، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ علی‌بن حمزة، «التنبیهات»، همراه *المنقوص والممدود* فرّاء، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; EI[2].

محمدعلی لسانی فشارکی

اَبوالْخَصیب، نام نهری قدیمی و شهری در جنوب بصره در کشور عراق:

۱. نهر: از دیرباز و به‌ویژه پس از برپایی شهر بصره در دورهٔ اسلامی، به منظور آبیاری وآب‌رسانی، نهرهای زیادی از دجله جدا ساخته بودند که بلاذری شرح نسبتاً مفصلی دربارهٔ آنها به دست داده است (۳۶۱/۳ ـ ۳۶۳). نهرهای جانب شرقی دجله اهمیّت چندانی نداشتند، حال آنکه نهرهای جانب غربی، هم از نظر شمار و هم از لحاظ اهمیت در ایجاد شهرها و روستاها نقشی ارزنده داشتند. ابوالفدا شمار نهرهای جانب غربی را بیش از ۱۰۰٬۰۰۰ دانسته است (ص ۵۶). هر چند اشترک (I/42) این شمار را اغراق‌آمیز می‌داند، اما اصطخری که خود از قسمتی از این نهرها دیدن کرده، شمار آنها را ۱۲۰٬۰۰۰ ذکر می‌کند که هر کدام به نام کسی که آن را برپا داشته، خوانده می‌شده است (ص ۸۰). مهم‌ترین این نهرها ۹ نهر بوده است که ابوالخصیب یکی از آنهاست (ابوالفدا، ۵۶ ـ ۵۷؛ اشترک، همانجا؛ سهراب، ۱۳۵ ـ ۱۳۶). نهر ابوالخصیب در حد واسط نهرهای یهودی و امیر و به فاصلهٔ یک فرسنگی از هر کدام قرار داشته (ابوالفدا، ۵۷) و مهم‌ترین نهر از نهرهای نُه‌گانهٔ مهم به‌شمار می‌آمده است (لسترنج، 48؛ EI[2]). ایجاد این نهر به یکی از غلامان آزاد شده و حاجب منصور خلیفهٔ عباسی، یعنی ابوالخصیب مرزوق منسوب است (بلاذری، ۳۶۲/۲؛ یاقوت، ۸۳۱/۴؛ مسعودی، ۳۴۲) و ظاهراً در سدهٔ ۲ ق /۸ م احداث شده است (لسترنج، همانجا؛ EI[2]).

از آغاز سدهٔ ۸ ق /۱۴م بسیاری از این نهرها و نواحی دوسوی آنها رو به خرابی نهاد (ابوالفدا، همانجا) و در همین زمان بخشی از نهر ابوالخصیب نیز خراب شد و تنها قسمتی از آن باقی ماند (همانجا). در دوره‌های بعدی این نهر رو به ویرانی کامل نهاد، تا جایی که امروزه ــ بنا بر قول اشترک ــ تنها بستر آن برجای مانده است (EI[2]).

۲. شهر: در دورهٔ اسلامی در کنار نهرهای دجله، شهرها و آبادیهایی برپا شده بود (نک: ابوالفدا، ۵۶؛ اصطخری، ۸۰ ـ ۸۱) که شهر ابوالخصیب نیز در کنارهٔ نهر ابوالخصیب به عنوان یکی از اینگونه شهرها به‌شمار می‌آید. این شهر ظاهراً در زمان جنبش زنگیان، توسط آنان ساخته شده بود و المختاره نامیده می‌شد (لسترنج، همانجا؛ EI[2]). در آن زمان این شهر یکی از قلاع مهم زنگیان به‌شمار می‌آمد (لاریمر، II/1032) که به سبب استحکام دیوارهای آن توانست مدتی در برابر لشکریان خلیفه الموفق پایداری کند (لسترنج، همانجا). اکنون ابوالخصیب در ۲۰ کیلومتری جنوب بصره واقع است (حسینی، ۱۸۶) و از شهرهای مهم ناحیهٔ بصره به‌شمار می‌رود (مقدسی، ۱۱۴؛ حسینی، ۹۲). به گفتهٔ لاریمر، این شهر در دو مایلی بالا دست «خور»ی واقع است که ملتقای آن با رودخانه (اروندرود) در یک مایلی پایین دست «لبانی» قرار دارد و قسمت خشکی را به خور ابومغیره متصل می‌سازد (1032 – II/1031). در واقع، ابوالخصیب در بخش جنوبی شط‌العرب، میان بصره و خرمشهر و نزدیک‌تر به خرمشهر قرار دارد (همو، II/1031).

ابوالخصیب از دیرباز به دو محلهٔ اصلی تقسیم می‌شده است که هر کدام در یک سوی خور واقع بوده‌اند: محلهٔ شرقی را باب سلطان و محلهٔ غربی را باب سلیمان می‌نامیده‌اند (همو، II/1032). هر کدام از این دو محله دارای بازار مستقلی بوده که در آغاز سدهٔ ۲۰م کالاهای اروپایی نیز در آنجا عرضه می‌شده است (همانجا). به هنگام نبردهای خلیفه الموفق و زنگیان در ۲۶۷ ق نیز از بازارهای شهر و قسمتهای دوگانهٔ شرقی و غربی آن یاد شده است (ابن اثیر، ۳۸۳/۷ ـ ۳۹۳).

جمعیت ابوالخصیب در آغاز سدهٔ ۲۰م حدود ۱۲٬۰۰۰ نفر برآورد شده است که از طوایف مختلف از جمله بنی‌مالک تشکیل می‌شده است (لاریمر، همانجا). در همین دوره این شهر دارای ۴۰۰٬۰۰۰ نخل، ۱٬۰۰۰ رأس گاو، ۳٬۰۰۰ رأس گوسفند و بز، ۸۰۰ رأس اسب و الاغ و ۵۰ شتر بوده است (همانجا). از روزگاران گذشته خرما یکی از اقلام مهمّ تولیدی و صادراتی ابوالخصیب به‌شمار می‌رفته است (حسینی، ۱۸۶؛ لاریمر، همانجا).

ابوالخصیب از لحاظ اداری مرکز شهرستانی به همین نام است که بجز این شهر، نواحی و شهرهای سیبه و فاو را نیز دربر دارد و دارای ۲۶۹۰ کمـ ۲ وسعت می‌باشد (حسینی، ۹۲، ۱۸۶ ـ ۱۸۷) و از مدتها پیش، به سبب برخورداری از گمرک‌خانه، پاسگاه انتظامی و نیز محلی به عنوان مقر رئیس بندرگاه (لاریمر، همانجا) که وظیفهٔ جمع‌آوری عوارض بار و نیز نگهداری از راههای آبی را برعهده داشته (همو،

II/878)، از نواحی مهم بصره به‌شمار می‌رفته است. جمعیت این شهر مطابق سرشماری ۱۹۵۷م، ۱۱٬۲۴۵ نفر بوده است (بستانی).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوالفداء، *تقویم البلدان*، به کوشش رینو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بستانی؛ حسنی، عبدالرزاق، *العراق قدیماً وحدیثاً*، صیدا، ۱۳۷۷ ق /۱۹۵۸م؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة الی نهایة العمارة*، به کوشش هانس فن مژیک، لایپزیک، ۱۹۳۰م؛ مسعودی، *التنبیه والاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
EI[2]; Le Strange, G., *The Lands of Eastern Caliphate*, London, 1966; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia*, Calcutta, 1908; Streck, M., *Die alte Landschaft Babylonien*, Leiden, 1900.
عباس سعیدی

اَبوالْخَطّاب، محمدبن ابی زینب مِقلاص اسدی، ملقب به بَرّاد اَجْدَع که در منابع از او به عنوان بنیانگذار فرقهٔ غالی خَطّابیه (ه م) یاد شده است و می‌بایست او را در زمرهٔ انقلابیون آغاز عصر عباسی به شمار آورد. همچنین از وی به عنوان یکی از پایه‌گذاران اسماعیلیه و نیز در شمار مرتبهٔ «ابواب» در سلسله مراتب مقدس نصیریه نام برده‌اند.

مقریزی (*الخطط*، ۳۵۲/۲) نام او را محمدبن ابی ثور، یا ابی‌یزید ضبط کرده که قطعاً نادرست است. علامهٔ حلی (ص ۲۵۰) بنابر استنباطی اشتباه، به نقل از ابن‌بابویه او را زید می‌نامد (قس: ابن‌بابویه، «المشیخة»، ۵۳۵). جز ابوالخطاب، در منابع گوناگون از وی به کنیه‌های ابواسماعیل و ابوالطیبات (یا ابوالظبیات وابوالظبیان) نیز یاد شده است (کشی، ۲۹۰؛ ابن‌بسطام، ۹۵، ۱۳۸؛ خصیبی، گ۱۲۵ب؛ *الهفت*، ۱۰۱).

در برخی منابع به جای لقب بَرّاد که کشی (همانجا) بدان اشاره کرده (نیز نک: همو، ۲۲۶؛ اشعری، سعد، ۵۵)، واژهٔ زرّاد به کار رفته است (*الضعفاء*، ۲۱). به هر روی به نظر می‌رسد که لقب برّاد مشهورتر است (نیز نک: برقی، ۲۰؛ قس: طوسی، *رجال*، ۳۰۲). در منابع نصیری نیز از ابوالخطاب با عنوان کاهلی (و گاه کابلی) نام برده شده است (خصیبی، گ ۱۱۷ ب، ۱۲۵ ب، ۱۲۶ الف؛ طبرانی، ۱۰).

ابوالخطاب کوفی و از موالی قبیلهٔ بنی‌اسد بود (برقی، همانجا؛ *الضعفا*، همانجا؛ نیز نک: زید نرسی، ۴۶). دربارهٔ تاریخ تولد و سالهای نخستین زندگی او چیزی نمی‌دانیم و سخنی نیز از روابط وی با امام باقر (ع) (د ۱۱۴ ق) نمی‌یابیم. روایتی نیز که صفار دربارهٔ انحراف ابوالخطاب در زمان آن حضرت نقل کرده، نادرست است (ص ۳۲۰؛ نیز نک: کلینی، ۲۷۰/۱). گزارشهایی نیز دربارهٔ ارتباط او با امام صادق (ع)، پیش از آنکه به‌غلوگراید، در دست است: در روایتی که کلینی به نقل از علی‌بن عقبه آورده، ابوالخطاب سؤالات اصحاب امام صادق (ع) را بر آن حضرت عرضه می‌کرده و پاسخ را برای اصحاب ارسال می‌داشته‌است (۱۵۰/۵). قاضی نعمان نیز تصریح کرده که وی پیش از انحراف، از بزرگان «دُعات» امام صادق (ع) بوده است (۴۹/۱؛ نیز نک: کلینی، ۴۱۸/۲).

در کتب حدیث امامیه، احادیثی چند به نقل از ابوالخطاب از امام صادق (ع) روایت شده و در برخی از آنها تصریح گردیده که این احادیث مربوط به زمانی است که ابوالخطاب منحرف نشده بود (نک: صفار، ۱۹۴ ـ ۱۹۵؛ کلینی، ۱۵۰/۵، ۳۰۴/۸؛ حلی، ۲۴). شیخ طوسی نیز در *عدة الاصول* (۳۸۱/۱ ـ ۳۸۲) خاطر نشان کرده است که امامیه بر روایاتی که ابوالخطاب در حال «استقامت» نقل می‌کرده است، اعتماد داشته، به مضمون آنها عمل می‌کرده‌اند، در حالی که در *الضعفاء* منسوب به ابن غضائری (همانجا) بر ترک اینگونه روایات و عمل نکردن به آنها تأکید شده است. از برخی روایات نقل شده نیز چنین برمی‌آید که شماری از اصحاب امام صادق (ع) شنیده‌های خود از ابوالخطاب را که به نقل از امام (ع) بوده است، بر آن حضرت عرضه می‌کرده‌اند (نک: صفار، همانجا، نیز ۳۹۴ ـ ۳۹۵؛ *الاختصاص*، ۳۱۴).

درمیان مشایخ ابوالخطاب در دورهٔ آغازین حیات وی از جابربن یزید جعفی نیز نام برده‌اند (ابن‌بسطام، ۱۳۸). همچنین در منابع نقل شده که کسانی چون زرارة بن اعین، محمدبن مسلم، حنّان بن سدیر، حمران‌بن اعین، هشام بن سالم، مفضل‌بن عمر، اسحاق بن عمار ساباطی، عبدالاعلی (ظاهراً مولی آل سام)، علی‌بن عقبه و احتمالاً یونس بن ظبیان از وی حدیث شنیده‌اند (نک: همو، ۹۵، ۱۳۷؛ صفار، ۲۵۸، ۳۹۴؛ قمی، ۴۲۶/۲؛ کلینی، ۶۵۸/۲، ۱۵۰/۵، ۲۴۹/۶، ۲۴۶/۸؛ *الاختصاص*، همانجا؛ نیز سیاری، گ ۴۰ الف). از برخی گزارشها برمی‌آید که ابوالخطاب با زیدبن علی (مق ۱۲۲ ق) نیز ارتباط داشته است (نک: ابن‌مرتضی، ۱۷؛ نیز فرات، ۱۵۲).

گرایش به غلو و حرکت سیاسی: دربارهٔ تاریخ آغاز گرایش ابوالخطاب به غلو، جز آنچه در متن «ام الکتاب» آمده است (نک: سطور بعد)، در منابع گزارش صریحی دیده نمی‌شود. چنانکه گفته شد، روایتی که صفار (ص ۳۲۰) از غلو ابوالخطاب در زمان امام باقر (ع) نقل کرده، نادرست است. همچنین روایت فرات کوفی (همانجا) دربارهٔ زمان گرایش او به غلو پیش از شهادت زید، نیز نمی‌تواند درست باشد. در حکایتی که زبیربن بکّار (ص ۱۵۵ ـ ۱۵۷) نقل کرده است، از ابوالخطاب در کنار مغیرة بن سعید و بیان‌بن سمعان به عنوان مدعیان نبوت در محضر ابوالعباس سفاح (حک ۱۳۲ ـ ۱۳۶ ق) نام برده شده و ظاهراً از ابوالخطاب نیز همچون آن دو تن، با عنوان «نبی مصلوب» یاد شده است (قس: بیهقی، ۹۶ ـ ۹۷)، ولی مضمون روایت حمیری (ص ۱۴۳ ـ ۱۴۴)، حکایت از آن دارد که انحراف ابوالخطاب زمانی بوده که امام کاظم (ع) در سنین کودکی به سر می‌برده است، از این رو با توجه به تاریخ تولد امام کاظم (ع) (۱۲۹ یا ۱۲۸ق)، می‌توان زمان آغاز غالیگری ابوالخطاب را در حدود ۱۳۵ق تخمین زد.

از دانسته‌های زندگی ابوالخطاب چنین برمی‌آید که او نیز همچون برخی دیگر از غالیان پیش از خود، مانند مغیرةبن سعید و بَیان بن سَمْعان تَبّان، اهدافی انقلابی را دنبال می‌کرده است و تفکرات غلوآمیز را به عنوان فلسفه‌ای برای حرکات انقلابی و وسیله‌ای برای ترغیب و

تهییج پیروانش در ایجاد و تداوم حرکت به کار می‌گرفته است.

دربارهٔ چگونگی و زمان قیام وی گزارشهای متفاوتی در دست است. در حالی که منابع مختلف تصریح کرده‌اند که ابوالخطاب همراه پیروانش در کوفه ــ به هنگام ولایت عیسی‌بن موسی (۱۳۲ ـ ۱۴۷ ق) از طرف خلیفه منصور ــ بر دستگاه خلافت خروج کرده است (نک: بلاذری، ۲۵۵/۳؛ ابوحاتم، ۲۸۹؛ اشعری، علی، ۱۱؛ بغدادی، ۱۵۱)، از چگونگی عملکرد آنان در این قیام دانسته‌های زیادی در دست نیست. برخی گفته‌اند که ابوالخطاب و اصحابش در کوفه (قس: فخرالدین رازی، ۵۰۸: مکه) در هیأت احرام، لبیک‌گویان جعفربن محمد (ع) را ندا می‌کردند و به خدایی او شهادت می‌دادند و همین موجب روا شمردن قتل آنان از جانب حکومت شد. برخی دیگر نیز نقل کرده‌اند که ابوالخطاب در منطقهٔ کناسهٔ کوفه خیمه‌ای برپا کرد و در آنجا پیروانش را به عبادت امام صادق (ع) فراخواند، ولی سعدبن عبدالله اشعری که گزارش مفصلی از مرگ آنان به دست داده، هیچ اشاره‌ای به این نکته‌ها نکرده است (نک: ناشئ اکبر، ۴۱؛ بغدادی، همانجا؛ ابن‌حزم، ۴۸/۵؛ دیلمی، ۳؛ قس: کلینی، ۲۲۵/۸ ـ ۲۲۶).

به روایت سعد اشعری، ابوالخطاب و همراهانش که ۷۰ نفر بوده‌اند (ص ۸۱ ـ ۸۲؛ نیز نک: کشی، ۲۹۲ ـ ۲۹۳، قس: ۳۲۴)، در مسجد کوفه گرد آمده، اظهار زهد و تنسک می‌کرده‌اند (نیز نک: ابن اثیر، ۲۸/۸) و هر فردی از آنان در کنار ستونی از ستونهای مسجد می‌نشسته، مردم را پنهانی به مسلک خود فرا می‌خوانده است. ابوحاتم رازی نیز نقل کرده است (همانجا) که اینان در دعوت خود، مردم را به سوی امام صادق (ع) فرا می‌خوانده‌اند. به هر روی چنانکه سعد اشعری (همانجا) افزوده است، خبر آنان به عیسی بن موسی والی کوفه رسید. صورت گزارش چنین بود که اینان اباحی شده (نک: ابن اثیر، همانجا)، مردم را به نبوت ابوالخطاب می‌خوانند و اجتماع آنان در مسجد تصنّعی و برای ظاهرسازی است. آنگاه عیسی‌بن موسی گروهی را برای دستگیری آنان به جانب مسجد گسیل کرد و چون خطابیان تن به تسلیم ندادند، در پی جدالی سخت همهٔ آنان کشته شدند و ابوالخطاب خود به اسارت رفت. پس او را نزد عیسی بن موسی بردند و در دارالرزق، بر کرانهٔ رود فرات گردن زدند و پیکر او و اصحابش را بر صلیب کشیدند. پس از چندی پیکرها را سوزانیدند و سر آنان را برای منصور خلیفهٔ عباسی فرستادند (دربارهٔ نحوهٔ قتل وی در منابع نصیری، نک: خصیبی، گ ۱۲۶ ب ـ ۱۲۷ الف).

از تاریخ این ماجرا گزارش دقیقی در دست نیست، تنها بنابر روایتی که کشی نقل کرده است، دو تن از اصحاب امام صادق (ع) در محضر آن امام در ۱۳۸ ق سخن از مرگ ابوالخطاب و اصحابش به میان آورده‌اند و چنانکه از مضمون عبارت آن دو برمی‌آید، گویی مرگ ابوالخطاب در همان سال ۱۳۸ ق اتفاق افتاده بوده است (ص ۲۹۶؛ نیز نک: طبرانی، همانجا). با این حال، در روایت سعد اشعری (همانجا)، گفته شده است که پس از کشتار ابوالخطاب و یارانش، سر آنان را چند روزی در شهر بغداد آویختند، ولی با توجه به اینکه بغداد در دههٔ ۴۰ از سدهٔ ۲ ق بنا شده، محتمل است که در این روایت مراد از شهر بغداد، شهرک هاشمیه باشد که در آن زمان مقر منصور بوده است.

عقاید و نظرگاهها: دربارهٔ عقاید غلوآمیزی که در منابع گوناگون به ابوالخطاب نسبت داده‌اند، باید با احتیاط کامل برخورد نمود، چه انگیزه‌های مختلف می‌توانست در جعل و تحریف گزارشهای مربوط به عقاید وی موثر باشد. به طور کلی، اگر اساس تفکر گروههای گوناگون خطابیه را برگرفته از ابوالخطاب بدانیم، ابوالخطاب به حلول روح الٰهی در آدمی، تناسخ و اباحی گری باور داشته است (نک: هـ د، خطابیه). به گفتهٔ سعد اشعری، ابوالخطاب در آغاز مدعی بود که امام صادق (ع) او را وصی خود قرار داده و اسم اعظم الٰهی را به وی آموخته است. چندی بعد مدعی شد که «نبی» است و پس از آن ادعای «رسالت» کرد. سپس گفت که از ملائکه است و فرستادهٔ خدا به سوی اهل زمین است (ص ۵۱). همو افزوده است که این دعوی اخیر ابوالخطاب در پی آن بود که وی مدعی شد خود امام صادق (ع) است که در صورتهای گوناگون تجلی می‌کند (همانجا). گزارش سعد اشعری، حکایت از آن دارد که خطابیهٔ نخستین، امام صادق (ع) را خدا می‌پنداشتند و ابوالخطاب را پیامبری مرسل که امام صادق (ع) او را فرستاده و امر به طاعت وی کرده است (همانجا). این گزارش اشعری را دیگر منابع، از جمله روایات مختلفی که کشی (جم) نقل کرده است، تأیید می‌کند. سعد اشعری می‌افزاید که خطابیه ــ که مراد از آنان خطابیهٔ نخستین است و طبیعتاً در رأس آنان ابوالخطاب قرار دارد ــ معتقد بودند که باید در هر زمانی دو رسول در میان باشد و نباید زمین از وجود آن دو خالی باشد: یکی ناطق و دیگری صامت. در آغاز محمد (ص) ناطق بود و در زمان وی علی (ع)، صامت (همانجا). بغدادی نیز گفته است که خطابیه دربارهٔ همهٔ ائمه (ع) چنین اعتقادی داشته‌اند و در زمان امام صادق (ع) آن حضرت را ناطق و ابوالخطاب را صامت می‌انگاشتند و بر این باور بودند که پس از امام صادق (ع)، ابوالخطاب ناطق است (همانجا).

به هر روی چنانکه ملاحظه می‌شود، شالودهٔ فکر ابوالخطاب بر نوعی غلو دربارهٔ ائمه (ع)، خصوصاً امام صادق (ع) مبتنی بود. ابوالخطاب، آنگاه که افکار غالیانهٔ خود را عرضه کرد، با مخالفت شدید امام صادق (ع) روبه‌رو شد و بنابر روایات مختلف، امام (ع)، او و پیروانش را در مواضع گوناگون لعن و نفرین کرد و اصحاب خود را متوجه گمراهی ابوالخطاب نمود (نک: اشعری، سعد، ۵۱، ۵۵؛ کشی، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۶؛ کلینی، همانجا؛ ابن بابویه، *معانی*، ۳۶۹؛ طوسی، *تهذیب*، ۲۵۸/۲). همچنین در روایات گوناگون، از ابوالخطاب با عناوین فاسق، کافر، مشرک و دشمن خداوند تعبیر شده است (نک: صفار، ۵۳۶؛ کشی، ۲۹۶؛ قاضی نعمان، ۵۰/۱؛ ابن بابویه، *فقیه*، ۲۲۰/۱) و در یک روایت که ابن بابویه در *الخصال* (۴۰۲/۲) به نقل از امام صادق (ع) آورده است، در تأویل آیات ۲۲۱ ـ ۲۲۲ از

سورهٔ شعراء، ابوالخطاب از کسانی شمرده شده است که شیطان بر آنان نزول می‌کند.

در برخی روایات منسوب به اهل بیت (ع) نیز، تصریح شده است که ابوالخطاب بر امام صادق (ع) دروغ می‌بسته (نک: بلاذری، همانجا؛ کشی، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۹۴، ۳۰۳) و گفته‌های آن حضرت را تحریف می‌کرده است (نک: محمدبن علی، ۹۵؛ قاضی نعمان، ۱۳۸/۱ ـ ۱۳۹؛ ابن بابویه، *معانی*، همانجا؛ طوسی، *تهذیب*، ۲۵۸/۲ ـ ۲۵۹). در برخی روایات آمده است که ابوالخطاب پس از انحراف، گاه همچون گذشته به خدمت امام صادق (ع) حاضر می‌شد، ولی آن حضرت او را از خود دور می‌کرد (نک: کشی، ۲۹۲ ـ ۲۹۳، ۲۹۴ ـ ۲۹۵). یک بار نیز امام (ع) درضمن نامه‌ای به وی، گفته‌های او را تکذیب کرده است (صفار، همانجا؛ کشی، ۲۹۱). از آنجا که گروههای گوناگون غُلات در سده‌های ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹م به شخص ابوالخطاب گرایش داشتند، در توقیعی منسوب به امام غایب (ع)، ابوالخطاب و اصحابش، مورد لعن حضرت واقع شده، از آنان اعلام برائت شده است (ابن بابویه، *کمال*، ۴۵۱ ـ ۴۵۲؛ طوسی، *الغیبة*، ۲۹۰ ـ ۲۹۲).

به هر روی اینهمه روایات در نقد ابوالخطاب موجب شده است که وی در آثار امامیه همواره به عنوان یک شخصیت منفی به شمار آید (نک: *الضعفاء*، ۲۱؛ طوسی، *رجال*، ۳۰۲، عدة، ۳۸۱/۱ ـ ۳۸۲؛ قزوینی، ۲۹، ۱۸۶ ـ ۱۸۷؛ *تبصرة العوام*، ۱۷۱، جم). همچنین در منابع اسماعیلی مربوط به دورهٔ فاطمی و پس از آن، به سختی از ابوالخطاب انتقاد شده و به عنوان غالی و کافر شناسانده شده است (نک: قاضی نعمان، ۴۹/۱ ـ ۵۰؛ ادریس، ۲۸۷/۴ ـ ۲۹۲). گفتنی است که جعفربن منصور الیمن (ص ۲۵۶ ـ ۲۵۷) حکایتی ساختگی منسوب به اسماعیل در دوره کودکی نقل کرده که مشتمل بر قدح ابوالخطاب به جهت غلو وی است، درحالی که به هنگام غالیگری ابوالخطاب، اسماعیل مردی کامل بوده است. با اینهمه در *دستور المنجمین* از آثار مهم اسماعیلیان نزاری، در زمرهٔ مشاهیر اصحاب امام صادق (ع)، اول از ابوالخطاب و پس از آن از مفضل، جابربن حیان و عبدالله بن میمون یاد می‌شود (گ ۳۳۳ ب).

در منابع، درخصوص برخی نظرگاههای ابوالخطاب و خطابیان و نیز روشهای سیاسی وی سخن رفته است، از جمله اینکه وی بر پیروانش واجب کرده بود که برای نفع رسانی به همکیشان خود در امور مربوط به اموال، نفوس و زنان در برابر مخالفان مذهبی به دروغ شهادت دهند (نک: ابن قتیبه، ۶۲۳؛ بلاذری، همانجا؛ اشعری، سعد، ۵۱؛ نیز نک: ابوبکر خوارزمی، ۱۷۱، که دروغگویی را صفت خطابیه خوانده است). بر این اساس بسیاری از فقهای اهل سنت در بحث شهادت «اهل الاهواء»، گرچه اغلب، شهادت آنان را مشروط بر اینکه عادل باشند، پذیرفته‌اند، ولی خطابیه را به جهت خصلت شهادت دروغ از این جمع مستثنی کرده‌اند (نک: مروزی، ۲۸۶؛ طحاوی، ۱۸۶/۱ـ۱۸۷؛ مرشد بالله، ۲۳۸/۲؛ سبکی، ۱۶/۲).

همچنین گفته شده است که ابوالخطاب مدعی بود که می‌بایست نماز مغرب را زمان «ذهاب حمرهٔ مغربیه» و هنگام «اشتباک نجوم» به جای آورد، درصورتی که برخی روایات به نقل از امام صادق (ع) ضمن آنکه هنگام مغرب را زمان «ذهاب حمرهٔ مشرقیه» شمرده‌اند، ابوالخطاب را به جهت این نظرگاه وی سرزنش کرده‌اند (نک: محمدبن علی، همانجا؛ کشی، ۲۲۸، ۲۹۰، ۲۹۴؛ قاضی نعمان، ۱۳۸/۱ ـ ۱۳۹؛ ابن بابویه، *فقیه*، همانجا؛ طوسی، *تهذیب*، ۲۸/۲، ۳۳، ۲۵۹).

ابوالخطاب و مذاهب گوناگون شیعی: جدا از خطابیهٔ نخستین که رابطهٔ آشکاری با ابوالخطاب داشتند، گروههای گوناگون خطابیه پس از ابوالخطاب، به شخصیتهای دیگری نیز متمایل شدند و معمولاً در کنار اعتقاد به ابوالخطاب و حتی گاه با طرد وی، به گونه‌ای شخصیت دیگری را هم مطرح می‌کردند (نک: بغدادی، ۱۵۱ ـ ۱۵۲). این گروهها گاه نظرات خاصی دربارهٔ ابوالخطاب عرضه می‌کردند که با اعتقادات خطابیهٔ نخستین بیگانه بود (نک: هـ د، خطابیه).

جدا از خطابیه، در میان پیروان محمد بن اسماعیل نیز کسانی بوده‌اند که با داشتن گرایشهای تند غالیانه، برای ابوالخطاب جایگاه ویژه‌ای قائل بودند (نک: اشعری، سعد، ۸۳). نصیریه نیز برای ابوالخطاب ارج بسیار قائل بودند و در سلسله مراتب مقدسان خود، جایگاه «باب» را که بعد از مرتبهٔ «معنی» و «اسم» قرار می‌گیرد، برای وی می‌شناختند و همواره شخصیت وی را با سلمان فارسی مقایسه می‌کردند. از این‌رو طبیعی بود که لعن امام صادق (ع) را عملی از روی تقیه به حساب آورند و روایات بسیاری را به نقل از آن حضرت و دیگر امامان (ع) در فضائل و مناقب ابوالخطاب روایت کنند (نک: خصیبی، گ ۱۱۷ بـ۱۱۸ ب، ۱۲۵ بـ۱۲۷ الف، ۱۳۱ ب، ۱۳۲ ب؛ طبرانی، ۶، ۸، ۱۰، ۱۴۷ ـ ۱۴۸، ۱۵۹، ۲۰۲؛ *الهفت*، ۱۰۰ ـ ۱۰۲). همچنین در «ام الکتاب» که یکی از کتابهای مقدس، سرّی و غلوآمیز منتسب به فرقهٔ اسماعیلیه در منطقهٔ فلات پامیر است، ابوالخطاب جایگاه ویژه‌ای دارد. در آغاز این کتاب که به فارسی است، ضمن سخن از عبدالله صبّاح [عبدالله بن سبا؟!]، چنین آمده است که چون وی افشاء سرّ کرد، به دستور امامان سوزانیده شد. آنگاه به نقل از امام باقر (ع) آمده است که: «ای روشنیان... به روزگار... امیرالمؤمنین علی... مناره در شهر کوفه سجده به وی آورد... والّا ابوالخطاب این نور و بیان، آشکارا بگفت که مردمان عرب و عجم بر من گواه باشید که خدای نیست در هژده هزار عالم، الا علی بن ابی‌طالب، تا مولانا پدر ما (!) بفرمود تا ابوالخطاب را بکشتند و بسوزانیدند». سپس چنین افزوده شده است: «یا روشنیان اگر پدر ما ابوالخطاب را نکشتی یا نسوزانیدی، سخنی که ۹۴۰ سال دیگر بعد می‌باید گفتن، او بگفت» (ص ۹۸). در عین حال در «ام الکتاب»، ابوالخطاب از کسانی شمرده شده است که سخن حق می‌گفتند، ولی به جهت افشاء آن، سوزانیده شدند. چنانکه دیده می‌شود، در این متن حقایق تاریخی مربوط به مرگ ابوالخطاب، درهم

می‌ریزد و دستخوش تحریف می‌گردد. باید افزود که در «ام الکتاب» همچنین بارها نام ابوالخطاب و سلمان (سلسل) به عنوان آل رسول (ص)، در کنار یکدیگر دیده می‌شود (نک: ص ۲۶، ۴۳، ۵۵، ۹۹). در طرف مقابل این گرایشها، برخی از فرقه‌های غالی چون پیروان محمد بن بشیر که خود مدعی نبوت بود، نبوت ابوالخطاب و دیگر کسانی را که همانند او ادعای نبوت داشتند، انکار می‌کردند (اشعری، سعد، ۶۳).

گرچه در برخی منابع کهن از پیوستگی ابوالخطاب و خطابیه با اسماعیلیان سخن رفته است (نک: ناشئ اکبر، ۴۷؛ اشعری، سعد، ۸۰ - ۸۱، ۸۳؛ نوبختی، ۵۷ - ۶۰؛ ابوحاتم، ۲۸۹؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰ (۲)/۱۸۰)، ولی در منابع رسمی اسماعیلیه از اینگونه ارتباطات سخنی دیده نمی‌شود. چنانکه همین منابع از رابطهٔ ابوالخطاب و میمون قداح که در آثار ابن رزّام و ابن شداد صنهاجی مطرح شده، نیز سخن نمی‌گویند. منابع اخیر چنین وانمود کرده‌اند که میمون قداح و پیروانش، از اتباع ابوالخطاب بوده و همگی باطنی و اباحی بوده‌اند (نک: ابن ندیم، ۲۳۸؛ ابن اثیر، ۲۸/۸ - ۲۹؛ رشیدالدین، ۹؛ جوینی، ۱۵۲/۳؛ نویری، ۳۰۵ - ۳۰۶؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۴۸/۱ - ۵۰، *المقفی*، ۶۵ - ۶۶). درباره‌ای ازتحقیقات‌معاصران، چنین تصور شده است که ابوالخطاب در حرکت سیاسی-مذهبی خود، جایگاه ویژه‌ای برای اسماعیل فرزند امام صادق (ع) پیش‌بینی کرده بود (نک: لوئیس، 42-43). ماسینیون چندان این رابطه را مستحکم نپنداشته است که می‌گوید: کنیهٔ ابواسماعیل از آن‌رو بر ابوالخطاب اطلاق شده که وی پدر روحانی و معنوی اسماعیل بوده است (نک: همو، 39)، امابه‌هرصورت دلیل قاطعی بر این ارتباط ارائه نشده است (برای توضیح بیشتر، نک: ه د، اسماعیل بن جعفر).

دربارهٔ ابوالخطاب کتابهایی تألیف شده است: ۱. *الرد علی الغالیة و أبی الخطاب و اصحابه*، از ابواسحاق ابراهیم بن ابی حفص کاتب، از اصحاب امام عسکری (ع) (نجاشی، ۱۹؛ طوسی، *الفهرست*، ۷)؛ ۲. *کتاب ماروی فی ابی الخطاب* محمد بن *ابی زینب*، که تألیف مشترک احمد بن محمد بن علی بن عمر بن رباح القلّاء السوّاق و برادرش علی است (نجاشی، ۹۲، ۲۵۹ - ۲۶۰؛ طوسی، همان، ۲۶ - ۲۷)؛ ۳ و ۴. *مقتل أبی الخطاب* و *مناقب أبی الخطاب*، از ابوجعفر محمد بن عبدالله بن مهران کرخی، از همو که نجاشی دربارهٔ وی عبارات: کذاب، غالی و «فاسد المذهب و الحدیث» را به کار برده است (ص ۳۵۰). خصیبی از روایات کرخی در *الهدایة الکبری* سود برده است (نک: گ ۱۱۸ الف، ۱۲۶ ب).

محققان معاصر نیز در بررسیهای فرقه‌شناسی خود، دربارهٔ ابوالخطاب و خطابیان تحقیقاتی کرده‌اند که از آن جمله است: ۱. ایوانف در «بنیانگذار مزعوم اسماعیلیه» (نک: ص 137-113، نیز 138 به بعد)؛ ۲. همو در «یادداشتهایی دربارهٔ *ام الکتاب*» (نک: *در اسلام*[1]، XXIII/428-430) ودرچندتحقیق‌دیگر؛۳. ماسینیون در «مصائب حلاج» (نک: I/246-248, 343، جم) و نیز در چند کتاب و مقالهٔ دیگر؛ ۴. برنارد لوئیس در «ریشه‌های مذهب اسماعیلی» (نک: ص 37-32، جم)؛ ۵. هالم در «گنوستیسیم اسلامی» (نک: ص 206-199، جم)؛ ۶. دفتری در «تاریخ و اندیشهٔ اسماعیلیان» (نک: ص 101-98, 89, 68).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۳۶۲ ش؛ همو، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ ق/ ۱۳۶۳ ش؛ همو، *کمال الدین*، نجف، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، «المشیخة»، ضمن ج ۴ فقیه (هم)؛ همو، *معانی الأخبار*، نجف، ۱۹۷۱ م؛ ابن بسطام، حسین و عبدالله، *طب الائمة*، نجف، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، جده، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹م؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش زوزانا دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوبکر خوارزمی، محمد بن عباس، *رسائل*، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، «الزینة»، همراه *الغلو و الفرق الغالیة* سامرایی، بغداد، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، منشورات جامعهٔ مدرسین؛ ادریس، عمادالدین، *عیون الاخبار و فنون الآثار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۵م؛ اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ «ام الکتاب»، به کوشش ایوانف (نک: مل، *در اسلام*، ۱۹۳۶م)؛ برقی، احمد بن محمد، «الرجال»، همراه *الرجال* ابن داورد، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن والمساوی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، منسوب به مرتضی بن داعی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ جعفر بن منصور الیمن، *سرائر و اسرار النطقاء*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ جوینی، عطاملک بن محمد، *تاریخ جهانگشا*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۷م؛ حلی، حسن بن سلیمان، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰م؛ حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة؛ خصیبی، حسین بن حمدان، *الهدایة الکبری*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، شم ۲۹۷۳؛ *دستور المنجمین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، شم ۵۹۶۸؛ دیلمی، محمد بن حسن، *بیان مذهب الباطنیة وبطلانه*، به کوشش رودلف اشتروتمان، استانبول، ۱۹۳۸م؛ رشید الدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ زید نرسی، «اصل»، *الاصول الستة عشر*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴م؛ سیاری، احمد بن محمد، *القراءات*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، شم ۵۲۲۲؛ صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم، ۱۴۰۴ ق؛ *الضعفاء*، منسوب به ابن غضائری، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ طبرانی، میمون بن قاسم، «مجموع الاعیاد»، به کوشش اشتروتمان (نک: مل، *در اسلام*، ۱۹۴۶م)؛ طحاوی، احمد بن محمد، *اختلاف الفقهاء*، به کوشش محمد صغیر حسن معصومی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۱ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *عدة الاصول*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ همو، *الغیبة*، به کوشش عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، کتابفروشی مرتضوی؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمین*، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۸م؛ فرات کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ ق؛ قاضی عبدالجبار بن

1. *Der Islam*.

احمد، *المغنی*، به کوشش عبدالحلیم محمود و دیگران، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ *قرآن مجید*؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ محمد بن علی بن محبوب، «النوادر»، ضمن *مستطرفات السرائر* ابن ادریس، قم، ۱۳۶۶ ش؛ مرشد بالله، یحیی بن حسین، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ مروزی، محمد بن نصر، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م؛ ناشئ اکبر، عبدالله بن محمد، *مسائل الامامة*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، بخشی از «نهایة الارب»، ضمن *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ *الهفت الشریف*، منسوب به مفضل بن عمر جعفی، بیروت، ۱۹۷۷م؛ نیز:

Daftary, Farhad, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Halm, Heinz, *Die islamische Gnosis*, Cambridge, 1940; *Der Islam*, Berlin, vol. XXIII, 1936, vol. XXVII, 1946; Ivanow, W., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946; Lewis, Bernard, *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; Massignon, Louis, La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj, Paris, 1975.

حسن انصاری

أبوالخَطّابِ مَعافِری، نک: اباضیه.

أبوالخَطّار،

حسام بن ضرار بن سلامان بن جُشم (خیثم) کَلبی (مق ۱۳۰ ق/ ۷۴۸م)، یکی از والیان اندلس در اواخر دوران امویان دمشق. شهرت او در برخی منابع به اختلاف، ابوالخطاب و الخطاب الشعبی آمده است (ابن قوطیه، ۳۲؛ ابن خلکان، ۳۷۰/۴). از تاریخ تولد و زندگانی او پیش از امارت در افریقیه اطلاع چندانی در دست نیست و محتملاً در فتح افریقیه به دست مسلمانان شرکت داشته است (قس: نیفر، ۱۷/۱). وی به روزگار امارت بشربن صفوان کلبی بر افریقیه بر برخی نواحی آن منطقه ولایت داشت (ابن ابار، ۶۱/۱).

چون عبیدة بن عبدالرحمن سلمی به امارت افریقیه رسید، عاملان والی قبل ـــ از جمله ابوالخطار ـــ را دستگیر و زندانی کرد و از آنان غرامت گرفت. گفته‌اند که ابوالخطار با سرودن چند شعر و ارسال آن برای هشام بن عبدالملک موجبات عزل عبیده را فراهم آورد (همو، ۶۶/۱؛ نیفر، همانجا).

در آن روزگار اوضاع اندلس سخت نابسامان بود و اُمرای آنجا کاری از پیش نمی‌بردند، تا اینکه در ۱۲۵ق حنظلة‌بن صفوان کلبی والی افریقیه، ابوالخطار را ـــ به روایتی به دستور هشام خلیفه (ابن اثیر، ۲۷۳/۵) ـــ به امارت اندلس منصوب کرد و اندلسیان دوباره گرد هم آمدند (ابن عبدالحکم، ۲۲۱؛ حمیدی، ۳۴/۱). ابوالخطار در محرم ۱۲۵ به سوی اندلس شتافت (ابن عذاری، ۳۳/۲) و مخفیانه خود را به قرطبه رساند (ابن خطیب، ۱۰۲/۱). هنگام ورود او به قرطبه، ثعلبة بن سلامهٔ عاملی والی اندلس گروهی از اسیران بربر را برای فروش و کشتار گرد آورده بود. ثعلبه به امارت ابوالخطار تن در داد و اسیران را به وی سپرد، او نیز آنان را بخشود و آزاد کرد. مردم اندلس شادمان شدند و سپاه او را «عسکر العافیة» خواندند (*اخبار مجموعة*، ۴۸ـ۴۹؛ ابن اثیر، همانجا).

در این روزگار به اندلس، میان «بلدیین» که طی نخستین فتوحات مسلمانان به آنجا آمده بودند و «جند شام» که با بشر بن قشیری وارد اندلس شده بودند، نزاعها وجود داشت، زیرا اعراب نخستین در صدد بیرون کردن شامیان برمی‌آمدند (ابن خطیب، همانجا). ابوالخطار با شامیان نیک رفتاری کرد، ولی چون عدهٔ آنان زیاد بود و قرطبه تحمل پذیرش همهٔ شامیان را نداشت، از این رو آنان را در شهرهای اندلس پراکنده ساخت (ابن اثیر، ۴۹۱/۵). به روایت ابن خطیب (۱۰۳/۱)، ابوالخطار به اشارهٔ ارطباس، پیشوای مسیحیان ذمی اندلس، قبایل شامی را از قرطبه ـــ تختگاه اندلس ـــ به شهرهایی فرستاد که شبیه مساکن آنان در شام بود (نک: ابن اثیر، همانجا) و ثلث اموال ذمیان را بدیشان اختصاص داد؛ ولی متعرض «بلدیین» نشد و دارایی آنان را همچنان در اختیار خودشان باقی نهاد (ابن ابار، ۶۳/۱).

ابوالخطار با آنکه مردی کاردان بود و اوضاع را به سامان آورد، ولی گرفتار تعصب قبیله‌ای بود و از یمانیان در برابر مُضَریان دفاع می‌کرد و چه بسا این دفاع به رنجانیدن سران مضر می‌انجامید. بدرفتاری او با صُمَیل بن نافع، نوادهٔ شمربن ذی الجوشن ـــ که قیسیان او را به سروری پذیرفته بودند ـــ سبب شد که اینان با ثوابة بن سلامهٔ جذامی از مردم فلسطین همدست شوند و به پیکار با ابوالخطار بپردازند. ثوابه در کنار نهر شذونه به مصاف ابوالخطار رفت و سپاه وی را در هم شکست و خود او را به اسیری گرفت (*اخبار مجموعة*، ۵۷ـ۵۸؛ ابن اثیر، ۳۳۷/۵ـ۳۳۸). به روایت نویسندهٔ *اخبار مجموعة*، پس از مرگ ثوابه در ۱۲۹ ق گروهی به قصر قرطبه شبیخون زدند و ابوالخطار را از زندان نجات دادند (ص ۵۸، ۵۹). وی مدتی بعد به همراهی ابن حریث قصد قرطبه کرد و در قریهٔ شَقُنده به جنگ با صمیل و متحدانش رفت، ولی شکست خورد و پس از دستگیری کشته شد (همان، ۶۰؛ ابن اثیر، ۴۹۱/۵، ۴۹۲؛ ابن عذاری، ۳۴/۲، ۳۵).

مدت حکومت ابوالخطار را به تفاوت، ۲ سال، ۴ سال و ۹ ماه و ۴ سال و ۶ ماه آورده‌اند (مقری، ۲۴/۳؛ ابن ابار، ۶۴/۱؛ *اخبار مجموعة*، ۵۷).

ابوالخطار را از نیکان و بزرگان دمشق شمرده‌اند که ظاهراً در شعر نیز دستی قوی داشت و برخی از نویسندگان (مثلاً حمیدی، ۳۱۴/۱، ۳۱۵؛ ابن ابار، ۶۵/۱، ۶۶) اشعاری از او نقل کرده‌اند.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، مکتبة خانجی؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن محمد، *فتوح مصر و اخبارها*، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن عذاری مراکشی، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ج. س کولان و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ ابن قوطیه، محمدبن عمر، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری،

قاهره، ۱۹۸۲م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۸۱م؛ حمیدی، محمد بن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ نیفر، محمد، عنوان الاریب، تونس، ۱۳۵۱ ق.

ناصر بقائی

آبوخَلیلِ قَبّانی، نکـ: قَبّانی.

آبوالْخَیْرِ اِشْبیلی، ملّقب به شجّار، از دانشمندان برجسته در کشاورزی. وی در اشبیلیه به دنیا آمد. از سرگذشت او اطلاعی در دست نیست، همین اندازه می‌دانیم که در اواخر سدهٔ ۵ ق/۱۱م ضمن گردشهای علمی خویش در جنگلها، باغها و مزارع الشرف (منطقه‌ای در اشبیلیه)، با ابوعمر احمدبن محمدبن حجاج، گیاه‌شناس و مؤلف اشبیلی، آشنا شده و در ۴۹۴ ق / ۱۱۰۰م نزد پزشک اشبیلی، ابوالحسن شهاب معیطی درس می‌خوانده است. اثر او که بعدها عنوان *الفلاحة* یافت، یکی از مآخذ کتاب *الفلاحهٔ* ابن‌عوّام (هـ م) بوده است (ابوالنصر، ۲۸(۴)/۵۵۷؛ EI², I/135 - 136, II/901). مقالات او و معاصرانش ابن‌فاضل اندلسی، ابن‌حجاج اشبیلی، ابن وافدلخمی و ابن‌بصال، نخستین مقالاتی بود که در اسپانیا دربارهٔ کشاورزی نوشته می‌شد (پرس، 197).

آثـار: کتاب مشهور او *الفلاحة*، اثری است علمی و مبتنی بر تجربه‌و مشاهدات‌شخصی ابوالخیردربارهٔ رستنیهای بیشه‌های‌الشرف، گرچه مانند نوشته‌های کهن‌تر دربارهٔ کشاورزی مطالب عامیانه و خرافی نیز دارد. کتاب مزبور مشتمل بر این مطالب است: ملاحظات کلی دربارهٔ گیاهان و انواع گوناگون آنها، نحوهٔ درختکاری، زمان مناسب برای کاشت و رشد و باروری هر گیاه، آفات گیاهی، طرز تکثیر گیاهان و دانه‌ها، اطلاعاتی دربارهٔ زنبور عسل و جانوران خانگی و جانوران وحشی و موذی. پایان کتاب به تجارب کلی و مطالبی مربوط به هواشناسی و ستاره‌شناسی اختصاص دارد (EI², II/901). ابوالخیر در تألیف این اثر از کتاب *النبات* ابوحنیفهٔ دینوری و *الفلاحة النبطیهٔ* ابن‌وحشیه نیز استفاده کرده است. یک نسخه از این اثر ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۴۷۶۴ در کتابخانهٔ ملیّ پاریس (بلوشه، 13) و نسخه‌ای دیگر در جامع زیتونهٔ تونس نگهداری می‌شود (امین، ۲۹/۳). کتابی که به نام *الفلاحة* در ۱۳۵۷ ـ ۱۳۵۸ ق در فاس به چاپ رسیده، به غلط به ابوالخیر نسبت داده شده است (نکـ: EI²، همانجا).

مآخذ: ابوالنصر، عادل، «من آثار العرب الزرعیة فی الاندلس»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق،۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۳م؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ نیز:

Blochet; EI²; Pérès, Henri, *La Poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

ابوالحسن دیانت

آبوالْخَیْرِ اَقْطَعِ تیناتی، حمّاد (عباد) بن عبدالله، از عرفای سدهٔ ۴ ق. وی غلامی بوده در تینات که دهی است در نزدیکی مصیصه در کنار دریای شام (سمعانی، ۱۲۶/۳؛ یاقوت، ۹۱۰/۱؛ جامی، ۲۰۹؛ ابن تغری بردی، ۳۰۸/۳).

اصل او از مغرب بوده، اما خود در تینات اقامت داشته است (سلمی، ۳۸۲؛ سمعانی، ۱۲۷/۳؛ قشیری، *الرسالة*، ۳۹۴). ذهبی (۲۲/۱۶) و صفدی (۴۴۵/۱۳) هم او را سیاه چهره‌ای از مغرب یاد کرده‌اند. وی مدتی در جبل لبنان می‌زیسته (انصاری، ۳۹۸؛ یاقوت، ذهبی، همانجاها) و روایت شده است که با حیوانات وحشی مأنوس بوده است و در این باب کراماتی به او نسبت داده‌اند (نکـ: سلمی، همانجا؛ ابونعیم، ۳۷۷/۱۰ ـ ۳۷۸؛ سمعانی، همانجا؛ ابن ملقن، ۱۹۳ ـ ۱۹۴؛ محمود بن عثمان، ۸۴).

ابوالخیر از آن جهت به «اقطع» شهرت یافته که یک دست وی بریده شده بود. سراج، سلمی و انصاری علت قطع دست وی را ذکر نکرده‌اند، لیکن منابع دیگر سبب آن را به صورتهای متفاوت آورده‌اند. اغلب روایات چنان است که وی به سبب شکستن عهدی که با خداوند بسته بود، به اتهام دزدی دستگیر شد و پیش از آنکه او را بشناسند، دستش را بریدند (نکـ: ابونعیم، ۳۷۸/۱۰؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۳۷۷/۶؛ ذهبی، ۲۳/۱۶؛ نیز نکـ: کلاباذی، ۱۵۶؛ مستملی، ۱۲۴۸/۳؛ عطار، ۵۴۸ ـ ۵۴۹). بعضی از منابع علت قطع دست او را بیماری آکله دانسته‌اند (همانجا). هجویری از قطع پای او نیز به علت آکله سخن گفته است (ص ۳۹۱). مولوی در مثنوی داستان قطع دست ابوالخیر را به نظم در آورده است (ص ۹۲ ـ ۹۹). ابوالخیر اقطع با آنکه یک دست داشته، از طریق زنبیل بافی روزگار می‌گذرانیده و بر کسی معلوم نبوده است که وی چگونه می‌توانسته با یک دست چنین کاری بکند (ابونعیم، ۳۷۷/۱۰؛ انصاری، سمعانی، یاقوت، جامی، همانجاها).

از خانوادهٔ او تنها نام فرزندش عیسی که وی نیز از صلحا بوده، به ما رسیده است (انصاری، ۴۰۰؛ یاقوت، ابن ملقن، ذهبی، همانجاها)، اما از دوستان و مصاحبان وی اطلاع بیشتری داریم که از جملهٔ آنها ابو عبدالله ابن جلاء، ابوسلیمان خوّاص مغربی، ابوعثمان مغربی، جنید بغدادی، احمد بن حسین رازی، ابوالحسن سیروانی کهین را می‌توان نام برد؛ حمزهٔ علوی نیز نزد وی شاگردی کرده است (سلمی، ابونعیم، همانجاها؛ انصاری، ۱۳۲، ۲۴۳، ۳۹۹، ۴۴۱، ۴۸۲؛ ابن اثیر، ۳۷/۹؛ ابن‌کثیر، ۳۲۲/۱۱؛ سیوطی، ۵۱۴/۱).

به ابوالخیر کرامات بسیار نسبت داده و او را مشرف بر احوال و خواطر دانسته‌اند (نکـ: سلمی، همانجا؛ انصاری، ۳۹۸ ـ ۳۹۹؛ قشیری، همان، ۲۳۷ ـ ۲۳۸؛ ابن جوزی، *صفة الصفوة*، ۲۸۳/۴ ـ ۲۸۵؛ محمود ابن‌عثمان، ۸۳ ـ ۸۴؛ یافعی، ۱۴۶ ـ ۱۴۷؛ ابن ملقن، ۱۹۱ ـ ۱۹۴؛ جامی، ۲۰۹ ـ ۲۱۴). همچنین در توکل دارای مقام بوده است (انصاری، ۳۹۹؛ جامی، ۲۰۹؛ سیوطی، همانجا) و بزرگان صوفیه فضایل و کمالات او را ستوده‌اند.

سال وفات ابوالخیر دقیقاً معلوم نیست، ولی مسلماً بعد از ۳۴۰ ق بوده است (ابن جوزی، همان، ۲۸۵/۴؛ ابونعیم، همانجا). صاحبان تذکره‌ها و طبقات نیز به تفاوت وفات او را میان سالهای ۳۴۰ و ۳۵۰ق گفته‌اند (نکـ: سلمی، همانجا؛ قشیری، همان، ۳۹۴؛ ابن اثیر، ۵۳۳/۸؛

ابن شاکر، ۳۸/۱۱؛ ذهبی، صفدی، ابن تغری بردی، جامی، همانجاها).

اگر در مورد سال وفاتش اختلاف است، دربارهٔ مدت عمر او و محل دفن او اختلافی نیست. گفته‌اند که وی ۱۲۰ سال عمر کرد (انصاری، ۴۴۰؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن ملقن، ۱۹۱) و در گورستان قرافهٔ صغری در باب تربت مسلم السلمی، جنب منارهٔ دیلمیه نزدیک قبر ذوالنون مصری دفن شد (ابن ظهیره، ۱۹۳؛ شعرانی، ۱۰۹/۱؛ نبهانی، ۴۵۳/۱). ابن ظهیره گوید که اهل مصر عقیده دارند که هر کس روزهای شنبه این قبر و قبور دیگر قبرستان قرافه را زیارت کند، دعایش مستجاب می‌گردد (همانجا).

اگرچه به ابوالخیر اثری نسبت داده نشده است، لیکن از اقوال و گفتار او می‌توان به احوال و افکارش تا حدودی پی برد. او خود گرچه سفرهای طولانی کرده است، اما هر سفری را که جز برای غزو و جهاد یا زیارت کعبه بوده، نادرست دانسته و اظهار کرامات را نیز بدعت شمرده است (انصاری، ۳۹۹ ـ ۴۰۱؛ جامی، ۲۰۹ ـ ۲۱۰). در نظر او هر کس که اعمال و احوال خود را ظاهر سازد، مُرائی و مدعی است (ابونعیم، انصاری، جامی، ابن ملقن، همانجاها). وی از صوفیان زمان خود بدان سبب که به تربیت مریدان توجه و اهتمام ندارند، انتقاد می‌کند و به یکی از معاصران خود می‌نویسد که: «وزرِ جهل درویشان بر شماست، زیرا که شما بر خویشتن مشغول شدید و از تربیت ایشان باز ماندید و ایشان در جهل بماندند» (قشیری، ترجمهٔ *رساله*، ۵۰۳، نیز نک: *الرسالة*، ۲۹۵؛ سراج، ۲۳۶؛ شعرانی، همانجا) و از او نقل کرده‌اند که گفته است: «در دوزخ نگاه کردم، بیشترین دوزخیان مرقع‌داران و رکوه‌داران دیدم» (روزبهان، ۲۳۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل*، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، مصر، ۱۳۸۵ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن ظهیره، *الفضائل الباهرة*، به‌کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، جمهوری عربی متحده، ۱۹۶۹ م؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۱ م؛ سراج طوسی، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق وعلی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ کلاباذی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه باقی سرور، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ محمود بن عثمان، *فردوس المرشدیه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نبهانی، یوسف ابن‌اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین*، به کوشش ابراهیم عبیدی مالکی، قبرس، مؤسسهٔ عمادالدین؛ یاقوت، *بلدان*.

غلامعلی آریا

اَبوالْخِیْرِبْنِ خَمّار، نک: ابن خمار.

اَبوالْخِیْرِ جَرائِحی، پزشک و جراح سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م.

از تاریخ زندگی او آگاهی دردست نیست، اما می‌دانیم که در بغداد زاده شد و در همانجا پرورش یافت و ابویعقوب اهوازی از معاصران او بوده است. ابوالخیر جراحی صاحب نام بود (قفطی، ۴۰۷). چون عضدالدولهٔ دیلمی (حک ۳۳۸ـ۳۷۲ ق / ۹۴۹ـ۹۸۲ م) بیمارستان عضدی بغداد را بنیاد کرد، ابوالخیر از جمله پزشکان و متخصصان مشهوری بود که برای طبابت در این بیمارستان به بغداد فراخوانده شدند و نخستین کسی بود که ریاست بخش جراحی این بیمارستان را برعهده گرفت (الگود، 162). گفته‌اند که ابوالخیر در آن هنگام کهن‌سال بوده است (فیلسوف الدوله، ۱۱۵/۱).

ابوالخیر در ساختن روغنها و مرهمهای طبی مهارتی خاص داشت و از آنها برای درمان ورمها و زخمها، به ویژه زخم شمشیر استفاده می‌کرد. نام چند مرهم که او خود تهیه کرده بود، در کتابهای داروسازی قدیم آمده است (الگود، همانجا). از مشهورترین آنها روغن مدمّل است که ترکیبی بوده است از خروع (کرچک) با اشق (نوعی صمغ گیاهی) و علک البطم (سقز)؛ دیگری مرهم جاذب است که اشتباهاً آن را به ابن تلمیذ (ه م) نسبت داده‌اند (فیلسوف الدوله، همانجا). وی همچنین از ترکیب روغن کنجد و پیه بز، مرهمی به نام روغن شیخ تهیه می‌کرد. ابوالخیر در اواخر سدهٔ ۴ ق درگذشت و اثری از خود برجای نگذاشت (*نامهٔ دانشوران*، ۲۷/۷).

مآخذ: فیلسوف الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۳۲۱ ق / ۱۹۰۳ م؛ *نامهٔ دانشوران ناصری*، قم، دارالفکر؛ نیز:

Elgood, Cyril, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951.

شهناز رازپوش

اَبوالْخِیْرْخانِ اُزْبَک (۸۱۵ ـ ۸۷۳ ق / ۱۴۱۲ ـ ۱۴۶۸م)،

پسر دولت شیخ اوغلان بن ابراهیم بن پولاد بن منگوتیمورخان و بنیان‌گذار سلسلهٔ شیبانیان در آسیای مرکزی و ماوراءالنهر که از ۸۳۲ ق / ۱۴۲۹م تا اوایل سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷م در این سرزمینها فرمان راندند. نسب ابوالخیرخان با ۹ واسطه به چنگیزخان مغول (د ۶۲۴ ق /

۱۲۲۷م) می‌رسد. نیای بزرگ وی، شیبان یا شبان بهادر (فضل‌الله، ۴۱)، یکی از پسران جوجی، پسر ارشد چنگیزخان بود که اراضی وسیعی را از اورال جنوبی تا رودهای چو و ساری‌سو، به عنوان اقطاع در اختیار داشت (لین پول، ۲۱۲؛ گروسه، ۷۸۴).

از زمان نوهٔ ابوالخیرخان یعنی ابوالفتح محمدشاه بخت یا شیبک، عنوان شیبانی بر این خاندان نهاده شد، ولی پس از او هیچ یک از فرمانروایان این خاندان، از اولاد وی نبودند، بلکه از اعقاب پسران دیگر ابوالخیر فرمانروایی یافتند. از این رو به گفتهٔ گری گوریف[1]، بهتر است این سلسله ابوالخیریه نامیده شود (هوورث، II/686). ابوالخیرخان خود بی‌مقدمه و به ناگاه به قدرت نرسید. امارت و مقام خانی در خاندان او از عهد جدش شیبان دست به دست گشته بود. برجستگیِ شیبان مخصوصاً از زمانی آغاز شد که در کنار برادر بزرگ‌ترش باتو، در فتوحات لشکریان مغول در مجارستان (۵۳۴ ق / ۱۱۴۰م) شرکت جست و لیاقت فراوان از خود نشان داد. پس از انقراض خاندان باتو، چند نفر از خاندان شیبان، به مقام خانیِ کل رسیدند (لین پول، همانجا).

ابوالخیر، ظاهراً تنها پسر دولت شیخ اوغلان بوده است (فضل‌الله، همانجا). او در جوانی یک چند در خدمت خان دیگری از خاندان شیبان، به نام جُمَدوق‌خان می‌زیست. وقتی این خان در شورشی کشته شد، ابوالخیر اسیر شد، اما طولی نکشید که رهایی یافت (EI²). به گفتهٔ هوورث، ابوالخیر در آغاز مطیع بُراق خان، یکی از خوانین اردوی سفید بود. با کشته شدن براق در ۸۳۱ ق / ۱۴۲۸م، ابوالخیر که بیش از ۱۷ سال نداشت، فرمانروای واقعی استپهای توران، در کنار نهر تورا در سیبریه شد (II/627, 686-687). ابوالخیر در راه استقرار سلطهٔ خود، مجبور بود شاهزادگان و خانهایی چند، از جمله مصطفی‌خان (کوهستانی، برگ ۳۲۲) را که در تاریخ اردوی طلایی نقش مهمی ایفا کرد و در هجوم به روسیه در ۸۴۹ ق / ۱۴۴۵ م کشته شد، سرکوب کند و یا از میان بردارد (هوورث، II/687).

ابوالخیر پس از دفع مدعیان و تثبیت قدرت خود بر استپهای توران و مطیع ساختن قبایل ازبک و به دنبال آن قبایل قزاق (بارتولد، ۱۷۸ - ۱۷۹)، به فکر توسعهٔ قلمرو خویش افتاد. با توجه به اهمیتی که خوارزم، ماوراءالنهر و خراسان آن زمان داشتند، طبیعی بود که این ممالک، شوق کشورگشایی و زیاده طلبی خان ازبک را برانگیزند و در نتیجه او را در برابر فرزندان امیر تیمور گورکانی که در این ممالک حکومت می‌کردند، قرار دهند. اساساً تاریخ سلطنت ابوالخیرخان از این زمان تا سالها بعد، بیش و کم شامل مخاصمات یا روابط نسبتاً صلح آمیز وی با واپسین فرمانروایان تیموری است.

ابوالخیرخان و شاهرخ میرزا (حک ۸۰۷- ۸۵۰ ق): طبق روایات موجود، نخستین مواجههٔ ابوالخیرخان با تیموریان مربوط است به حملهٔ وی به خوارزم و غارت شهر اورگنج، پایتخت آن. تاریخ این حمله را به تفاوت ۸۳۴ ق / ۱۴۳۱م (روملو، ۳۰۲) و ۸۳۹ ق / ۱۴۳۵م (عبدالرزاق، ۶۸۷/۲؛ فصیح، ۲۸۰) ذکر کرده‌اند. در این حمله، میرزا ابراهیم فرزند امیرشاه ملک خوارزمشاه که از سوی شاهرخ میرزا حکومت خوارزم را داشت، تاب ایستادگی نیاورد و از برابر ازبکان گریخت و خوارزمیان درمانده نیز شهر را به مهاجمان تسلیم کردند.

لشکریان ابوالخیر گر چه ولایت خوارزم را زیرورو کردند، ولی زود از این پیروزی دست کشیدند و به قبچاق بازگشتند (عبدالرزاق، ۶۸۸/۲؛ روملو، همانجا). اگر این حمله در ۸۳۴ ق اتفاق افتاده باشد (قس: بارتولد، ۱۷۸)، به اوایل سلطنت ابوالخیرخان مربوط خواهد شد و اگر در ۸۳۹ ق رخ داده باشد ــ که صحت آن بسیار بعید به نظر می‌رسد ــ باید با هجوم ابوالخیر به قلاع سِغْناق واوزکند در ساحل سیحون همزمان بوده باشد. اما به نظر می‌رسد که سال ۸۳۴ ق درست‌تر باشد، زیرا چنانکه گفته شد خان ازبک پس از حمله به قلاع یاد شده، کار را به کمال نرساند و زود به قبچاق بازگشت.

به هر حال، شاید بتوان گفت که نخستین رویارویی مهم ابوالخیر با تیموریان در واپسین ایام سلطنت شاهرخ میرزا رخ داد و هدف از آن، دستیابی به چند قلعهٔ مهم برکرانهٔ سیحون و از همه مهمتر قلعهٔ سقناق، بوده است. به روایت کوهستانی (برگهای ۳۲۳ ب، ۳۲۴ الف)، حاکم قلعهٔ سقناق که بسیاریِ سپاه ازبک را دید از در فرمانبرداری درآمد و قلعه را تسلیم کرد. ازبکان سپس قلعه‌های آق‌قورغان، اُروق، سوزاق و اوزکند را نیز گشودند و ابوالخیر آنها را میان تنی چند از امیران خویش بخش کرد. وی زمستان آن سال را در سقناق گذراند و هنگامی که با فرا رسیدن بهار عازم ییلاقات خود بود، خبر در گذشت شاهرخ میرزا به او رسید.

ابوالخیرخان و الغ‌بیگ (حک ۸۵۰-۸۵۳ ق / ۱۴۴۶-۱۴۴۹م): به هنگام درگذشت شاهرخ میرزا، پسرش الغ بیگ، حکومت ماوراء النهر و ترکستان را داشت. چون به حکومت نشست، در رمضان ۸۵۲ / اکتبر ۱۴۴۸ به قصد گشودن خراسان از آمودریا گذشت. در این گیرودار ابوالخیرخان هم که سمرقند را بی‌دفاع دید، امرای لشکر خود را به تسخیر این شهر مهم برانگیخت. در این زمان، ظاهراً الغ‌بیگ در غرب خراسان در تعقیب حریف خود علاءالدوله فرزند بایسنقرمیرزا بود و با سمرقند فاصله داشت. امیر جلال‌الدین بایزید، حاکم سمرقند که یارای مقاومت در خود نمی‌دید، جمعی از اعیان شهر را با هدایایی پیش ابوالخیرخان فرستاد و خواهان صلح شد و به خان ازبک پیغام داد که الغ‌بیگ «در هواداری و دولتخواهی نواب فلک درگاه تقصیر نمی‌کند و شرایط یک جهتی و انقیاد به‌جای می‌آورد» (کوهستانی، برگهای ۳۲۴ ب، ۳۲۵ الف) و از ابوالخیرخان خواست تا به قلمرو خود بازگردد و او نیز چنین کرد. اما به هر حال، پیش از قطع مخاصمه، سپاه ابوالخیر حومهٔ سمرقند را غارت کردند و خرابیها رساندند (هوورث، همانجا).

بارتولد در اینکه حاکم سمرقند حاضر شده باشد ولی نعمت خویش

---
1. M. Grigorief

را تا بدین حد در چشم ابوالخیرخان حقیر و بی‌مقدار نشان دهد، ابراز تردید کرده است (ص ۲۵۷). شاید کوهستانی از بیم ممدوح خود که از نوادگان ابوالخیرخان بوده، به عمد چنین نوشته باشد. با اینهمه پس از آنکه الغ‌بیگ در ۸۵۳ ق / ۱۴۴۹م از فرزند خود، عبداللطیف شکست خورد و به حدود ترکستان گریخت، یک چند به فکر استمداد از ابوالخیرخان افتاد، ولی به تصور اینکه مهر پدر و فرزندی که میان او و میرزا عبداللطیف است،او را نجات خواهد داد، از این کار منصرف شد (دولتشاه، ۲۷۴). از این اشارهٔ تاریخی و اشارات دیگر برمی‌آید که ابوالخیرخان در آن زمان چنان قدرتی به حساب می‌آمده که می‌توانسته است دستگیر شاهزادگان تیموری باشد.

ابوالخیرخان و سلطان ابوسعید (حک ۸۵۵ ـ ۸۷۳ ق / ۱۴۵۱ ـ ۱۴۶۸م): شاید مهم‌ترین دورهٔ حضور ابوالخیرخان در رویدادهای دوران اولاد تیمور، مداخلهٔ او در رقابتها و برخوردهای خصمانه میان عبدالله بن ابراهیم بن شاهرخ (حک ۸۵۴ـ۸۵۵ ق / ۱۴۵۰ ـ ۱۴۵۱م) و پسر عموی او ابوسعید بن محمدبن میرانشاه باشد، زیرا پس از قتل عبداللطیف پسر الغ‌بیگ در ۸۵۳ ق / ۱۴۴۹م، عبدالله بن ابراهیم در سمرقند برتخت نشست و به دفع رقیب خود ابوسعید برخاست. ابوسعید که از عهدهٔ مصاف با عبدالله برنیامد، عنان از معرکهٔ کارزار بتافت و پس از مدتی سرگردانی به ترکستان رفت و در آنجا برشهر، یا قلعهٔ یَسّی مستولی شد. عبدالله بن ابراهیم به قصد دستگیری ابوسعید به سوی یسّی تاخت، ولی براثر نیرنگی که ابوسعید به کار بست (نک: عبدالرزاق، ۱۰۱۶/۲ ـ ۱۰۱۷) سپاهش متفرق و منهزم شدند. نوبت دوم که عبدالله با تجهیزات بیشتر به یسّی حمله برد، ابوسعید از ابوالخیرخان یاری طلبید (فضل‌الله، ۱۴۵؛ خواندمیر، ۵۰/۴؛ اسفزاری، ۱۶۸/۲)، اما به گفتهٔ عبدالرزاق (۱۰۱۸/۲)، ابوالخیرخان خود به منظور کمک رساندن، به خدمت ابوسعید رفته است. روشن است که در چنین رویدادی، ابوسعید ناگزیر از استمداد از خان ازبک بوده است.

ابوالخیرخان با لشکری به مدد ابوسعید به ماوراء النهر تاخت. عبدالله بن ابراهیم به مقابله آمد و در شیراز واقع در دشت کُنْوان بر ساحل بولالغور با ازبکان رو به رو شد (هوورث، II/688) و در این نبرد مغلوب شد و ابوسعید در ۸۵۴ ق / ۱۴۵۰ م بر سمرقند استیلا یافت و به فرمان او عبدالله در جمادی الاول ۸۵۵ / ژوئن ۱۴۵۱ به قتل رسید (فضل‌الله، همانجا؛ دولتشاه، ۳۲۰؛ خواندمیر، همانجا). ابوالخیر فرمان داد تا زندانیانی را که دستگیر کرده بودند، آزاد کنند و لشکریانش را از تخریب و ایلغار باز داشت (کوهستانی، برگ ۳۳۳ ب). از پی این پیروزی، خان ازبک، رابعه سلطان بیگم، دختر الغ بیگ را به زنی اختیار کرد (همو، برگ ۳۳۶ الف). با همهٔ مساعدت ابوالخیر در حق ابوسعید، امیرگورگانی احساس می‌کرد که اگر پای ازبکان به سمرقند برسد، به غارت و آزار مردم اقدام خواهند کرد. پس چون‌به‌حوالی شهررسید، امراء ابوالخیرخان راکه دررکاب اوبودند، غافل کرد و خود را به داخل سمرقند رسانید و به تخت برآمد. آنگاه پیشکشها و تنسوقات گرانقدر نزد ابوالخیرخان و نزدیکان وی فرستاد و پیام داد که «چون به یُمْن امداد حضرت خان دارالسلطنهٔ آباء و اجداد به تصرف این‌جانب درآمده، مناسب چنان است که ملازمان موکب خاقانی به جانب منازل خویش مراجعت نمایند و دیگر در این دیار اقامت نفرمایند که فایده‌ای بر آن ترتّب نخواهد یافت» (خواند میر، همانجا). ابوالخیرخان نیز به ناچار به جانب دشت قبچاق بازگشت.

شاید یکی از علل اقدامات خصمانهٔ ابوالخیر برضد ابوسعید در سالهای بعد، همین خدعه‌ای بود که ابوسعید در حق اوروا داشت. چه، ابوالخیر ۵ سال بعد در شورشی که ادریس بن محمد بن بایقرا بر ضد ابوسعید برپا کرده بود، جانب ادریس را گرفت و در نتیجه سلطان ابوسعید شکست سختی خورد (رویمر، 115). یک بار نیز ابوالخیر به محمد جوقی (جوکی) (د ۸۶۸ ق / ۱۴۶۴ م) پسر عبداللطیف بن الغ بیگ که داعیهٔ سلطنت داشت، کمک کرد و به وی امکان داد تا پیروزیهایی در این راه به دست آورد. محمد به یاری سپاهی که ابوالخیر به سرکردگی بورکه سلطان همراه وی به سمرقند فرستاد، به ایلغار حومهٔ سمرقند پرداخت و به روایت کوهستانی (برگ ۳۴۷ الف) علاوه بر سمرقند و قلعهٔ بخارا، بعضی از قلاع مستحکم دیگر ولایات را نیز به تصرف درآورد. با اینهمه، این شاهزادهٔ تیموری در برابر سلطان ابوسعید تاب مقاومت نیاورد و دست از محاصرهٔ سمرقند کشید و سرانجام در ۸۶۸ ق سر تسلیم فرودآورد (EI^2). گویا چون در این زمان ابوالخیر آن قدرت سابق خود را نداشت، نخواست یا نتوانست به محمد جوکی یاری بیشتر برساند. علت کاهش قدرت ابوالخیر خان می‌تواند ناشی از شکست سختی باشد که اندک زمانی پیش از درگیری محمد جوکی و ابوسعید، از قبایل کلموک خورده و به‌ناچار به سقناق پناه برده بود (همانجا).

نبرد با کلموکها: اوزتیمورتایشی، فرمانروای قبایل کلموک یا قلموق و به قول کوهستانی (برگ ۳۳۷ ب)، تلیماق که به اویراتها یا مغولان شرقی نیز معروفند، چون عظمت و کامگاری ابوالخیرخان را دید، بر او حسد برد و به ناگاه در حدود ۸۶۰ ـ ۸۶۱ ق لشکری بر سر ابوالخیر فرستاد (گروسه، ۷۸۶). ابوالخیر نیز به مقابله رفت، ولی در پیکاری عظیم شکست خورد و به قلعهٔ سقناق پناه جست. کلموکها سواحل سیحونِ میانه را غارت کردند و ابوالخیر به ناچار پیشنهاد صلح آنان را پذیرفت (همانجا؛ کوهستانی، برگ ۳۳۹ ب). این شکست لطمهٔ سختی به قدرت و عظمت ابوالخیر وارد آورد و تنی چند از شاهزادگان دست نشاندهٔ وی، او را رها کردند و به خان جغتایی یسن بوقای ثانی پیوستند. این صحرا نوردانی که از خان ازبک جدا شدند، در تاریخ به «قزاق یا قرقیز ـ قزاق» معروف شده‌اند. ابوالخیر در ۸۷۳ق به قصد فرونشاندن طغیان و سرکشی قرقیز ـ قزاقها باز با آنان به نبرد پرداخت، ولی درگیرودار این پیکار کشته شد (گروسه، ۷۸۶ ـ ۷۸۷).

ابوالخیرخان و سلطان حسین بن منصور بن بایقرا (حک ۸۶۳ ـ ۹۱۱ ق / ۱۴۵۹ ـ ۱۵۰۵م): آخرین بار که ابوالخیر خان را درگیر مناقشات خانوادگی تیموریان می‌یابیم، به سلطنت حسین میرزا، از نوادگان عمر شیخ بن تیمور مربوط می‌شود. این شاهزاده که می‌کوشید تا خراسان را تسخیر کند، چون از عهده برنیامد، به مددخواهی از ابوالخیرخان، «قاآن دشت قبچاق و عمدهٔ خواقین آفاق» در آن زمان برخاست (خواندمیر، ۱۳۲/۴) وبدین‌نیت، روی به جانب قبچاق نهاد و به فرمان ابوالخیر خان مورد استقبال شهزادگان جوجی نژاد و امرای ازبک قرار گرفت و خان با او مهربانیها کرد. سلطان حسین هفته‌ای در اردوی ابوالخیر ماند تا خان ازبک برای او تمهید لشکر کند. لیکن ابوالخیر خان پیش از آنکه خواستهٔ حسین میرزا را برآورد، درگذشت (همو، ۴/ ۱۳۲ ـ۱۳۳).

دربارهٔ علت مرگ ابوالخیر در روایات اختلاف است. کوهستانی هیچ علتی برای مرگ وی ذکر نمی‌کند و تنها به بیان این عبارت: «شاهباز بلند پرواز روح پر فتوحش ندای ... شنوده...» (برگهای ۳۴۹ ب ـ ۳۵۰ الف)، بسنده کرده است. روملو آورده که خان ازبک «به مرض افلیج وفات یافت» (ص ۴۸۹). خواندمیر (همانجا) نیز به ابتلای وی به مرض فالج اشاره دارد، ولی تذکر داده که وی به «علت فجأة» درگذشت. با این وجود، در گزارش پیکار ابوالخیرخان با کلموکها دیدیم که وی به هنگام جنگ به قتل رسیده است. به هر حال جسد ابوالخیرخان را در بیرون شهر سقناق به خاک سپردند (فضل الله، ۲۰۱).

ابوالخیر خان ۱۰ پسر داشت (همو، ۴۱) که از میان آنان شیخ‌حیدر قائم مقام او گردید (روملو، همانجا). فرزند ارشدش بداق‌سلطان، پدر ابوالفتح‌خان شیبانی، در جوانی مرد و ابوالخیر خان تربیت نوهٔ خویش را به عهده گرفت (خواندمیر، ۲۷۳/۴).

از آنچه مورخان دربارهٔ ابوالخیرخان نوشته‌اند، برنمی‌آید که وی منشأ کارهای عمرانی قابل ملاحظه یا خدمات اجتماعی و فرهنگی بوده باشد. مطالبی که پیرامون شخصیت و قابلیتهای او نوشته شده است، چیزی جز ستایشهای مبالغه‌آمیز و تملقهای مرسوم زمان نیست و نمی‌توان اطلاعات واقعی از منش و کُنش ابوالخیرخان از آن به دست آورد. مهم‌ترین مشخصهٔ حیات سیاسی او تاخت و تازها، چپاولگریها و دست اندازیهای مکرر وی به بلاد مجاور قلمرو خود بود. به هر حال در اینکه ابوالخیرخان در دوران ناآرام اواخر تیموریان، قدرت مهمی به حساب می‌آمد، تردیدی نیست. شاهد این امر استمدادهایی است که شاهزادگان تیموری از او می‌کردند. از این گذشته، ابوالخیر مؤسس سلسله‌ای بود که شاخه‌های آن به مدت چند قرن تاریخ سیاسی ـ اجتماعی آسیای مرکزی و ماوراءالنهر و خراسان را تحت‌الشعاع قرار دادند.

مآخذ: اسفزاری، معین‌الدین محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ بارتولد، واسیلی، *الغ بیگ و زمان وی*، ترجمهٔ حسین احمدی‌پور، تبریز، ۱۳۳۶ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ روملو، حسن، *احسن‌التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۸ ق؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ فضل الله بن روزبهان، *مهمان نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ کوهستانی، مسعود بن عثمان، *تاریخ ابوالخیر خانی*، میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۳۹۹؛ گروسه، رنه، *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ لین‌پول، استانلی، *طبقات سلاطین اسلام*، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

EI²; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1880; Roemer, H.R., "The Successors of Tīmūr", *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson & L. Lockhart, Cambridge, 1986, vol. VI.

مجدالدین کیوانی

آبوالْخِیْرْ خانِ قَزّاق، پسر آیرش پسر آچه (۱۱۰۴ـ۱۱۶۱ق /۱۶۹۳ـ۱۷۴۸ م)، رئیس یکی از قبایل قزاق که با پذیرفتن تابعیت روسیه زمینهٔ نفوذ آن دولت را در ترکستان فراهم کرد. قزاقها طی سدهٔ ۱۷ م وحدت خود را ازدست دادند و برحسب ارشدیت شاخه‌های قبیله‌ای به سه اردوی اولوغ (بزرگ)، اورتا (میانه)، و کیچی (کوچک) تقسیم شدند که این آخری، برخلاف نامش، کوچ‌نشینان بیشتری را در برداشت. ابوالخیر خان پیشوای همین اردو بود که در نواحی بین دریاچهٔ آرال و دریای خزر سکنیٰ داشتند (آکینر، ۳۶۳؛ بارتولد، ۲۶۵).

قزاقها به سبب حملات قبایل مجاور، برآن شدند که به تابعیت پتر کبیر گردن نهند. از این روی در ۱۷۱۷ م ابوالخیر خان همراه با دیگر رؤسای قزاق، اسماً به تابعیت روسیه درآمد (همو، ۲۶۶). از آن پس قزاقها توانستند دشمنان اصلی خود یعنی «اویراتها[1]» را شکست دهند و عقب برانند (GSE, II/507). پس از مرگ پتر کبیر، ابوالخیرخان در ۱۷۲۶ م بر آن شد تا اردوی خود را رسماً تحت تابعیت روسیه قرار دهد، اما روسها نپذیرفتند (همانجا)؛ با اینهمه مدتی بعد دولت روسیه کوشید تا در استپهای قزاقها نفوذ کند (ریوکین، ۱۳). به همین سبب پیشنهاد تابعیت ابوالخیرخان در ۱۷۳۰ م مورد توجه روسها قرار گرفت و آنان نماینده‌ای به نام میرزا توکل اف را برای مذاکره با ابوالخیرخان نزد وی اعزام کردند. سرانجام دو سال بعد در ۱۷۳۳ م (۱۱۴۶ ق) ابوالخیرخان به تابعیت روسیه درآمد و سوگند وفاداری یاد کرد (بارتولد، همانجا؛ رمزی، ۵۱۸/۲). ابوالخیرخان بر آن بود تا به یاری روسیه قدرت خود را مستحکم سازد و حتی شاید رهبری تمام قبایل قزاق را به دست گیرد. از این روی دولت روسیه، به درخواست او، قلعه‌ها و شهرهایی در قلمرو قزاقها بنا کرد (بارتولد، ۲۶۶ـ۲۶۸؛ نیز نک‍: GSE، همانجا).

پس از ۱۷۳۷ م روسها گروهی را برای پی‌گیری اهداف خود به دشت سیحون روانه‌کردند. آنان چون‌دریافتند که‌ابوالخیرخان به‌خیره،

1. Oyrāt

تختگاه خوارزم رفته، به دنبال وی رهسپار این شهر شدند (بارتولد، ۲۶۹). در این زمان (۱۷۴۰ م) نادرشاه افشار به خیوه تاخت و آنجا را به محاصره گرفت. ابوالخیرخان همراه با لشکری از قزاق و ازبک به یاری ایلبارس، خان خیوه رفت، اما کاری ازپیش نبرد و با نادرشاه از درِ صلح درآمد (استرابادی، ۴۵۸). نادر موافقت کرد درصورتی که ابوالخیرخان به حضورش رسد، با او قرارداد صلح منعقد کند، اما وی با بهره‌بردن از فرصتی نمایندگان اعزامی دولت روسیه را در خیوه باقی گذاشت و به موطن اصلی خود بازگشت. پس از آنکه سپاه نادر از خیوه دور شد، مردم آنجا نورعلی پسر ابوالخیرخان را به فرماندهی برگزیدند. نورعلی به رغم درخواست روسها، از پذیرفتن تابعیت روسیه و ابراز سوگند وفاداری به آنها خودداری کرد (بارتولد، همانجا). چنین می‌نماید که ابوالخیرخان که اینک نفوذ و سیطره‌ای یافته بود و برخی از اهداف خود را محقق می‌دید، از هماهنگی با روسها سرباز می‌زد. روسها نیز در مقابل سرسختی او برآن شدند که با دیگر قبایل ارتباط برقرار کنند. در ۱۷۴۲ م که قره قالپاقها ــ ساکن در بخشهای میانی و پایین رود سیحون و تابع قزاقهای اردوی کوچک ــ از سوی همسایگان خود مورد تهاجم قرار گرفتند، از روسیه درخواست تابعیت کردند و پذیرفته شد، اما ابوالخیرخان سال بعد به قره قالپاقها حمله برد و آنان را از آنجا بیرون راند (GSE, II/422).

سرانجام ابوالخیرخان طی درگیریهای داخلی میان قبایل قزاق به دست سلطان باراق (براق) به قتل رسید و پسرش نورعلی با حمایت روسها به فرماندهی اردوی کوچک برگزیده شد (رضانور، ۱۳/۶؛ GSE, II/507).

مآخذ: آکینر، شیرین، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ استرابادی، میرزا مهدی خان، *تاریخ جهانگشای نادری*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ بارتولد، واسیلی، *خاورشناسی در روسیه و اروپا*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ رضانور، *تورک تاریخی*، استانبول، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۵ م؛ رمزی، م. م.، *تلفیق الاخبار وتلقیح الآثار*، اورنبورگ، ۱۹۰۸ م؛ ریوکین، مایکل، *حکومت مسکو و مسألهٔ مسلمانان*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۶۶ ش؛ نیز: GSE.

مجید سیبی

اَبوالخِیرِ طالَقانی، احمد بن‌اسماعیل بن‌یوسف بن‌محمد بن عباس حاکمی (۵۱۲ ـ ۵۹۰ ق/ ۱۱۱۸ ـ ۱۱۹۴ م)، ملقب به رضی‌الدین، فقیه، محدث، مفسر و واعظ شافعی اشعری. وفات او را اغلب در ۱۳ محرم گفته‌اند (مثلاً نک: ابن دبیثی، گ۱۴۱ب)، ولی تاریخهای ۱۹ و ۲۳ محرم ۵۹۰ نیز داده شده است (رافعی، ۱۴۷/۲؛ منذری، عبدالعظیم، ۲۰۰/۱). در روایتی از پسر او ابوالمناقب محمد، ولادت وی در ۲۷ رمضان ۵۱۱ و درگذشت او در ۲۱ محرم ۵۸۹ آمده است (ابن دمیاطی، ۴۷ ـ ۴۸).

ابوالخیر در خاندانی اهل دانش که از طالقان قزوین بودند، پرورش یافت و نه تنها پدرش اسماعیل از عالمان برجستهٔ آن دیار شمرده می‌شد، بلکه نیای بزرگ او محمد بن عباس نیز فقیهی سرشناس بوده و سالها در طالقان مسند قضا داشته است (رافعی، ۴۵۰/۱، ۳۰۷/۲). ابوالخیر از کودکی به تحصیل مقدمات پرداخت و ۷ ساله بود که *قرآن* را از حفظ داشت (همو، ۱۴۴/۲). از مشایخ او در دورهٔ آغازین تحصیلش می‌توان ابراهیم بن عبدالملک شحاذی را نام برد (نک: ابن جزری، ۳۹/۱).

او درحالی که نوجوانی بیش نبود، برای ادامهٔ تحصیل راهی نیشابور شد و در آنجا، احتمالاً با پیشینهٔ آشنایی خانوادگی، تحت تربیت و سرپرستی مستقیم فقیه آن دیار، ابوسعد محمد بن یحیی نیشابوری، شاگرد خاص امام محمد غزالی قرار گرفت (ابن دبیثی، گ ۱۴۱ الف؛ منذری، عبدالعظیم، همانجا). وی در این فرصت، همچنین از شیوخ بزرگ نیشابور چون محمد بن عبدالله ارغیانی، عبدالغافر بن اسماعیل فارسی، محمد بن فضل فراوی، عبدالمنعم بن عبدالکریم قشیری و زاهر بن طاهر شحامی که در فاصلهٔ سالهای ۵۲۸ـ۵۳۸ ق وفات یافته‌اند، دانش آموخت. به علاوه در طوس از محمد بن منتصر متولی و ابوسعید ناصر بن سهل نوقانی در معیت ابوسعد سمعانی استماع کرد (نک: سمعانی، ۱۲/۹؛ ابن دبیثی، همانجا؛ منذری، عبدالعظیم، ۲۰۰/۱ ـ ۲۰۱؛ منذری، محمد، ۱۱۷). با توجه به سالهای درگذشت استادان یاد شده و گزارشهای مربوط به تاریخ برخی استماعاتِ ابوالخیر(نک: رافعی، ۱۴۵/۲)، گویااو درحدودسال ۵۲۸ ق به نیشابور رفته و دست کم تا ۵۳۰ ق و شاید قدری پس از آن در آنجا مقیم بوده است.

از برخی منابع چنین برمی‌آید که ابوالخیر در هنگام ترک نیشابور، احتمالاً بدون گذار از قزوین، رهسپار سفر حج شده و در میان راه درنگی در بغداد داشته است (نک: صفدی، ۲۵۳/۶)؛ از این رو ممکن است حضور او در ری و استماع وی از شیوخ آن دیار چون ابوالنجیب سعید بن محمد حمامی در همین سفر بوده باشد (نک: ابوالخیر، ۱۰۲). آنگاه که او به قزوین وارد شد، فقیه بزرگ آن دیار ابوبکر ملک داد بن علی عمرکی (د ۵۳۵ ق) هنوز در قید حیات بود و احتمالاً فقه‌آموزی او نزد عمرکی مربوط به این دوره از حضورش در قزوین بوده که از نظر شرایط سنی و پایهٔ تحصیلی آمادگی فراگیری دانش فقه را به دست آورده بوده است (نک: ابن دبیثی، همانجا).

به هر روی ابوالخیر در بازگشت خود به قزوین، به سان استادی به تدریس فرا گرفته‌های خود پرداخت (همانجا) و در این دوره (۵۳۸ ق) کسانی چون ابونعیم بن ابی الیمین از او دانش آموختند (نک: رافعی، ۱۷۶/۴). در فاصلهٔ سالهای ۵۴۱ تا ۵۵۰ ق گزارشهایی از حضور مستمر او در قزوین و اشتغال وی به تعلیم در دست است (نک: سمعانی، همانجا؛ رافعی، ۴۵۱/۲)، ولی در ۵۴۹ ق سراغ او را در آمل داریم که مجالس املایی در آنجا برگذار کرده و کسانی از او استماع کرده‌اند، بدون اینکه دلیل حضور او در آنجا روشن باشد (نک: همو، ۳۰۵/۳، ۲۵/۴). به‌هرحال این سفر دیری نپاییده و شاید کوتاهی آن موجب شده است تا شرح حال نویسان ابوالخیر از آن سخن نگویند.

او درحدود سال ۵۵۵ ق بار دیگر به حج رفت و در این سفر در

بغداد از شیوخی چون ابوالفتح ابن بطّی استماع کرد. وی در مدت این اقامت در بغداد به وعظ پرداخت و مجالس او بسیار مورد توجه مردم و سران قرار گرفت (ابن دبیثی، همانجا؛ ابن دمیاطی، ۴۷؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، ۸(۲)/۴۴۳). ابوالخیر بار آخر در ۵۶۹ ق رهسپار بغداد شد و در همان سال به جای ابونصر احمد بن عبدالله شاشی (چاچی) به مدرّسی نظامیهٔ بغداد منصوب شد (ابن دبیثی، همانجا؛ ابن خلکان، ۸۷/۷). دورهٔ تدریس او در نظامیه حدود ۱۱ سال به طول انجامید و رفته رفته از چنان نفوذ و اعتباری در بغداد برخوردار شد که یک بار به عنوان فرستادهٔ خلیفهٔ عباسی به موصل رفت (نک: یاقوت، ۴۹۲/۳). او علاوه بر تدریس، در مدرسهٔ نظامیه و جامع القصر بغداد مجالس وعظ و خطابه داشت (ابن دبیثی، گ۱۴۱الف- ب) و ابن جبیر، جهانگرد اندلسی ــ که در این سالها از بغداد گذر کرده ــ به تفصیل به وصف مجلس وعظ او در نظامیه پرداخته است (ص ۲۱۹ به بعد). به علاوه او نخستین خطیبی بود که در «باب بدرالشریف» بغداد به وعظ پرداخت و همانجا بود که خلیفه مستضیء در پای وعظ او می‌نشست (نک: ذهبی، ۱۹۲/۲۱ ـ ۱۹۳).

در آن روزگار واعظان در بغداد از جایگاه اجتماعی ویژه‌ای برخوردار بودند و پیداست در شهری که غالب جمعیت آن شیعی بودند (نک: مقدسی، ۱۱۲)، خطابه‌های پرشور عالمی شافعی با دیدگاه اعتقادی اشعری تا چه اندازه می‌توانست افکار عمومی را برضد او برانگیزد. نقطهٔ پایان این انگیزش در روز عاشورای ۵۸۰ ق بود که از ابوالخیر در نظامیه و بر منبر وعظ اکیداً خواسته شد تا یزید بن معاویه را لعن گوید و چون وی بر پایهٔ مواضع اعتقادی خود از لعن او سرباز زد، جمعی از حاضران پاره آجر و سنگ بر او پرتاب کردند و او را که زخم برداشته بود، در حجره‌ای حبس کردند. برخی از فقیهان حکم به تعزیر وی دادند و اگرچه با میانجیگری برخی هواداران، ابوالخیر از معرکه به سلامت رست، ولی ماندن در بغداد بر او دشوار شد (نک: *انسان العیون*، ۴ ـ ۵؛ ابن جوزی، یوسف، همانجا).

گفتنی است که در آن هنگام مسألهٔ «لعن یزید» از مسائل حساس بود و فضای بغداد حتی حنبلیانی چون ابن جوزی را بر آن داشته بود تا لعن یزید را تجویز و ترویج نمایند (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۶، ۱۲، جم؛ ابن جوزی، یوسف، *تذکرة*، ۲۹۱؛ نک: ابن اثیر، ۵۶۲/۱۱ ـ ۵۶۳). به دنبال این واقعه، ابوالخیر از مدرّسی نظامیه استعفا کرد و در پی پذیرش آن، بغداد را ترک گفته، همراه با حجاج شهر خود به قزوین بازگشت و باقی عمر را درآنجا سپری ساخت (ابن دبیثی، گ ۱۴۱ ب؛ ابن دمیاطی، همانجا). قزوینی در *آثار البلاد* (ص ۴۰۲) چنین آورده که ابوالخیر بدون آشکار ساختن نیت خود در ترک بغداد، از دیوان اذن حج گرفت و ازمسیر شام به قزوین بازگشت. ابن اثیر این سفر را در ۵۸۱ ق دانسته است (۵۲۲/۱۱). گفتنی است که در ۵۸۲ ق سراغی از ابوالخیر در همدان داریم که ممکن است توقفی پیش از رسیدن به وطن بوده باشد (نک: رافعی، ۱۴۶/۲).

وی سرانجام در قزوین درگذشت و در مقبره‌ای در کنار آرامگاه بزرگانی چون ابن ماجه و احمد غزالی به خاک سپرده شد (حمدالله، *تاریخ گزیده*، ۷۸۴، *نزهة القلوب*، ۵۸ ـ ۵۹).

ابوالخیر مردی عابد و زاهد بوده و در منابع بر این بُعد از شخصیت او تکیهٔ بسیاری شده است (مثلاً رافعی، ۱۴۴/۲؛ ابن‌دبیثی، گ۱۴۱الف)، اما درمورد گرایش او به تصوف می‌دانیم که وی در نیشابور نزد ابوالاسعد هبة‌الرحمن بن عبدالواحد قشیری با تعالیم صوفیه آشنا شد و در رباط ابوعلی دقّاق، ازدست او خرقه پوشید (رافعی، ۱۴۶/۲). وی همچنین در ۵۴۲ ق به تدریس کتاب *الاربعون* ابوعبدالرحمن سُلَمی و در ۵۸۱ ق به تدریس بخشی از کتاب *سنن الصوفیة* همو پرداخت و جمعی از طالبان در قزوین این متون را از وی فرا گرفتند (نک: همو، ۲۲۹/۱، ۳۰/۲، ۱۵۹/۴ ـ ۱۶۰، جم). وی سخنی در تعریف تصوف داشته که رافعی (۱۴۷/۲) آن را نقل کرده است. در منابع کراماتی نیز به او نسبت داده‌اند (نک: همانجا؛ قزوینی، ۴۰۲ ـ ۴۰۳).

ابوالخیر در کلام بر مذهب اشعری بود (*انسان العیون*، ۴؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة*، همانجا)، ولی دانسته نیست او این علم را در کجا و از کدام استاد فرا گرفته بود؛ تنها می‌دانیم که در دورهٔ تدریس خود در بغداد، در علم کلام نیز شاگردانی داشت (منذری، عبدالعظیم، ۲۸۲/۱؛ نیز نک: ابن‌دبیثی، گ۱۴۱ب). بسیار محتمل است که او در نیشابور، زیرنظر ابوسعد محمد بن یحیی، با افکار غزالی آشنا شده و تحت تأثیر آن بوده باشد. به هر روی پافشاری او در برخی دیدگاههای کلامی، نه تنها موجب شد که به ناچار بغداد را ترک کند (نک: سطور پیش)، بلکه در قزوین نیز او را در برخورد سخت با شیعیان آن دیار قرار داد (نک: قزوینی، ۴۰۲). او حتی در تألیف کتاب «الاربعون» که در فضایل حضرت علی (ع) پرداخته شده، از نگرش شیعی دوری جسته است (مثلاً نک: ص ۱۲۰).

ابوالخیر در فقه شافعی و خلاف بین مذاهب سرآمد بود (ابن‌دمیاطی، ۴۶ـ۴۷) و بر علوم تفسیر آگاهی داشت (رافعی، ۱۴۶/۲) و موضوع تدریس او در نظامیهٔ بغداد را بیشتر فقه و تفسیر تشکیل می‌داد (نک: سبکی، ۱۰/۶ ـ ۱۱). او در روایت برخی از کتب تفسیر روایی چون *تفسیر* کلبی و *اسباب النزول* واحدی نقش واسطه را ایفا کرده (رافعی، ۷۱/۲، ۱۱/۳) و *تفسیر* ثعلبی را که در طوس آموخته بود (سمعانی، همانجا)، در ۵۷۰ ق در نظامیهٔ بغداد و شاید در دیگر فرصتها باز گفت، به طوری که برخی از آیندگان در عراق و خراسان *تفسیر* ثعلبی را از طریق او روایت می‌کردند (نک: ابن‌بطریق، ۲۲؛ جوینی، ۹/۲، ۱۸).

او علاوه بر تفسیر، به علم قرائت نیز توجه داشت، چنانکه ابتدا از محضر ابراهیم‌بن عبدالملک شحاذی، از شاگردان مقری نامدار و ابومعشر طبری، بهره جست (ابن‌جزری، ۳۹/۱). سپس در سفر نیشابور با *الغایة* ابن‌مهران در قرائات دهگانه آشنا شد و با تدریس آن در قزوین، به ترویج این کتاب در آن سرزمین پرداخت (نک: رافعی،

۲۸۴/۲، ۳، ۱۴۵/۳، ۱۵/۴، ۱۵/۴؛ نیز نک: ه د، ۷۱۲/۴). نام‌شماری از شاگردان او در قرائت را ابن‌جزری (همانجا) به دست داده که با اطلاعات موجود در *التدوین* رافعی (همانجا) تکمیل می‌گردد. گفته‌اند که ابوالخیر تا آخرین ساعات عمر بر اقراء مداومت داشته‌است (همو، ۱۴۷/۲ـ۱۴۸).

علاوه بر احراز علوم یاد شده، ابوالخیر محدثی کثیرالحدیث بود و از شیوخ بسیار در قزوین، نیشابور و بغداد استماع کرده بود (همو، ۱۴۴/۲). بجز شیوخی که پیش‌تر از آنان یاد شد، می‌توان از پدرش ابوسعد اسماعیل‌بن یوسف، شریف ابوالفتوح زینبی، عبدالجباربن محمد خواری، علی‌بن شافعی قزوینی، ابومحمد موفق‌بن سعید و وجیه‌بن طاهر شحامی نام برد (نک: ابوالخیر، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵؛ ابن‌دبیثی، گ ۱۴۱ الف). همچنین جمع کثیری در قزوین، بغداد و دیگر جایها از ابوالخیر حدیث شنیده یا اجازهٔ دریافت داشته‌اند که در میان آنان نام مشاهیری چون عبدالکریم‌بن محمد رافعی (نوهٔ دختری خواهر وی)، محمد بن سعید ابن دبیثی، محمدبن انجب نعّال بغدادی و موفق عبداللطیف‌بن یوسف دیده می‌شود (نک: رافعی، ۱۴۶/۲؛ ابن‌دبیثی، گ ۱۴۱ب؛ منذری، محمد، ۱۱۷؛ ذهبی، ۱۹۳/۲۱). رافعی در جای جای *التدوین* دهها تن از شاگردان و راویان ابوالخیر را بر شمرده و اطلاعات آن با اطلاعات داده شده در مواضعی از *تکملهٔ* منذری، *تلخیص مجمع‌الآداب* ابن‌فُوَطی، *بُغیةالطلب* ابن‌عدیم و دیگر منابع تکمیل می‌گردد. او به روایت بسیاری از کتب حدیث، چون *صحیح مسلم* (در ۵۴۵ق)، *صحیفهٔ جویریّة‌بن اسماء*، *مسند ابن‌راهویه*، *تاریخ نیسابور* حاکم نیشابوری، *سنن* بیهقی و دیگر آثار او اهتمام ورزیده است (نک: رافعی، ۱۲/۱، ۸۳/۳، ۱۴۵/۴، جم؛ ابن‌نقطه، ۱۳۷/۱).

آثار: به گفتهٔ رافعی (۱۴۴/۲) ابوالخیر آثار کوچک و بزرگ پرشماری در علوم مختلف تفسیر، فقه و غیر آن تألیف کرده بوده که از آن میان تنها شماری اندک شناخته شده است، بدین‌شرح:

۱. *الاربعون المنتقی فی فضائل علی المرتضی*، که به کوشش عبدالعزیز طباطبائی در مجلهٔ *تراثنا* به چاپ رسیده است و احادیث مسند در مناقب حضرت علی (ع) را در بردارد. این اثر مورد استفادهٔ رضی‌الدین ابن‌طاووس در *الیقین* (ص ۱۹۵، ۱۹۷) و محب‌الدین طبری در *ذخائر العقبیٰ* (ص ۳۱، جم) و *الریاض النَّضِرة* (۱۰/۱، جم) قرار گرفته است.

۲. *تعریف الاصحاب سواء السبیل الی اسانید الکتب المسموعة او المستجازة*، که رافعی (۷۵/۲، ۱۴۴، ۴۸۰/۳) از آن با عنوان *فهرست مسموعات الامام احمدبن اسماعیل* نام برده است. ابوالخیر در این اثر فهرستی از اسانید خود به آثار گوناگون پیشینیان را به دست داده و در ۵۸۸ ق آن را در قزوین باز گفته است (نک: همانجا). نسخه‌ای خطی از بخش دوم این فهرست در کتابخانهٔ چستربیتی یافت می‌شود (*آربری*، شم 3557(2)).

۳. کتاب *السَّرد والفرد*، که نسخه‌ای خطی از آن در ضمن مجلدی در مجموعهٔ شهید علی پاشا در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول به شمارهٔ ۵۳۹ موجود است (نک: طباطبایی، یادداشت پایان «الاربعون»، ۱۲۸).

۴. مجموعه‌هایی از احادیث در مناقب ابوبکر، عمر و عثمان که به صورت خطی در همان مجلد در مجموعهٔ شهید علی پاشا مندرج است (همو، *نتائج‌الاسفار*؛ نیز قس: محب‌الدین طبری، همانجا).

۵. *التبیان فی مسائل القرآن*، در رد بر دیدگاههای حلولیّه و جَهمیّه و قائلین به خلق قرآن (حاجی خلیفه، ۳۴۱/۱؛ بغدادی، ۸۸/۱).

۶. *حظائر القدس*، که در آن ۶۴ نام برای ماه رمضان بر شمرده و در شرح حدیث قدسی «الصوم‌لی وأنا اجزیٔ‌به» ۵۵ قول مختلف نقل کرده است (نک: سبکی، ۱۲/۶).

۷. کتاب *الدیک*، که آن را پیش از ۵۶۲ ق به پایان آورده است (رافعی، ۴۸۵/۳).

۸. *مفاتیح العطیّات و مَغالیق البلیّات*، در اذکار و دعوات، به زبان پارسی (بغدادی، همانجا). گفتنی است که در نسخه‌ای کتابت شده در حدود سال ۱۱۰۰ ق موجود در کتابخانهٔ سلطنتی برلین (*آلوارت*، شم 1600(2))، مطالبی دربارهٔ دفعات دیدار جبرئیل با آدم (ع) و دیگر پیامبران، از یکی از آثار ابوالخیر طالقانی اقتباس شده است.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بطریق، یحیی‌بن حسن، *خصائص الوحی المبین*، به کوشش محمدباقر محمودی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ ابن‌جبیر، محمدبن احمد، *رحلة*، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایةالنهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *الرد علی المتعصب العنید*، به کوشش محمد کاظم محمودی، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *تذکرة الخواص*، نجف، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۴م؛ همو، *مرآةالزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌دبیثی، محمدبن سعید، *ذیل تاریخ بغداد*، تصویر نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شهید علی پاشا؛ ابن‌دمیاطی، احمدبن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰م؛ ابن‌نقطه، محمدبن عبدالغنی، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ابوالخیر طالقانی، احمدبن اسماعیل، «الاربعون المنتقی»، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، *تراثنا*، ۱۴۰۵ق، شم ۱؛ *انسان العیون فی مشاهیر سادس القرون*، نسخهٔ خطی دانشگاه بغداد، شم ۲۴۸؛ بغدادی، *هدیه*؛ جوینی، ابراهیم‌بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *نزهةالقلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ رافعی، عبدالکریم‌بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ طباطبایی، عبدالعزیز، *نتائج الاسفار*، منتشر نشده؛ همو، یادداشت پایان «الاربعون» (نک: هم، ابوالخیر)؛ قزوینی، زکریا بن محمود، *آثار البلاد واخبار العباد*، بیروت، دار بیروت للطباعة والنشر؛ محب‌الدین طبری، احمدبن عبدالله، *ذخائر العقبی*، قاهره، ۱۳۵۶ق؛ همو، *الریاض النضرة*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۷م؛ منذری، عبدالعظیم‌بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م؛ منذری، محمدبن عبدالعظیم، *مشیخة النقّال البغدادی*، به کوشش ناجی معروف و بشار عواد معروف، بغداد، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; Arberry.

عبدالعزیز طباطبائی

اَبوالْخِیْرِ فارسی، تقی‌الدین محمدبن محمد (د بعد از ۹۵۷ق / ۱۵۵۰م)، منجم، ریاضی‌دان، ادیب، عالم به پزشکی و شاعر شیعی متخلص به فهمی. دربرخی‌ازمنابع، نام او محمد تقی یاد شده است (آقابزرگ، ۶۷/۷). وی در شیراز می‌زیسته است (نفیسی، ۳۸۶/۱). از سال تولد و زادگاهش اطلاعی در دست نیست و آگاهی از زندگی و چگونگی تحصیلات او بسیار اندک است. او نزد میرصدرالدین محمد دشتکی شیرازی (مق ۹۰۳ق / ۱۴۹۸م) و فرزندش میرغیاث‌الدین منصور دشتکی (د ۹۴۸ق / ۱۵۴۱م) به فراگیری دانش پرداخت (نک: آقا بزرگ، ۱۰/۲).

ذکر تألیفات او در *الذریعه* و نیز شیوهٔ بیان وی دربارهٔ ائمهٔ شیعه، تشیع او را نشان می‌دهد (نک: همانجاها؛ امین، ۴۰۶/۹).

تاریخ درگذشت ابوالخیر در دست نیست، امّا از آنجا که او در *اسامی العلوم* خود از علامه خَفری (د ۹۵۷ق) با عبارت «رحمة‌الله علیه» یاد می‌کند (آقا بزرگ، ۹/۲)، می‌توان گفت که تا سال ۹۵۷ ق زنده بوده است و اینکه نفیسی (همانجا) و فاروقی (ص ۴۱) تاریخ کتابت مختصر *طلیعة العلوم* وی را (۹۷۹ ق / ۱۵۷۱م) سال تألیف این اثر دانسته‌اند، درست نیست (نک: شورا، ۴۱۷/۴).

آثـار:

الف ـ چاپی: ۱. *آداب السلطنه*، رساله‌ای است به زبان فارسی در آداب سلطنت و وزارت که در ۱۳۴۵ ش در *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات اصفهان* (شم ۲ و ۳) به کوشش ع. فاروقی به چاپ رسیده است؛ ۲. *حل‌التقویم*، در نجوم و هیأت و گاه‌شماری به فارسی. ابوالخیر این رساله را در ۹۱۷ ق به نام استاد خود غیاث‌الدین منصور تألیف کرد. این اثر در ۱۳۴۹ ش در *فرهنگ ایران زمین* (ج ۱۷)، به کوشش تقی بینش به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی:

۱. *احکام الاحکام*، رساله‌ای است در نجوم به فارسی که برگزیده‌ای از *برهان الکفایهٔ* علی بن محمد شریف بکری است (آقا بزرگ، ۲۹۱/۱ ـ ۲۹۲). نسخه‌ای از این اثر با عنوان *رسالة فی شرح الطالع و احکامه* در قاهره (دارالکتب، ۲۴۲/۱) و نیز نسخه‌ای به نام *گزیدهٔ برهان الکفایه* در تهران (مرکزی، خطی، ۳(۲)/۹۳۴) موجود است که با توجه به موضوع آنها می‌توان گفت که این دو اثر همان *احکام الاحکام* است.

۲. *اسامی العلوم واصطلاحاتها*، به فارسی، در فضیلت علم، حکمت، آداب تعلیم و تعلم، اخلاق و معارف (آقا بزرگ، ۹/۲ ـ ۱۰).

۳. *طلیعةالعلوم*، به عربی. آقا بزرگ (۱۸۰/۱۵) آن را خلاصهٔ *اسامی العلوم* می‌داند.این اثر در تعریف موضوعات علوم و شرح اصطلاحات آن است و قدیم‌ترین نسخهٔ آن، با تاریخ کتابت ۹۷۹ق، در تهران، کتابخانهٔ مجلس (شورا، همانجا) موجود است.

۴. خلاصة *طلیعةالعلوم*، رسالهٔ مختصری است به عربی در علوم ادبی، تفسیر، تصوف و طریقت، حکمت، اخلاق، ریاضیات و قافیه که مؤلف از کتاب *طلیعةالعلوم* خود استخراج کرده است. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ مجلس (همان، ۳۸۶/۱۹ ـ ۳۸۷) نگهداری می‌شود و نسخهٔ دیگری از آن با عنوان *التقاط طلیعة العلوم* در کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق تهران (حقوق، ۴۳۱) موجود است.

۵. *اسطرلاب مسطح*، رساله‌ای است به فارسی دربارهٔ خصوصیات اسطرلاب. نسخه‌هایی از آن در تهران و مشهد موجود است (شورا، ۳۶۸/۱۹؛مرکزی،خطی، ۳(۲)/ ۸۳۰ ـ ۸۳۱؛ فاضل،۱۵۵۲/۳ـ۱۵۵۳) و نیز نسخه‌های دیگر در مشهد (آستان قدس، ۲۱۶/۱۰ ـ ۲۱۷) و تهران (مرکزی، *میکروفیلمها*، ۱۰/۱) باعنوان *رساله در اسطرلاب* معرفی شده است. این رساله را آقابزرگ (۳۵/۱ ـ ۳۶) و مدرس (۹۴/۷) و منزوی (۲۳۴/۱ ـ ۲۳۵) با عنوان *آغاز و انجام* آورده‌اند.

۶. *انتخاب حل‌التقویم*، در یک مقدمه و یک مقاله و یک خاتمه. نسخه‌هایی از آن در تهران (شورا، ۶۱/۲؛ مرکزی، خطی، ۶۲۱/۱۶) موجود است و نیز نسخه‌هایی دیگر در مشهد (آستان قدس، ۵۱/۳) به نام *منتخب حل‌التقویم* و در تهران با عنوانهای *مختصر حل‌التقویم* و *لمعات در حل تقویم* (مرکزی، *میکروفیلمها*، ۲۷/۲؛ مرکزی، خطی، ۱۴/۱۶) نگهداری می‌شود.

۷. *انیس‌الاطباء*، به فارسی، بخشی از یک کتاب پزشکی است در طب نظری و طب‌عملی. نسخه‌ای از آن در بانکیپور (بانکیپور، XI/20-21) موجود است.

۸. *رساله در هیأت*، به فارسی، قدیم‌ترین نسخهٔ آن در تهران است (مرکزی، خطی، ۶۲۱/۱۶).

۹. *رسالة فی حساب القمر*، در یک صفحه. نسخه‌ای از آن در تهران (همان، ۱۰۲۲/۹) و مشهد (آستان قدس، ۲۵۲/۱۰) موجود است.

۱۰. *زبدة (فی) الصرف*، رسالهٔ کوتاهی است به عربی در صرف و اشتقاق که مؤلف از *بستان الادب* اقتباس کرده و دو نسخه از آن در شیراز (بهروزی، ۱۶۱/۱ ـ ۱۶۲، ۱۳۵/۲ ـ ۱۳۶) وجود دارد.

۱۱. *شرح رسالهٔ هیأت*، شرحی است بر *رسالهٔ هیأت* علاءالدین علی قوشچی (د ۸۷۹ق / ۱۴۷۴م) که دراین‌شرح ابوالخیر بر وی خرده گرفته است. نسخه‌ای از آن در تهران (شورا، ۲۸۶/۱۹ ـ ۲۸۷) موجود است.

۱۲. *طالع‌نامه*. نسخه‌ای از آن در مشهد (آستان قدس، ۵۰/۳) نگهداری می‌شود.

۱۳. *معرفة سمت القبلة*، رساله‌ای است به عربی در شناخت جهت قبله. نسخه‌هایی از آن در مشهد (همان، ۲۱۸/۱۰ ـ ۲۱۹) موجود است و نسخه‌هایی دیگر در تهران (شورا، ۳۶۸/۱۹) با عنوان *قبله* و همچنین در مشهد (آستان قدس ف، ۲۴۳) با عنوان *الدائرةالهندیة* وجود دارد. آقا بزرگ (۱۹/۸) نیز دو نسخه با همین عنوان اخیر معرفی کرده است.

۱۴. مغنی‌صغیر، رساله در نحو. یک نسخه از آن در مشهد (آستان قدس، ۳۶۷/۱۲ ـ ۳۶۸) موجود است.

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *بستان‌الادب*، در ۱۲ فن ادبی: لغت، صرف، اشتقاق، نحو، معانی و... (امین، همانجا)؛ ۲. *بیست‌وچهار باب در اسطرلاب* (آقابزرگ، ۱۸۹/۳)؛ ۳. *تقریر التحریر*، در ریاضی که احتمالاً تقریری از تحریر *اصول اقلیدس* نصیرالدین طوسی است (قربانی، ۲۰۲) و شاید همان *تهذیب الاصول* اوست؛ ۴. *تهذیب الاصول*، که تحریر *اصول اقلیدس* است (نک: امین، همانجا)؛ ۵. *دلیل السائرین*، در شناخت فاصلهٔ شهرها (نک: شورا، ۲۸۶/۱۹)؛ ۶. *صحیفة النور فی الحکمة*، دربارهٔ *اصول اقلیدس* و *مجسطی* (حاجی خلیفه، ۱۰۷۶/۲).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ امین، محسن، *اعیان‌الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ بهروزی، علی‌نقی و محمد صادق فقیری، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ ملی فارس*، شیراز، ۱۳۵۱ ش؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ حقوق، *خطی*؛ دارالکتب، *خطی فارسی*؛ شورا، *خطی*؛ فاروقی، ع.، «کتاب آداب السلطنه»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۵ ش، س ۲، شم ۲ و ۳؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامع گوهرشاد مشهد*، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانةالادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرکزی، *خطی*؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ منزوی، *خطی*؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نیز: *Bankipore*.

سیدمحمدرضا فاضل هاشمی

ابوداوودِ سِجِسْتانی،

سلیمان بن اشعث بن اسحاق بن بشیر ابن شداد بن عمرو بن عمران اَزْدی (۲۰۲ـ۲۷۵ ق/ ۸۱۷ـ۸۸۸م)، محدث و گرد آورندهٔ *سنن*، سومین کتاب از صحاح سته در حدیث. نسبت سجستانی و گاه سجزی (ابوعوانه، ۱۹۱/۱) که غالباً با کنیهٔ او همراه است، نشان می‌دهد که خاندان او در سیستان بوده‌اند. صاحب *تاریخ سیستان* (ص ۱۹) از ابوداوود درشمار رجال سرشناس آن دیار یاد کرده است و انتساب او به «سجستان»، قریه‌ای ناشناخته در حومهٔ بصره (نک: یاقوت، ۴۴/۳)، گفته‌ای به پایه است.

وی به قبیلهٔ ازد نسب می‌برد و وجود نامهای اصیل عربی در سلسلهٔ نسب او حکایت از آن دارد که تباری عربی داشته است. گفته شده است که عمران نیای پنجم او در جنگ صفّین در رکاب حضرت علی (ع) شرکت جست و در همان جنگ کشته شد (ابن ماکولا، ۲۹۵/۱). چگونگی انتقال این خاندان به سیستان دانسته نیست، ولی می‌دانیم که آنان در سیستان املاکی داشتند که بعدها برای ابوداوود و فرزندان او بر جای مانده بود (نک: ذهبی، ۲۱۷/۱۳، به نقل از حاکم نیشابوری).

دانسته‌های ما دربارهٔ دو دههٔ نخستین از زندگی ابوداوود نسبتاً اندک است. گزارشی از حاکم نیشابوری حکایت از آن دارد که ابوداوود در آغاز تحصیل خود در شهر هرات سکنیٰ داشت و در آنجا به‌فراگیری حدیث روی آورد (ابن عساکر، ۵۴۶/۷؛ ذهبی، ۲۱۲/۱۳ـ۲۱۳). حاکم در همان گزارش به نقل از ابواسحاق فقیه آورده که او پیش از سفر خود به عراق، در هرات مقیم بوده است (ابن عساکر، ۵۴۷/۷). این دو گزارش که هرات را به عنوان منشأ و موطن دوم ابوداوود مطرح می‌کند، با عبارتی از خود ابوداوود تأیید می‌شود، چه او از داشتن خویشاوندانی نزدیک در خراسان سخن می‌گوید که بر مذهب مرجئه بوده‌اند و وی با آنان مکاتبه داشته است (*مسائل*، ۲۷۶). باید افزود که احمدبن محمدبن یاسین هروی نیز در *تاریخ هرات* از ابوداوود، ظاهراً به عنوان یکی از رجال منتسب به هرات، یاد کرده است (نک: سبکی، ۲۹۵/۲).

در میان مشایخ دیرین سیستانی که ابوداوود از آنان بهره جسته است، یحیی بن فضل سجستانی را می‌توان نام برد (نک: ابوداوود، *سنن*، ۱۳۱/۱)، ولی به هیچ روی نمی‌توان اطمینان یافت که دیدار آن دو در سیستان بوده است. به گزارش حاکم نیشابوری (نک: ابن عساکر، ۵۴۶/۷)، وی در یکی از نخستین سفرهای علمی خود، به نیشابور گام نهاد و توانست از اسحاق بن راهویه محدث بزرگ خراسان و مشایخ دیگری چون عبدالله بن جراح قهستانی دانش آموزد (نک: مزی، ۳۵۶/۱۱ـ۳۵۹؛ ابوداوود، همان، ۱۷۱/۳). او در این دوره با فرزندان ابن راهویه همدرس بود (یاقوت، همانجا) و در ۲۳۸ ق به هنگام وفات ابن راهویه در نیشابور حضور داشت (خطیب، ۴۶۵/۹).

افزون بر هرات و نیشابور، ابوداوود در این سالها به برخی دیگر از شهرهای خراسان درآمد و از محیط علمی آنها بهره جست: در بغلانِ بلخ از قتیبة بن سعید، محدث بزرگ، حدیث نوشت (ذهبی، ۲۱۳/۱۳) و از دیگر عالمان بلخی چون یحیی بن موسی و محمدبن ابان نیز استماع کرد (نک: ابوداوود، همان، ۱۹۷/۱، ۲۶۳). حجم روایات او از قتیبه در *سنن* نشان از اهمیت این مقطع از تحصیل وی در بلخ دارد. در میان شیوخ ابوداوود، نام شماری از محدثان اهل مرو و طالقانِ خراسان نیز دیده می‌شود که در طبقهٔ رجالی قتیبة بن سعید بوده‌اند (نک: مزی، همانجا؛ ابوداوود، همان، ۲۶۹/۱، ۱۹۱/۳).

ابوداوود چندسالی پیش از ۲۲۰ ق برای استماع از شیوخ ری وارد آن دیار شد و به ویژه از ابراهیم بن موسی تمیمی بهره برد (ذهبی، همانجا). از دیگر شیوخ رازیِ متقدم او می‌توان ابوحصین ابن یحیی، محمدبن مهران بزاز، محمدبن عمرو و احمدبن ابی سریج را نام برد (نک: ابوداوود، همان، ۵۵/۱، ۸۳، ۸۴، ۳۷/۲).

ابوداوود در ۲۲۰ ق راهی عراق شد و در بغداد تنها یک مجلس، مصاحبت ابوعمر حفص بن عمر ضریر (د ۲۲۰ ق) را درک کرد (خطیب، ۵۶/۹) و در همان اوان در مراسم خاک‌سپاری عفان بن مسلم در بغداد شرکت جست (همانجا). درنگ او در بغداد بسیار کوتاه بود وبه‌زودی راه بصره را در پیش گرفت. او در رجب ۲۲۰، فردای روز وفات عثمان بن هُثَیم مؤذن، در بصره حضور داشت (نک: همانجا). در روایتی به نقل ابوعبید آجری از خود ابوداوود، گزارش کوتاهی از فعالیت تحصیلی او در این دوره و از حضور وی در بصره داده شده وگفته شده که وی استماع از جمعی از مشایخ کهن‌سال بصره را از دست داده بوده است؛ با این حال وی توانسته بود از برخی مشایخ متقدم بصره چون مسلم بن ابراهیم ازدی و عاصم بن علی استماع کند

(خطیب، ۹/۵۵ـ۵۷). ابوداوود در مدتی حدود یک سال، به رغم کوتاهی زمان توانست از محدثان آنجا توشه‌ای وافر برگیرد. ظاهراً استماع او از عبدالله بن مَسلَمهٔ قَعنَبی، موسی بن اسماعیل تبوذکی ومسدّدبن مُسَرهَد که در واقع بیشترین روایات ابوداوود در سنن به نقل از آنان است، در همین زمان در بصره صورت گرفته بود (نک: مزی، ۱۱/۳۵۸ـ۳۵۹). او در ۲۲۱ ق وارد کوفه شد و توانست از حسن ربیع بورانی احادیثی چند فرا گیرد(نک: همو، ۱۱/۳۵۷، ۳۶۶)، ولی به درک مجلس مخول بن ابراهیم نهدی و عمربن حفص بن غیاث نایل نگردید (خطیب، ۹/۵۶). احمدبن عبدالله بن یونس یربوعی محدث کوفی که ابوداوود بسیاری از احادیث او را در سنن آورده است، گویا از مشایخ همین دوره از تحصیل وی بوده است (نک: مزی، ۱۱/۳۵۶).

ابوداوود پس از درنگی کوتاه در کوفه، برای ادامهٔ تحصیل آهنگ غرب کرد و در ۲۲۲ ق در دمشق در مجلس حدیث ابوالنضر فرادیسی حضور یافت (نک: ذهبی، همانجا). افزون بر فرادیسی، در دمشق از استادانی چون هشام بن عمّار و ابن ذکوان قاری نیز حدیث شنید (ابن عساکر، ۷/۵۴۴؛ نک: ابوداوود، همان، ۳/۸۰). آنگاه وی ظاهراً راه شمال در پیش گرفت و به حمص در آمد و در آنجا از شیوخ متعدد، از جمله حَیوَة بن شُرَیح، یزید بن عبدربّه جُرجُسی، محمدبن مصفا و هشام ابن‌عبدالملک یَزَنی احادیثی‌شنید (مزی، ۱۱/۳۵۷، ۳۵۹؛ نک:ابوداوود، همان، ۱/۱۹۲).

در همین ایام، در اوایل ۲۲۳ ق، سپاهیان بیزانس در مرزهای شرقی خود در زِبَطره به پیشروی در سرزمین مسلمانان پرداختند و همین امر موجب شد که در جمادی‌الاول ۲۲۳ معتصم خلیفهٔ عباسی خود راهی ثغور شام شود تا شور جهاد در میان مسلمانان شدت گیرد (نک: یعقوبی، ۲/۴۷۵؛ طبری، ۹/۵۵). اینکه ابو داوود در جهاد گستردهٔ مسلمانان حضور یافته باشد، یک احتمال محض است، ولی به هر روی می‌دانیم که وی در حدود ۲۲۳ ق به ثغور شام رفته و در آنجا از کسانی حدیث شنیده است که برخی در ۲۲۴ ق وفات یافته‌اند.

از مشایخ او در انطاکیه، ابوصالح محبوب بن موسی، نصربن عاصم، موسی بن عبدالرحمن و یعقوب بن کعب بوده‌اند (مزی، ۱۱/۳۵۹؛ نک: ابوداوود، همان، ۱/۳۰، ۲/۸۷). در مصیصه از محدثانی چون ابراهیم بن مهدی (د ۲۲۴ ق)، محمد بن حاتم جرجرایی، محمدبن سلیمان لُوَین، محمدبن آدم و جمعی دیگر بهره جست (مزی، ۱۱/۳۵۶؛ نک: ابوداوود، همان، ۱/۸، ۹۵، ۴/۳۰۴) و در اذنه از اسحاق بن جراح، عیاش‌بن‌ازرق و محمدبن عیسی بن نجیح بغدادی (د ۲۲۴ ق) حدیث شنید (مزی، ۱۱/۳۵۸؛ نک: ابوداوود، همان، ۱/۷، ۴/۴۲). از شیوخ ساکن طرسوس نیز می‌توان ابوتوبه ربیع بن نافع حلبی، حامدبن یحیی بلخی و اسماعیل بن مسعدهٔ تنوخی را نام برد (مزی، ۱۱/۳۵۷؛ ابوداوود، *المراسیل*، ۷۶). کثرت شیوخ ابوداوود در ثغور و نیز روایت نسبتاً بسیار او از برخی از آنان چون ابن نجیح و ابوتوبه در سنن، نشان از آن دارد که ابوداوود در این برهه از سفرهای خود بهرهٔ شایانی اندوخته است.

محمدبن صالح هاشمی در حکایتی به نقل از خود ابوداوود چنین آورده است که وی ۲۰ سال در طرسوس اقامت گزید و در این زمان به تألیف سنن پرداخت (نووی، ۱(۲)/ ۲۲۶)، ولی این حکایت با سیر زندگانی و سفرهای ابوداوود سازگاری ندارد. به هر روی یک دوره حضور در ثغور پرتلاطم شام، تأثیر بسزایی بر روح و فکر ابوداوود برجای نهاده بود، تا آنجا که وی سالها پس از سپری شدن آن روزگار، در گفت و گوهای خود با احمدبن حنبل بارها از شرایط دشوار و ویژهٔ آن سامان، به خصوص مرکز حکومتی آن طرسوس، سخن می‌گفت (نک: ابوداوود، *مسائل*، ۲۷، ۴۷، ۱۵۷، ۲۷۷ـ۲۳۶، ۲۵۷). گویا ابوداوود در ایام حضور خود در ثغور، کمابیش مورد رجوع در فتوا نیز بوده است (نک: همان، ۱۵۶).

گمان می‌رود که ابوداوود در راه بازگشت از ثغور شام، در انطاکیه جادهٔ ساحلی را به سوی غزّه در پیش گرفته باشد. در این سالها، سواحل شرقی مدیترانه نیز دست‌خوش حوادث بود. ابوداوود خود در کتاب *مسائل* (ص ۲۲۷) از یک هجوم دریایی توسط رومیان به انطاکیه در «سال عمّوریّه» (۲۲۳ ق) سخن گفته و در منابع تاریخی از یک شورش داخلی در فلسطین در ۲۲۷ ق سخن به میان آمده است (نک: طبری، ۹/۱۱۶ـ۱۱۸). ابوداوود در چنین شرایط سیاسی‌ـاجتماعی در شهرهای مختلف ساحلی به تحصیل علم و شنیدن حدیث پرداخت: او در مسیر انطاکیه‌ـغزه (نک: ابن خردادبه، ۸۹) پس از گذار از لاذقیه، چنانکه خود اشاره دارد، در شهر جبله از یزید بن قبیس نامی حدیث شنیده است (سنن، ۳/۴۱). آنگاه پس از عبور از طرابلس، ظاهراً در بیروت درنگی داشته و از شیوخی چون عبدالحمید ابن‌بکار، عباس بن ولید بن مزید و محمد بن خلف بن طارق استماع کرده است (همان، ۱/۱۰۵، ۳/۳۰۶؛ ابن حجر، تقریب، ۳۳۲). احتمالاً در صور نیز از محمد بن محمد صوری و قاسم بن عبدالوهاب حدیث آموخته (ابو داوود، همان، ۴/۷۷؛ ابن حجر، همان، ۴۵۰، به نقل از *الزهد* ابوداوود) و پس از طی منازلی چند به رمله درآمده است. در میان مشایخ رملی او یزید بن خالد بن مَوهَب در اسانید سنن جایگاهی ویژه دارد (برای مشایخ رملی، نک: مزی، ۱۱/۳۵۹؛ ابوداوود، سنن، ۱/۷، ۴۹، ۸۹، ۱۵۱، ۴/۲۹).

ابو داوود احتمالاً در ادامهٔ مسیر در عسقلان از محمد بن متوکل (همان، ۱/۲۲۵) و در غزه از مشایخی چند چون عبدالله بن عمرو ومحمد بن عمرو بن حجاج استماع نموده است (همان، ۳/۳۸؛ ابن حجر، همان، ۴۹۹). از استادانی که ابوداوود در این سفر یا در سفر بعدی خود به مصر از آنان استماع کرده است، می‌توان احمد بن صالح، ابوطاهر ابن سرح، عیسی بن حماد، ربیع بن سلیمان مرادی شاگرد شافعی و حارث بن مسکین را برشمرد (نک: مزی، ۱۱/۳۵۶ ـ ۳۵۷؛ ابوداوود، همان، ۱/۷۲، ۴/۱۷، جم). محتمل است که استماع او از برخی مشایخ چون محمد بن عبدالله بن میمون و جعفر بن مسافر در

شهرهای دیگر مصر چون اسکندریه و تنّیس صورت گرفته باشد (نک: مزی، ۳۵۷/۱۱؛ ابوداوود، همان، ۶۴/۴).

ابوداوود در این دوره از سفره‌ای خود به حجاز نیز درآمد واحادیثی نه چندان پرشمار از شیوخ بومی یا مجاور در مکه و مدینه فراگرفت، البته مقدار شنوده‌های او از حسن بن علی خلّال ساکن مکه در اسانید سنن چشمگیر است. استماع او از سعید بن منصور خراسانی ساکن مکه حداکثر محدودهٔ زمانی این سفر را تعیین می‌کند (نک: مزی، همانجا). علاوه بر سرزمینهای یاد شده، وی در دههٔ سوم سدهٔ ۳ ق، سفری نیز به بلاد جزیره داشته و به ویژه در دو شهر رَقّه و حرّان دانش آموخته است. عبدالله بن محمد نفیلی از شیوخ حرّانی، بخش قابل توجهی از اسانید سنن را به خود اختصاص داده است. از دیگر شیوخ حرّانی ابوداوود می‌توان مؤمَّل بن فضل و احمد بن ابی شعیب و از شیوخ رقی او عمرو بن محمد ناقد و ایوب بن محمد وزّان را نام برد (نک: همو، ۳۵۶/۱۱ ـ ۳۵۹؛ ابوداوود، سنن، ۸/۱).

ابوداوود سرانجام با توشه‌ای پرارزش به عراق بازگشت و این‌بار موفق شد که بیش از توقف پیشین، از محیط علمی عراق بهره گیرد. ورود او به بغداد با درگذشت معتصم (۲۲۷ ق) و آغاز خلافت واثق مصادف بود و با وجود اینکه این خلیفهٔ جوان در ستیز با افکار اصحاب حدیث کمابیش از مأمون و معتصم پیروی می‌کرد، استفادهٔ بسیار ابوداوود از احمد بن حنبل و برخی دیگر از شیوخ اصحاب حدیث بغداد در همین دوره بوده است. وی در ۲۲۸ ق به همراه احمد بن حنبل در تشییع پیکر استاد خود محمد بن جعفر ورکانی در بغداد شرکت داشت (نک: همو، *مسائل*، ۱۵۱؛ قس: خطیب، ۱۱۸/۲).

وی در میان مشایخ اصحاب حدیث بغداد بیش از همه ملازمت احمد بن حنبل را داشت و علاوه بر احادیث فراوانی که از او شنید وبعدها در گردآوری سنن از آنها بهره جست، در مجالس مختلف، پاسخ پرسشهایی در فقه و دیگر زمینه‌ها را از او گرفت و این پرسش و پاسخها را در کتاب *مسائل* و ندرتاً در سنن نقل کرد. در کتاب *مسائل*، شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد مجالس ابوداوود با احمد بن حنبل مربوط به همین دوره از زندگی او بوده است (مثلاً نک: ص ۱۵۶، ۲۲۷)؛ و هرگاه که احمد از جانب دستگاه خلیفه به جهت عقاید خاص خود، مورد تعقیب قرار می‌گرفت، ناچار به اختفا می‌شد (نک: هـ د، احمد بن حنبل). ابوداوود به یک مورد مکاتبهٔ خویش با احمد ابن‌حنبل به هنگام اختفای او تصریح کرده است (همان، ۲۶۵).

افزون بر احمد، از شیوخ عراقی ابوداوود که در مدت حضور خود در دههٔ سوم سدهٔ ۳ ق از آنان حدیث شنیده است، بزرگانی چون یحیی بن معین، احمد بن منیع، علی بن جعد، ابوثور ابراهیم بن خالد و ابوخیثمه زهیر بن حرب در بغداد، محمد بن بشّار بُندار، نصر بن علی جهضمی و ابوالولید طَیالسی در بصره، ابوبکر و عثمان پسران ابی شیبه، ابوکریب محمد بن علاء و هنّاد بن سَرِی در کوفه و تمیم بن منتصر و عبدالحمید بن بیان سکری در واسط را می‌توان نام برد که احادیث برخی از آنان در سنن بسیار تکرار شده است (نک: مزی، همانجا؛ ابوداوود، سنن، ۴/۱، ۵، ۳۶۳/۴، جم).

هنوز دههٔ سوم به پایان نرسیده بود که ابوداوود عراق را ترک گفت. شاید او برای سامان دادن به زندگی خصوصی خود و اختیار همسر، رهسپار دیار پدری خود شد. به هر تقدیر در منابع تصریح شده که فرزند او ابوبکر (نک: هـ د، ابن ابی داوود) در ۲۳۰ ق در سیستان تولد یافت (نک: خطیب، ۴۶۴/۹ ـ ۴۶۵). دههٔ چهارم به آرامش سپری شد و در ۲۴۱ ق ابوداوود برای نخستین سماع، فرزند خود ابوبکر را در طوس نزدیک استاد برد (نک: همو، ۴۶۵/۹). در پی آن ابوداوود دوره‌ای جدید از سفر به مشرق و مغرب را آغاز کرد که در آن قصد دانش‌اندوزی خود و بیشتر پرورش فرزند را داشت (همو، ۴۶۴/۹). احتمالاً استماع وی از برخی شیوخ متأخر خراسان چون محمد بن رافع نیشابوری و حُمَید بن زنجویهٔ نسائی را باید به این دوره مربوط دانست (نک: ابوداوود، همان، ۴۲/۱، ۵۳/۲). گویا وی در این اوان، درنگی نیز در سمرقند داشته و از استادانی چون رجاء بن مُرجّی و عبداللهبن‌عبدالرحمن‌دارمی صاحب سنن، حدیث شنیده است (همان، ۱۲۳/۱، ۱۱۱/۲).

ابوداوود در سفر خود به مناطق داخلی ایران، گذاری بر اصفهان داشته و در آنجا از ابومسعود رازی استماع نموده است (همان، ۱۶۳/۱؛ ابونعیم، ۳۳۴/۱). او در این سفرها شهرهای مختلف ایران، عراق، جزیره، شام، ثغور و حجاز و مصر را درنوردید (نک: خطیب، همانجا) و استماع فرزندش از برخی مشایخ مصری در گذشتهٔ ۲۴۸ ق چون عیسی بن حمّاد و محمد بن سلمه (همو، ۴۶۵/۹) نشان می‌دهد که سفر مشترک پدر و فرزند حداکثر تا ۲۴۸ ق به اقصی نقاط خود رسیده است. در مورد دو دههٔ بعد، آگاهی دقیقی از زندگی ابوداوود در دست نیست؛ تنها می‌دانیم که وی پس از پایان دادن به سفر مشترک خود با فرزندش ابوبکر به موطن خود بازگشته و پس از چندی برای همیشه ایران را به مقصد عراق ترک گفته است (ذهبی، ۲۱۸/۱۳).

او بصره را که پایگاه قبیلهٔ أزد در عراق بود و پیش‌تر مدتی را در آنجا گذرانیده بود، به عنوان مسکن اصلی خود برگزید و گاه و بیگاه چندی در بغداد اقامت می‌کرد (نک: خطیب، ۵۶/۹، ۵۸؛ ذهبی، همانجا). دانسته نیست که به هنگام شورش زنگیان در ۲۵۷ ق در بصره بر او چه گذشت، ولی می‌دانیم که پس از آن در بغداد ساکن بود و در پی کشته شدن سرکردهٔ زنگیان در ۲۷۱ ق، بەدرخواست موفق عباسی ولی‌عهد، پس از مدتها دوری از بصره برای بازگرداندن رونق علمی، به آن شهر بازگشت و تا پایان عمر در آنجا زیست (نک: خطابی، ۷/۱ ـ ۸؛ ذهبی، ۲۰۹/۱۳) و چون درگذشت، عباس بن عبدالواحد هاشمی بر پیکر او نماز گزارد (خطیب، ۵۹/۹).

عقاید: ابوداوود همانگونه که از جای‌جای آثارش برمی‌آید، در عقیده بر مذهب اصحاب حدیث بود و بر لزوم پیروی سنّت و جماعت پافشاری داشت (نک: سنن، ۲۰۶/۴). وی در موضوعات اعتقادی مورد

اختلاف بین اصحاب حدیث و گروههای مخالف همچون ایمان، قدر و خلق قرآن ابواب ویژه‌ای را در سنن و *مسائل* گشوده و با نقل احادیث سعی در اثبات حقانیت موضع اصحاب حدیث داشته و به رد مواضع گروههای دیگر چون جهمیه، مرجئه و قدریه پرداخته است (نک: همان، ۲۰۶/۴، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۳۴، ۲۳۳ ـ ۲۳۵، *مسائل*، ۲۶۲ به بعد).

از مسائل فرعی‌تر که در آثار او آمده است، می‌توان به پاره‌ای مسائل مربوط به توحید چون رؤیت خداوند، عرش‌وبه‌طورکلی مسألهٔ صفات و مسائل مربوط به معاد چون شفاعت، مخلوق بودن بهشت و دوزخ، عذاب قبر و غیر آن اشاره کرد که عمدتاً طرف اعتراض آن جهمیان بوده‌اند (سنن، ۲۳۱/۴ ـ ۲۴۰). از دیگر گروههایی که ابوداوود در سنن آنان را به صراحت مورد حمله قرار داده است، خوارج را باید ذکر کرد (همان، ۲۴۱/۴ ـ ۲۴۵). دربارهٔ مسائل امامت، حدیثی در سنن جلب نظر می‌کند (۲۱۵/۴) که بر استخلاف ابوبکر از جانب پیامبر (ص) دلالت دارد و عنوان «باب فی استخلاف ابی بکر» را دارد. ابوداوود در سنن احادیثی نیز نقل کرده است که مراتب تفضیل را به ۳ خلیفهٔ نخست اختصاص داده‌اند (۲۰۶/۴، ۲۰۸ ـ ۲۰۹، ۲۱۲) و در کنار این روایات، این سخن را از سفینهٔ صحابی نقل کرده که منکرین خلافت علی (ع) کذابان مروانیند (همان، ۲۱۱/۴).

عبارتی که حاکم نیشابوری از ابوداوود آورده، حاکی است که محبت شیخین و علی (ع) را لازم شمرده، از نصب و رفض بر حذر داشته است. در این عبارت نامی از عثمان دیده نمی‌شود (نک: جوینی، ۲۷۵/۱، به نقل از حاکم).

فقه: ذهبی ضمن آنکه ابوداوود را از فقیهان بزرگ برشمرده، یادآور شده است که کتاب او (سنن) بر این مدعا گواهی دارد (۲۱۵/۱۳). در خلال سنن می‌توان گاه‌گاه نظریات فقهی شخص ابوداوود را مشاهده کرد (نک: ۲۷/۱، ۹۰/۳، ۱۰۹، ۱۶۸، ۳۵۲) و گاه نیز نقل نظریات فقیهان پیشین به چشم می‌خورد: فقهای تابعین چون قتاده، مجاهد، حسن بصری و زهری (۹۰/۳، ۱۸۱، ۲۹۱، ۲۹۵، جم) و فقهای متأخرتر چون اوزاعی (۲۷۱/۳) و مالک بن انس (۸۲/۱، ۱۹۰). در کتاب *مسائل* نیز علاوه بر نظریات احمد بن حنبل، مواردی چند از آراء فقیهان دیگر چون شافعی (ص ۱۹۷)، سفیان ثوری (همانجا)، حمیدی (ص ۴۳) و ابن مبارک (ص ۵۶، ۲۵۱) را می‌توان یافت.

در واقع شخصیت فقهی ابوداوود در آثار خود بیشتر یک شخصیت ناقل است تا نظریه‌پرداز. وی مهم‌ترین نقش انتقال دهندهٔ فقهی را در دو جهت ایفا کرده است: ۱. روایت و ضبط و طبقه‌بندی احادیث در کتاب سنن که بیشتر جنبهٔ فقهی دارد (برای تأثیر آن در فقه اصحاب حدیث، نک: سطور بعد)، ۲. تدوین *مسائل الامام احمد* که در آن یک مجموعهٔ ارزشمند از نظریات فقهی احمد بن حنبل را ارائه داده است و از قدیم‌ترین منابع فقه احمد بن حنبل به شمار می‌رود. فقیهان حنبلی در آثار خود همواره روایات ابوداوود از احمد بن حنبل را به سان یکی از معتبرترین روایات در مد نظر داشته‌اند (مثلاً نک: ابویعلی، ۱۸۲؛ ابن هبیره، ۸۵/۱، جم). میزان توجه ابوداوود به آراء احمد بن حنبل موجب شده تا طبقات نویسان نام او را در زمرهٔ نخستین طبقهٔ فقیهان حنبلی برشمارند (ابن‌ابی‌یعلی، ۱۵۹/۱ به بعد؛ ابن جوزی، ۴۰؛ نیز نک: ابواسحاق شیرازی، ۱۷۲). به هر روی گرایش او که یک عالم از اصحاب حدیث بود به احمد بن حنبل، در آن روزگار امری طبیعی بود و چنانکه گفته‌اند او دوستی با احمد بن حنبل را نشانهٔ اهل سنت می‌دانست (ابن جوزی، ۱۳۹). در روایتی به گونه‌ای نمادین سلسلهٔ مشایخ فقه او از طریق احمد به پیامبر (ص) رسانده شده است (نک: خطیب، ۵۸/۹).

ابوداوود در سفرهای خود در شام و ثغور، با فقه اوزاعی نیز از نزدیک آشنا شد و اوزاعی را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین پیشوایان فقه باور داشت، تا آنجا که احمد بن حنبل او را از تقلید وی برحذر می‌داشت (نک: ابوداوود، *مسائل*، ۲۷۷).

در وصیت ابوداوود به هنگام وفات نیز نکته‌ای فقهی نهفته است: او وصیت کرد که حسن بن مثنی عنبری فقیه بصره (د ۲۹۴ ق) غسل او را برعهده گیرد و درصورت عدم امکان، غسل او بر وفق مندرجات کتاب سلیمان بن حرب واشحی فقیه بصری (د ۲۲۴ ق) در غسل که نظریات حمّاد بن زید فقیه مشهور بصره در آن تبیین شده بود، انجام گیرد (نک: ابن حجر، *تهذیب*، ۱۶۹/۴ ـ ۱۷۳).

حدیث: ابوداوود شیوخ بسیاری را درک کرد که شمار آنان به حدود ۳۰۰ تن بالغ می‌گردد (ابن حجر، همانجا) و می‌توان نام آنان را از آثار بازماندهٔ او، به ویژه سنن، استقصا کرد. مزّی (۳۵۶/۱۱ ـ ۳۵۹)، فهرستی الفبایی مشتمل بر دهها تن از شیوخ ابوداوود را به دست داده و ابوداوود خود در *مسائل* (ص ۲۶۶) فهرستی کوتاه از شیوخ برجستهٔ خود را ارائه کرده است. در میان این شیوخ اختلاف طبقه‌ای دیده می‌شود که تاحدودی با دوگانگی سفرهای علمی او در ارتباط است، ولی به‌هرحال باید توجه داشت که وی حتی از روایت از معاصران خود چون ابوحاتم رازی پرهیز نداشته است (نک: همو، سنن، ۹۵/۲؛ ابن ابی حاتم، ۲(۱)/۱۰۲).

در میان راویان و شاگردان ابوداوود نام کسانی چون پسرش ابوبکر، ترمذی، نسائی، ابوعوانهٔ اسفراینی، ابن خلاد رامهرمزی، ابن ابی‌الدنیا، ابوبشردولابی، ابن داوود اصفهانی، محمد بن نصر مروزی، ابوالحسین ابن منادی و ابوبکرنجاد دیده می‌شود (برای فهرستی از آنان، نک: مزی، ۳۶۰/۱۱ ـ ۳۶۱؛ ابن حبان، *کتاب المجروحین*، ۱۷۷/۲؛ ابن‌ابی‌یعلی، ۱۶۰/۱؛ ابن حجر، همان، ۱۷۲/۴). احمد بن حنبل نیز یک حدیث دربارهٔ «عتیره» از او استماع کرده است (خطیب، ۵۷/۹).

دربارهٔ تبحر ابوداوود در حدیث، عبارتی از ابراهیم حربی و محمد ابن اسحاق صغانی نقل شده که در آن نرمی حدیث در دستان ابوداوود به نرمی آهن در دستان داوود پیامبر تشبیه شده است (نک: ابن عساکر،

۵۴۷/۷). اگرچه کسانی چون ابن‌ابی‌حاتم (همانجا)، ابن حبان (*الثقات*، ۲۸۲/۸) و مسلمة بن قاسم (ابن حجر، همان، ۱۷۳/۴) ابوداوود را در زمرهٔ ثقات آورده‌اند، ولی شخصیت ابوداوود به عنوان گردآورندهٔ یکی از معتبرترین کتب حدیث اهل سنت از این توثیقات بی‌نیاز است. در واقع او خود به عنوان یک نقاد رجال شناخته می‌شود و نظریات رجالی او در جای جای سنن (مثلاً ۴/۱) و سؤالات ابوعبید آجری از او (نک: آثار) منعکس شده است.

افزون بر جرح و تعدیل، چیره‌دستی ابوداوود در شناخت تاریخی رجال نیز به روشنی در جای جای سنن، *المراسیل* و دیگر آثار وی جلوه می‌کند. همین آگاهی اوست که وی را قادر می‌سازد با دقت، اسانید متصل را از مرسل جدا سازد و این جداسازی نه تنها در کتاب *المراسیل*، بلکه در مواضع بسیار از سنن نیز دیده می‌شود (نک: ۹۳/۱، ۱۰۴، جم). وی در ضبط متن و سند روایات نیز بسیار دقیق بوده و درصورت جمع بین دو روایت، اختلافات ظریف آنها را در ضبط سند و متن گوشزد کرده است (مثلاً همان، ۲۳/۱، ۱۵۱، جم). علاوه بر جوانب روایی، ابوداوود با احادیث، برخوردی درایی داشته، در موارد لزوم به شرح پیچیدگیهای حدیث پرداخته (همان، ۶۲/۱، ۱۷۹، جم) و به ناسخ و منسوخ حدیث توجهی خاص داشته است (همان، ۹۳/۳، ۲۰۱، ۲۰۹، ۳۵۲).

او در برگ برگ سنن در تفسیر احادیث پاره‌ای اطلاعات تاریخی مثلاً دربارهٔ واقعهٔ جماجم و حَرّه (۶۴/۳) و کاستی خراج در عهد عمر ابن عبدالعزیز (۱۴۴/۳) و اطلاعاتی جغرافیایی مثلاً دربارهٔ جزیرهٔ رودس (۲۱۵/۳)، قلعهٔ الیون (۱۰/۱) و چاه بضاعه (۱۸/۱) به دست داده و گاه برخی فواید ادبی را بدون نقل یا به نقل از بزرگان ادب چون نضر بن شمیل، ابوعبید قاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی و عباس بن فرج رِیاشی بیان کرده است (۱۰۶/۲، جم). گفتنی است که ابوداوود در قرائت نیز دستی داشته و کتابی از کتب سنن (۳۱/۴ ـ ۳۸) و بابی از ابواب *مسائل* (ص ۲۸۵ ـ ۲۸۶) را به قرائات *قرآن* اختصاص داده است و به علاوه در دیگر ابواب سنن نیز گاه اشاراتی به قرائات و مصاحف دارد (۱۱۹/۱، ۳۰۴، ۱۴۲/۲، ۷۸/۳) و قطعات یاد شده از آثار ابوداوود از کهن‌ترین نوشته‌های بازمانده در زمینهٔ قرائت محسوب می‌شوند.

آثار چاپی:

۱. سنن. روایتی حاکی از آن است که ابوداوود در زمان حیات احمد بن حنبل، سنن را تألیف کرد و احمد آن را مورد تأیید قرار داد (خطیب، ۵۶/۹)، ولی این روایت با اسانید سنن سازگاری ندارد و چنین می‌نماید که ابوداوود آن را در دو دههٔ پایانی عمر خویش تألیف کرده باشد. خطیب بغدادی (همانجا) در روایتی آورده که تألیف کتاب در بغداد صورت گرفته و شاید این آخرین حضور وی در بغداد (پیش از ۲۷۱ ق) بوده باشد. برپایهٔ نقل حاکم نیشابوری از محمد بن مخلد، سنن بی‌درنگ پس‌ازتألیف انتشاری شایان یافت و نزد اصحاب حدیث به سان منبعی معتبر مورد رجوع و اتباع قرار گرفت؛ تا آنجا که وی به گونه‌ای اغراق‌آمیز مقبولیت آن را نزد اصحاب حدیث همانند مصحف دانسته است (نک: مزی، ۳۶۵/۱۱). زکریا ساجی نیز در عبارتی از کتاب خدا به «اصل الاسلام» و از سنن به «عهد الاسلام» تعبیر کرده است (ذهبی، همانجا).

این کتاب در مدتی کمتر از یک سده نزد فقیهان مذاهب مختلف اهل سنت تداول یافت و در عراق و سرزمینهای غربی آن تا مغرب مرجع گردید (نک: خطابی، ۶/۱). اگرچه بر پایهٔ گزارش خطابی در سدهٔ ۴ ق هنوز رونق صحیحین بخاری و مسلم مجال چندانی برای سنن در خراسان فراهم نمی‌ساخت (همانجا)، اما در همان سدهٔ ۴ و به ویژه سدهٔ ۵ ق نمونه‌های بسیاری از اسانید رواج سنن ابوداوود در خراسان و دیگر نقاط ایران می‌توان یافت (مثلاً نک: بیهقی، ۱۵۱/۲؛ صریفینی، ۸۴، ۱۲۲، جم؛ سمعانی، ۴۰۹/۱۳؛ ابن نقطه، ۱۰۴/۱، ۱۶۳، جم). سنن به روایت شماری از شاگردان ابوداوود انتشار یافته که در آن میان روایت ۴ تن از تداول ویژه‌ای برخوردار بوده است: محمد بن بکر ابن داسه در بصره (ح ۳۴۰ ــ ۳۴۱ ق)، محمد بن احمد بن‌عمرو لؤلؤی در بصره، ابوسعید احمد بن محمد ابن اعرابی در مکه (ح ۳۰۹ـ۳۱۳ ق و بعد آن) و ابوعیسی اسحاق بن موسی رملی در بغداد (در ۳۱۷ ق) (برای سالهای مذکور، نک: ابن خیر، ۱۰۳ ـ ۱۰۶؛ برای راویان دیگر، نک: مزی، ۳۶۰/۱۱ ـ ۳۶۱؛ سبکی، ۲۹۴/۲). در نسخه‌های حاضر از سنن ابوداوود برخی ملاحظات افزوده از زبان راویان به ویژه لؤلؤی و ابن داسه به چشم می‌خورد (نک: سنن، ۹۰/۱، ۲۸۷، ۵۵/۲، ۲۶۹/۳).

برخی روایات سنن، گاه روایات غریب آن، در میان شیعیان تداول داشته و به مناسبت، مورد استفادهٔ آنان قرار گرفته است: روایت لؤلؤی در مناقب ابن شهرآشوب (۸/۱، جم) و «الاجازة الکبیرة» علامهٔ حلی (ص ۹۲ ـ ۹۳)، روایت عمربن‌حفص در *الخصال* ابن‌بابویه (۱۲۱/۱) و روایت علی بن حسن بن عبد در *الخلاف* طوسی (۱۴۳/۲) و امالی ابوطالب هارونی (ص ۴۴۰، جم). گفتنی است که با طرح نظریهٔ صحاح سته، از سدهٔ ۵ ق سنن به عنوان معتبرترین کتاب حدیث پس از صحیحین نزد اهل سنت پذیرفته شد و در نظریه‌های مشابه چون صحاح خمسه یا صحاح ستهٔ مغربی جایگاه خود را حفظ کرده است (نک: ابن قیسرانی، ۱۳، جم؛ حازمی، ۳۲، جم؛ ابن اثیر، ۱۹/۱). بدین ترتیب سنن در ۱۰۰۰ سال اخیر یکی از متداول‌ترین کتابها در حدیث بوده و موضوع تألیفات دیگری از شرح، تلخیص، مستخرج و غیر آن قرار گرفته است (نک: ه د، سنن).

۲. *رسالة فی وصف تألیفه لکتاب السنن*. ابوداوود در این کتاب شیوهٔ خود در گردآوری سنن را شرح داده است. این رساله به کوشش محمد زاهد کوثری در قاهره (۱۳۶۹ ق) چاپ شده است.

۳. *الرواة من الاخوة والاخوات*، در رجال، به کوشش باسم فیصل جوابره در ریاض (۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م) منتشر شده است.

۴. *المراسیل*، در تمییز احادیث مرسل و بررسی وجه «ارسال» آنها

که بارها به چاپ رسیده است.

۵. *مسائل الامام احمد*، مشتمل بر پرسش و پاسخهای ابوداوود از احمد بن حنبل در مسائل گوناگون فقه، عقاید، حدیث، رجال و غیر آن که بارها به چاپ رسیده است.

به علاوه کتابی با عنوان *سؤالات ابی عبید الآجری لابی داوود* به‌چاپ رسیده که مشتمل بر پاسخهای ابوداوود به پرسشهای رجالی ابوعبید آجری است و در آثار رجال‌شناسان مورد توجه قرار داشته است (نک: مزی، ۳۶۱/۱۱؛ GAS, I/165).

اثر خطی: *کتاب الزهد*، که ابن خیر اشبیلی آن را با سند متصل روایت کرده (ص ۱۰۹، ۲۷۴) و نسخهٔ خطی آن در جامع قرویین فاس نگهداری می‌شود (فاسی، ۱۱۷/۳ ـ ۱۱۸).

آثار یافت نشده: ۱. *اعلام النبوة*؛ ۲. *التفرد یا ماتفرد به اهل الامصار من السنن الواردة* (ابن خیر، ۱۰۹، ۱۱۰)؛ ۳. *الرد علی اهل القدر* (مزی، همانجا؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۵۳/۳)؛ ۴. مسند مالک (همو، *تهذیب*، ۱۷۰/۴)؛ ۵. *ناسخ القرآن ومنسوخه* (ابن خیر، ۴۷).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ همو، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *تقریب التهذیب*، به کوشش محمد عوامه، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، *المسالک والممالک*، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمّان، دارالبشیر؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *شروط الائمة الستة*، به کوشش طارق سعود، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابن هبیره، یحیی بن محمد، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویة؛ همو، *المراسیل*، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، *مسائل الامام احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م؛ ابوطالب هارونی، یحیی بن حسین، *تیسیر المطالب فی امالی الامام ابی طالب*، به‌کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابوعوانهٔ اسفراینی، یعقوب ابن اسحاق، *المسند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ م؛ ابویعلی، محمد بن حسین، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ جوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ حازمی، محمد بن موسی، «شروط الائمة الخمسة»، همراه *شروط الائمة* (نک: هم، ابن قیسرانی)؛ خطابی، حمد بن محمد، *معالم السنن*، حلب، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به‌کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبیرة»، *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م، ج ۱۰۴؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، دارالبیضاء، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ نووی، یحیی ابن‌شرف، *تهذیب الاسماء*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ نیز: GAS.

احمد پاکتچی

اَبودُجانه، سماک بن (اوس بن) خَرَشَة بن لَوْذان (د ۱۲ ق/ ۶۳۳م)، صحابی پیامبر (ص) (ابن هشام، ۳۵۳/۲؛ بلاذری، *فتوح*، ۱۱۰/۱؛ ابن اثیر، ۳۵۲/۲). او از انصار و از قبیلهٔ بنی ساعده بود (ابن اسحاق، ۳۲۶؛ ابن هشام، همانجا). در جنگهای بدر و اُحد و دیگر غزوات پیامبر (ص) شرکت داشت (واقدی، *المغازی*، ۷۶/۱؛ ابن اثیر، همانجا). در جنگ اُحد، پیامبر (ص) شمشیری بدو بخشید (ابن هشام، ۷۱/۳؛ ابن سعد، ۵۵۶/۳ـ۵۵۷) و وی رشادت و پایداری بسیار از خود نشان داد و از معدود اصحابی بود که به رغم پیشروی و پیروزی قریشیان، از پیامبر (ص) جدا نشد (ابن هشام، ۸۷/۳؛ واقدی، همان، ۲۴۰/۱) و به همین سبب پیامبر (ص) او را دعا فرمود (همان، ۲۴۶/۱؛ بلاذری، *انساب*، ۳۲۰/۱).

در سال ۴ ق، پس از پیروزی مسلمانان بر یهودیان بنی نضیر، پیامبر (ص)، اموال ایشان را میان مهاجران تقسیم کرد و با آنکه انصار از آن سهمی نیافتند، پیامبر (ص) سهمی به ابودجانه و سهل بن حنیف که فقیر بودند، بخشید (واقدی، همان، ۳۷۹/۱؛ بلاذری، *فتوح*، ۱۸/۱ـ۱۹).

پس از رحلت پیامبر (ص)، ابودجانه، به سال ۱۲ ق در واقعهٔ یرموک شرکت داشت و هنگامی که پیروان مسیلمهٔ کذاب به باغی پناه برده بودند، وی شجاعانه مسلمانان را به جنگ برانگیخت و بر اثر پایداری و شجاعت او، مسلمانان به درون باغ نفوذ یافتند (واقدی، *الردة*، ۷۲، ۷۴)، همچنین گفته‌اند که وی بر مسیلمه زخم زد و چندان جنگید تا به شهادت رسید (همان، ۷۴؛ ابن سعد، ۵۵۷/۳؛ بلاذری، همان، ۱۱۰/۱) و به قولی مسیلمه او را به شهادت رسانید (یعقوبی، ۱۳۰/۲).

شباهت نام ابودجانهٔ صحابی پیامبر (ص) با سماک بن مخرمهٔ اسدی که از عثمانیان بود و از علی (ع) کناره گرفت (ثقفی، ۳۲۳/۱، ۴۸۴/۲؛ بلاذری، همان، ۳۴۸/۲؛ دارقطنی، ۳۱۳/۱ـ۳۱۴)، یا سماک ابن خرشهٔ جعفی (نصربن مزاحم، ۳۷۵)، سبب شده تا برخی گمان برند که وی در جنگ صفین حضور داشته است (ابن عبدالبر، ۶۵۱/۲ـ۶۵۲؛ قس: ابن حجر، ۱۲۸/۲؛ عسکری، ۱۹۵/۲).

طبری نیز در اخباری که در فتوح زمان عمر، از سیف بن عمر تمیمی نقل کرده، از سماک بن خرشهٔ انصاری نام برده است که در فتح برخی نواحی ایران شرکت داشته است، اما این یک، کنیهٔ ابودجانه

ندارد (طبری، ۳/۵۸۱، ۴/۱۴۸ـ۱۴۹، ۱۵۳ـ۱۵۵؛ نیز نک: ابوعلی مسکویه، ۱/۲۴۹؛ سهمی، ۶ـ۷). برخی از محققان (عسکری، ۲/۱۹۳ـ۲۰۴) برآنند که این سماک بن خرشهٔ انصاری یاد شده در تاریخ طبری، اساساً بر ساختهٔ سیف بن عمر تمیمی است.

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن اسحاق، محمد، *السیروالمغازی*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۷ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶م؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶ـ۱۹۶۰م؛ ثقفی، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دارقطنی، علی‌بن عمر، *المؤتلف والمختلف*، به‌کوشش موفق بن‌عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عسکری، مرتضی، *خمسون و مائة صحابی مختلق*، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ نصر بن مزاحم منقری، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ واقدی، محمد بن عمر، *الردة*، به روایت ابن اعثم کوفی، به کوشش محمد حمیدالله، پاریس، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹م؛ همو، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م.

علی بهرامیان

اَبو دَرْداء، عُوَیمربن زیدبن قیس بن عائشة بن امیة‌بن مالک خزرجی انصاری (د ۳۲ق / ۶۵۲م)، از اصحاب پیامبر (ص) و از گردآورندگان قرآن. در ضبط نام پدر و سلسلهٔ نسب او اختلافاتی وجود دارد، چنانکه نام پدرش را ثعلبه، عامر و مالک نیز نوشته‌اند (نک: ابن‌هشام، ۲/۱۵۲؛ ابن‌قتیبه، ۲۶۸؛ ابن‌عبدالبر، ۳/۱۲۲۷) و همچنین برخی «عویمر» را لقب ابودرداء و نام او را عامر دانسته‌اند (ابن ابی‌حاتم، ۳(۲)/۲۶؛ حاکم، ۳/۳۳۶).

ابودرداء پیش از بعثت پیامبر (ص) به تجارت اشتغال داشت و آخرین کس از خاندان خود بود که اسلام آورد. او را در خانه بتی بود که به دست عبدالله‌بن رواحه، دوست صمیمیش در جاهلیت و اسلام، درهم شکسته شد و از آن پس بود که همراه با ابن‌رواحه به حضور رسول خدا (ص) رسید و مسلمان شد (ابن‌سعد، ۷/۳۹۱). پیغمبر (ص) میان او و سلمان فارسی ــ احتمالاً پیش از جنگ بدر ــ مؤاخات و برادر خواندگی برقرار ساخت (نک: ابن‌هشام، همانجا؛ ابن‌حبیب، ۷۵)، اما به نقل سیوطی، وی در روز بدر اسلام آورد و در جنگ احد شرکت داشت (۱/۲۴۴؛ در مورد تردید موجود در حضور او در جنگ احد، نک: واقدی، ۱/۲۵۳؛ ابن‌عبدالبر، ۳/۱۲۲۷ ـ ۱۲۲۸).

ابو درداء یکی از معدود کسانی بود که در گردآوری قرآن شرکت داشتند (بخاری، ۴(۱)/۷۶). وی به فرمان عمر، برای تعلیم قرآن، به شام رفت و در دمشق اقامت کرد (ابن‌عساکر، ۱۳/۷۳۱)، چنانکه در حلقهٔ قرائت او بیش از ۱۰٬۰۰۰ تن شرکت می‌کردند (ذهبی، ۲/۳۴۶). او در سفری از شام به مدینه، مصحف شامیان را با مصاحف مدینه مقابله نمود (ابن‌ابی داوود، ۱۵۵؛ برای نقش ابودرداء در قرائت اهل شام، نک: ه د، ابن‌عامر). ابودرداء همچنین احادیث فراوانی از پیامبر (ص) روایت کرده است (ابن سعد، ۷/۳۹۲؛ ذهبی، ۲/۳۳۷) و مجموعهٔ قابل‌توجهی از این احادیث را می‌توان در مسند احمد (۶/۴۴۰ ـ ۴۵۲) دید (برای روایت کنندگان از وی، نک: ابن‌عساکر، ۱۳/۷۳۰ ـ ۷۳۱).

ابودرداء در قدیم‌ترین منابع به عنوان حکیمی عابد شناخته می‌شده (مثلاً نک: ابن‌سعد، همانجا؛ بخاری، ۴ (۱)/۷۷) و ابونعیم، ضمن وصف او به عارف متفکر و حکیم عابد، پاره‌ای از سخنان حکمت‌آمیز او را نقل کرده است (۱/۲۰۸ـ۲۲۷). مواعظ ابودرداء در بسیاری از آثار اخلاقی موردتوجه قرار گرفته است (مثلاً نک: ابوعلی مسکویه، ۱۲۶، ۱۷۶؛ ماوردی، ۱۰۲، جم). در جریان فتوح شام ابودرداء با سپاه اسلام به آن دیار رفت و سرپرست یکی از دو قرارگاه مسلمانان در آن ناحیه بود (بسوی، ۳/۲۹۸). وی همچنین در جنگ یرموک (۱۳ق) قضای سپاه اسلام را عهده‌دار بود (طبری، ۳/۳۹۷). دربارهٔ تصدی قضای شام گفته شده است که عمر شخصاً قضای دمشق را به او محول کرد و قاضی در غیاب امیر و والی، جانشین او به شمار می‌رفت (ابن‌عبدالبر، ۳/۱۲۳۰) یا اینکه به فرمان عمر، معاویه او را قاضی دمشق کرد (ابن‌حجر، ۸/۱۷۶). بنا به قولی دیگر او در زمان خلافت عثمان قاضی دمشق شد (ابن‌عبدالبر، ۴/۱۶۴۶ ـ ۱۶۴۷)، ولی چنین به نظر می‌رسد که در زمان خلافت عثمان در منصب قضا ابقا شده باشد. گفته‌اند که ابودرداء در ۲۷ق در فتح جزیرهٔ قبرس شرکت داشته است (نک: بلاذری، ۱۵۴؛ طبری، ۴/۲۵۸). در مورد دوران خلافت حضرت علی (ع) نصربن مزاحم آورده است که وی در جنگ صفین پس از اعتراض بر معاویه و گفت‌گو با حضرت علی (ع) همراه با ابوامامهٔ باهلی (ه م) از جنگ کناره‌گیری کرد (ص ۱۹۰). ابن‌کثیر نیز نام او و ابوامامهٔ باهلی را در شمار کسانی آورده که مردم را به خونخواهی عثمان تشویق می‌کردند (۷/۲۲۸)، ولی این روایتها تنها با قول غیرمشهور در مورد تاریخ وفات ابودرداء (۳۸ یا ۳۹ق، پس از واقعهٔ صفین) سازگاری دارد (نک: ابن‌عبدالبر، ۳/۱۲۲۹؛ ابن‌اثیر، ۴/۱۶۰).

وی در دمشق درگذشت و مقبرهٔ او در باب الصغیر تا مدتها زایرانی داشت (نک: ابن‌حبان، ۵۰). باید یادآور شد که در اطراف استانبول دو مزار منسوب به ابودرداء وجود دارد (نک: ایشلی، 105-102 ,34-33).

مآخذ: ابن‌ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح والتعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۲م؛ ابن ابی داوود، عبدالله‌بن سلیمان، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *أُسْد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ ابن‌حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۵۹م؛ ابن‌حبیب، محمد، *المحبّر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق / ۱۹۴۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۵۵ق / ۱۹۳۶م؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *الحکمة الخالدة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ ابونعیم

اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیةالاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ بسوی، یعقوب‌بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیا عُمری، بغداد، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة فی تاریخ مصر و القاهرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ ماوردی، علی ابن‌محمد، *ادب الدنیا والدین*، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ نصربن مزاحم منقری، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن‌جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ نیز:
İşli, Necdet, *Istanbul'da sahabe Kabir ve makamları*, Ankara, Renk ofset matbaacılık.

عبدالامیر سلیم

آبودِقْطیقا، نک‍: ارغنون.

آبودُلامه، زَند بن جَون اسدی (زنده در ۱۷۰ ق/۷۸۶م)، شاعر و دلقک اواخر عصر اموی و اوایل دورهٔ عباسی. وی از موالی قبیلهٔ بنی اسد بود و گفته‌اند که به علت سیهٔ چردگی و بلندی قامت به ابودلامه ــ که نام کوهی است در مکه ــ شهرت یافت (ابن قتیبه، *الشعر والشعراء*، ۶۶۰/۲؛ ابوالفرج، ۲۳۷/۱۰؛ ابن‌خلکان، ۳۲۰/۲؛ حسن، ۱۰). به گمان برخی از معاصران، «ابودلامه» به راستی کنیهٔ او بوده و او فرزندی به نام دلامه داشته است (رفاعی، ۳۰۰/۲؛ زیدان، ۸۲/۲؛ نک‍: ابوالفرج، ۲۶۳/۱۰).

گرچه اغلب منابع کهن (ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌معتز، ۵۴؛ ابوالفرج، ۲۳۵/۱۰؛ آمدی، ۱۹۲) با تأکید و تصریح، نام وی را زند بن جون آورده‌اند و خود نیز در بیت شعری (نک‍: ابوالفرج، ۲۶۷/۱۰)، نامش را زند ذکر کرده است، با این حال در برخی منابع به اشتباه از او با نام زید (یا زبد) و نیز زید بن حارث یاد شده است (نک‍: ثعالبی، ۲۶؛ یافعی، ۳۴۱/۱؛ نواجی، ۹۸؛ خطیب، ۴۸۸/۸). نسب وی را نیز گاه به جای اسدی، اشجعی و یا ازدی (بنی اسد شاخه‌ای از ازد بوده است، سمعانی، ۲۱۴/۱) آورده‌اند (نک‍: آمدی، همانجا؛ حصری، ۱۰۰؛ حسن، ۱۲). پدرش برده‌ای حبشی و متعلق به قبیلهٔ بنی اسد بود، سپس به خدمت مردی کوفی به نام فضافض (قصاقص) در آمد و توسط همو آزاد شد (ابوالفرج، ۲۳۵/۱۰؛ ابن خلکان، همانجا؛ نویری، ۳۶/۴).

از آنجا که ابوالفرج اصفهانی (همانجا) او را کوفی خوانده است، برخی از محققان معاصر پرورش او را در کوفه دانسته‌اند (بستانی، ۲۹۲/۴؛ زرکلی، ۵۰/۳). دربارهٔ تاریخ وفات او نیز اختلاف است. برخی منابع وفات او را در ۱۶۱ ق در روزگار خلافت مهدی عباسی (یاقوت، ۱۶۶/۱۱؛ صفدی، ۲۱۶/۱۴) و برخی نیز با تردید بسیار آن را در زمان خلافت هارون‌الرشید (حک‍ ۱۷۰-۱۹۳ ق) دانسته‌اند (نک‍: خطیب، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۲۰/۲، ۳۲۷؛ ابن کثیر، ۱۳۵/۱۰). اما با توجه به برخی قراین قول دوم درست‌تر می‌نماید. به‌روایت ابن‌قتیبه، ابودلامه مدتی در خدمت روح بن حاتم مهلبی والی بصره بوده (*عیون الاخبار*، ۱۶۴/۱؛ نیز نک‍: ابن خلکان، ۳۲۳/۲) و می‌دانیم که ابن‌حاتم از ۱۶۵ تا ۱۶۷ ق بر بصره حکم می‌رانده است (نک‍: زامباور، ۶۴). اگر این روایت را بپذیریم، بی‌شک ۱۶۱ق برای وفات او صحیح نیست، علاوه بر این ابوالعجاج، شاعر عصر عباسی در گزارشی با صراحت می‌گوید که ابودلامه را در کهن‌سالی در اوایل خلافت هارون‌الرشید در منزل ابوالعتاهیه (هم) دیده است (نک‍: خطیب، ۱۴۶/۱۳) که در صورت صحت این روایت، وی دست کم تا ۱۷۰ ق زنده بوده است.

هیچ یک از منابع کهن زندگی نامهٔ روشنی از او به دست نداده‌اند و آگاهی ما دربارهٔ او همانند بیشتر معاصرانش از پاره‌ای روایات گوناگون و گاه متناقض و آمیخته به افسانه که در منابعی از قبیل *الشعر والشعراء* ابن قتیبه، *طبقات الشعراء* ابن معتز و *الاغانی* ابوالفرج آمده، فراتر نمی‌رود و تنها با استناد به اینگونه روایتها و اشعار باقی مانده از وی می‌توان طرحی از زندگی‌نامهٔ او به دست داد.

نخستین روایات حاکی از ارتباط وی با مروان بن محمد آخرین خلیفهٔ بنی امیه در جنگ با ضحاک بن قیس شیبانی (مق‍۱۲۹ ق) است (نک‍: ابن قتیبه، *الشعر والشعراء*، ۶۶۱/۲-۶۶۲؛ ابن عبدربه، ۱۴۳/۱-۱۴۴؛ قس: ابوالفرج، ۲۴۵/۱۰)، اما چنانکه از روایتی دیگر برمی‌آید، گویی وی در واپسین روزهای حکومت امویان از آنان روی برتافته و به ابومسلم خراسانی (مق ۱۳۷ ق) پیوسته بوده است (نک‍: همو، ۲۶۸/۱۰). در این دو روایت، وی نه سرباز و جنگجو، بلکه شوخ‌طبعی است که حتی در میدان جنگ نیز دست از رفتار و گفتار مسخرهٔ طنزآمیز برنمی‌داشته است. از زندگی وی در دوران حکومت بنی‌امیه بیش از این اطلاعی در دست نیست.

چگونگی پیوستن او به عباسیان نیز به درستی روشن نیست، اما گویا نخستین بار ابوالعباس سفاح (حک‍ ۱۳۲-۱۳۶ ق) وی را از بادیهٔ کوفه به دربار خود فرا خواند (نک‍: ابن معتز، ۵۴-۵۵؛ ابوالفرج، ۲۴۰/۱۰-۲۴۱). به گفتهٔ ابن معتز، ابوالعباس چنان شیفتهٔ اشعار و گفتار شیرین و طنزآمیز ابودلامه بود که لحظه‌ای او را رها نمی‌ساخت، گرچه ابودلامه باده‌نوشی با دوستانش را بر مجالس پرتکلف خلیفه ترجیح می‌داد و چون فرصتی می‌یافت، از دربار می‌گریخت و در گوشهٔ میخانه‌ها به جمع دوستانش می‌پیوست (ص ۶۰-۶۱).

ابودلامه در اوایل حکومت منصور (حک‍۱۳۶-۱۵۸ ق) سخت مورد بی‌مهری خلیفه قرار گرفت، زیرا در قصیده‌ای که در رثای سفاح سرود، از او به نیکی بسیار یاد کرد و این امر خشم خلیفهٔ جدید را نسبت به او برانگیخت و وی را مدت ۳ روز به زندان افکند و به گفته‌ای، به کوفه نزد عیسی بن موسی تبعید کرد (ابوالفرج، ۲۴۰/۱۰-۲۴۲). گویا اقامت وی در کوفه چندان به طول نینجامید و سرانجام با ابیاتی که به مناسبت مرگ ابومسلم خراسانی سرود، دل خلیفه را به دست آورد. وی در این ابیات خلیفه را بسیار ستود و به او لقب «مهدی» که احتمالاً اشاره‌ای به امام منتظر شیعیان است (نک‍: ضیف، ۲۹۶-۲۹۷) داد و در مقابل، ابومسلم را «ابومجرم» خطاب کرد

و او را «کُرد» که گویا نسبتی توهین‌آمیز بوده است، خواند (*العیون والحدائق*، ۱۸۳؛ ابن معتز، ۶۲؛ بلاذری، ۲۰۶/۳ـ۲۰۷). به گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی این نخستین قصیده‌ای بود که در مدح منصور سرود و بی‌درنگ ۱۰٬۰۰۰ درهم پاداش گرفت (۲۳۵/۱۰). از آن پس ابودلامه سخت مورد توجه منصور قرار گرفت و نزد او منزلتی یافت که هیچ شاعری بدان پایه نرسید، اما وی پاداشهای کلانی را که از خلیفه می‌گرفت، در راه عیش و عشرت و خوشگذرانی برباد می‌داد. خلیفه، یک بار در ازای قصیده‌ای هزل‌آمیز ۱٬۰۰۰ جریب زمین و بار دیگر به پاداش مدیحه‌ای، خانه‌ای در نزدیکی قصر خود به او بخشید و او را جامه‌های گرانبها و درهم بسیار داد (بلاذری، ۲۱۶/۳ـ۲۱۷؛ ابوالفرج، ۲۵۹/۱۰ـ۲۶۰).

ابودلامه به زیرکی دریافته بود که با زبان طنز و لودگی به آسانی می‌تواند در دل خلیفگان و امیران نفوذ کند و آنان را شیفتهٔ خود سازد. از این رو همیشه با رندی تمام سخن را به هزل می‌آمیخت و بدین سان به هر آنچه می‌خواست، دست می‌یافت. او در این راه از هیچ گونه پرده‌دری و گستاخی و اهانت به بزرگان دربار و حتی شخص خلیفه روگردان نبود. تندزبانی و بی‌آزرمی وی که گاه با اصول اخلاقی و اسلامی آشکارا مغایرت داشت، نه تنها خلیفگان را نمی‌آزرد، بلکه آنان را سخت خوش می‌آمد، چندانکه پیوسته با صلات و پاداشهای گران، شاعر هرزه‌گو را تشویق می‌کردند. هیچ کس از گزند نیشها و هجوهای تلخ او در امان نبود و حتی به شیوهٔ بسیاری از هرزه سرایان عرب، زن و فرزند و مادر خود را نیز از هجو معاف نمی‌داشت (نک‍: همو، ۲۳۷/۱۰ـ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۸، ۲۵۹). از این رو ممدوحان وی از بیم هجوهای گزنده، به ناچار او را خشنود می‌ساختند. در مجلسی خلیفه از وی خواست تا هر یک از حاضران را که مایل است، بی‌پروا هجو کند و چون یکایک حاضران با اشاره به او وعدهٔ پاداش دادند، بی‌درنگ در هجو خود ابیاتی ساخت و از همه پاداش گرفت (نک‍: ابن معتز، ۵۷؛ ابوالفرج، ۲۵۸/۱۰). وی حتی آنگاه که ناچار می‌شد در رکاب امیران به جنگ رود، با سخنان و اشعار هزل‌آمیز، از جنگیدن طفره می‌رفت و اگر به اجبار او را به میدان می‌فرستادند، زیرکانه از رویارویی با دشمن می‌گریخت و گاه باعث خندهٔ دو سپاه می‌شد (نک‍: همو، ۲۴۳/۱۰ـ۲۴۵).

ابودلامه هیچ فرصتی را برای مسخرگی و برانگیختن خندهٔ مردم از دست نمی‌داد. مثلاً گویند، استری لنگ و لاغر و ناتوان را مرکب خود ساخته بود تا هنگام سوار شدن بر آن بیشتر باعث مضحکه و خنده شود. وی در قصیده‌ای آکنده از زیبایی و طنز آن استر را ــ که به گفتهٔ خود جامع همهٔ عیوب بود ــ چنان وصف کرده که باعث شهرت و آوازهٔ آن شد و از آن پس ضرب‌المثل «اعیب من بغلة ابی دلامة» بر سر زبانها افتاد و هر چه را که عیب و نقص بسیار داشت، به قاطر ابودلامه مثل می‌زدند (نک‍: جاحظ، ۳۳۱/۲ـ۳۳۷؛ ابوالفرج، ۲۶۵/۱۰؛ ثعالبی، ۲۸۸ـ۲۹۱؛ حریری، ۵۰/۳؛ دمیری، ۲۰۳/۱؛ شریشی، ۵۰/۳ـ۵۱).

منصور خلیفهٔ عباسی او را چندان آزاد گذاشته بود که بی‌محابا همه کس و همه چیز حتی ارزشهای اخلاقی و دینی را به باد مسخره می‌گرفت. به روایت ابوالفرج (۲۴۷/۱۰ـ۲۵۰) چون ابودلامه از دست منصور می‌گریخت و در گوشهٔ میکده‌ها به عیش و عشرت می‌پرداخت، خاطر منصور سخت آزرده می‌شد. از این رو او را مجبور ساخت تا در ماه رمضان، از باده دست بدارد و با او نماز گزارد. خلیفه هر شب کس می‌فرستاد تا او را به مسجد آورند و او با اجبار و اکراه با خلیفه نماز می‌گزارد. ابودلامه که از این کار به جان آمده بود، ابیاتی سرود و با طنزی گستاخانه کراهت خود را از نمازگزاردن و روزهٔ ماه رمضان آشکار کرد. منصور با شنیدن این ابیات از او دست بداشت و ۱۰٬۰۰۰ درهم به او بخشید (در این داستان بین خلیفهٔ منصور و مهدی خلط شده است). دربارهٔ روابط او با مهدی (حک ۱۵۸ـ۱۶۹) نیز حکایات مشابهی از این قبیل نقل شده است که البته ارزش تاریخی آنها تا حدی مورد تردید است (نک‍: EI²).

ابودلامه علاوه بر خلفا، امیران و حاکمان را نیز به امید پاداش می‌ستود و با اندک تأخیر یا کوتاهی آنان در دادن پاداش، بی‌درنگ به هجوشان می‌پرداخت (نک‍: ابن معتز، ۶۱ـ۶۲). از این رو بخش بزرگی از اشعار او را هجویات تشکیل می‌دهد (نک‍: ابوالفرج، جم‍). با اینهمه گویند وی با وجود همهٔ این لودگیها سخت آراسته، خوش‌سیما و خوش جامه بود (ابن معتز، ۶۰؛ ابن شجری، ۲۷۸).

ابودلامه با سید حِمْیَری، یا به گفته‌ای ابوالعطاء سِندی، نیز روابط دوستانه و مبادلات شعری داشته و در اواخر عمر با شاعران برجسته‌ای همچون ابونواس و ابوالعتاهیه و نیز ابوالشمقمق (ه‍ م) مراوده داشته است (نک‍: ابوالفرج، ۲۳۹/۱۰، ۲۴۰؛ خطیب، ۱۴۶/۱۳؛ ابن ظافر، ۱۲۰). معاشرت وی با افراد متهم به زندقه، برخی را بر آن داشته است که او را زندیق و بی‌دین بخوانند (نک‍: ابوالفرج، ۲۳۵/۱۰)، اما خطیب بغدادی (۴۸۹/۸) او را از این اتهام مبرا دانسته است. به گفتهٔ برخی، وی در اواخر عمر توبه کرد و مناسک حج را به جای آورد (نک‍: ابن ظافر، ۳۳۱ـ۳۳۲)، اما می‌دانیم که نویسندگان ما بسیاری از شاعران هنرمند، اما هرزه‌گوی را فرجامی خوش بخشیده‌اند و بدین سان مطالعهٔ آثارشان را بر مؤمنان سهل گردانیده‌اند. از این رو، در روایت توبهٔ ابودلامه نیز باید به دیدهٔ تردید نگریست.

ابن شَبّه (ه‍ م) و زبیر بن بَکّار حکایاتی دربارهٔ او آورده‌اند (نک‍: زبیربن بکار، ۸۱ـ۸۲؛ ابوالفرج، ۲۵۶/۱۰؛ ابن‌خلکان، ۳۲۲/۲). گویا ابن‌نطّاح کتابی مستقل دربارهٔ اخبار ابودلامه داشته و یا اینکه کتاب *الدولة العباسیة* وی، در شرح حال نخستین خلفای عباسی (نک‍: ابن‌ندیم، ۱۲۰؛ خطیب، ۳۵۸/۵)، حاوی اخبار جامعی مربوط به ابو دلامه بوده که ابوالفرج اصفهانی از آن بهرهٔ بسیار برده است (نک‍: ابوالفرج، ۲۵۱/۱۰، ۲۵۲، ۲۵۳، جم‍).

ابن‌ندیم اشعار او را ۵۰ برگ دانسته (ص ۱۸۴)، اما از آن مجموعه اینک تنها قطعات و ابیاتی پراکنده در آثار جاحظ (همانجا)،

بلاذری (۲۰۶/۳ ـ ۲۰۸، ۲۱۷)، ابن‌قتیبه (همانجا)، ابن معتز (۵۴ـ۶۲)، طبری (۴۲/۸ ـ ۴۳، ۱۸۳)، ابن‌عبدربه (جم)، ابوالفرج اصفهانی (۱۰/ جم) ونویری (۳۷/۴، ۳۸، جم) آمده است. رشدی علی حسن اشعار بازماندهٔ او را گردآوری کرده و با عنوان *دیوان ابی دلامة الاسدی* در ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۵م در بیروت به چاپ رسانده است، اما در این *دیوان* همهٔ اشعار موجود وی نیامده (به عنوان مثال، نک: ابیاتی از او در *انساب* بلاذری، ۲۸۰/۳، ۲۱۷). محمدبن شنب[1] نیز کتابی دربارهٔ زندگی و شعر ابودلامه همراه با ترجمهٔ قطعاتی از اشعارش به فرانسه در الجزایر (۱۹۲۲م) به چاپ رسانده است.

مآخذ: آمدی، حسن‌بن بشر، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فرّاج، قاهره، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌شجری، هبة‌الله بن علی، *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ ابن‌ظافر، علی، *بدائع‌البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون‌الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ق / ۱۹۲۵م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب؛ *بستانی*؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبد العزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ ثعالبی، عبدالملک‌بن محمد، *ثمارالقلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛ حریری، قاسم‌بن علی، *مقامات*، بیروت، دارصادر؛ حسن، رشدی علی، *دیوان ابی دلامة الاسدی*، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۵م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *جمع الجواهر فی الملح والنوادر*، به کوشش محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دمیری، محمدبن موسی، *حیاة‌الحیوان الکبری*، قاهره، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۰م؛ رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، قاهره، ۱۳۴۶ق / ۱۹۲۸م؛ زامباور، *معجم‌الانساب والاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن‌بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن‌بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۲م؛ شریشی، احمدبن عبدالمؤمن، *شرح مقامات الحریری*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۷۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون والحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ نواجی، محمدبن حسن، *حلبة الکمیت*، بیروت، ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة‌الارب*، قاهره، دارالکتب؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة‌الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI².

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

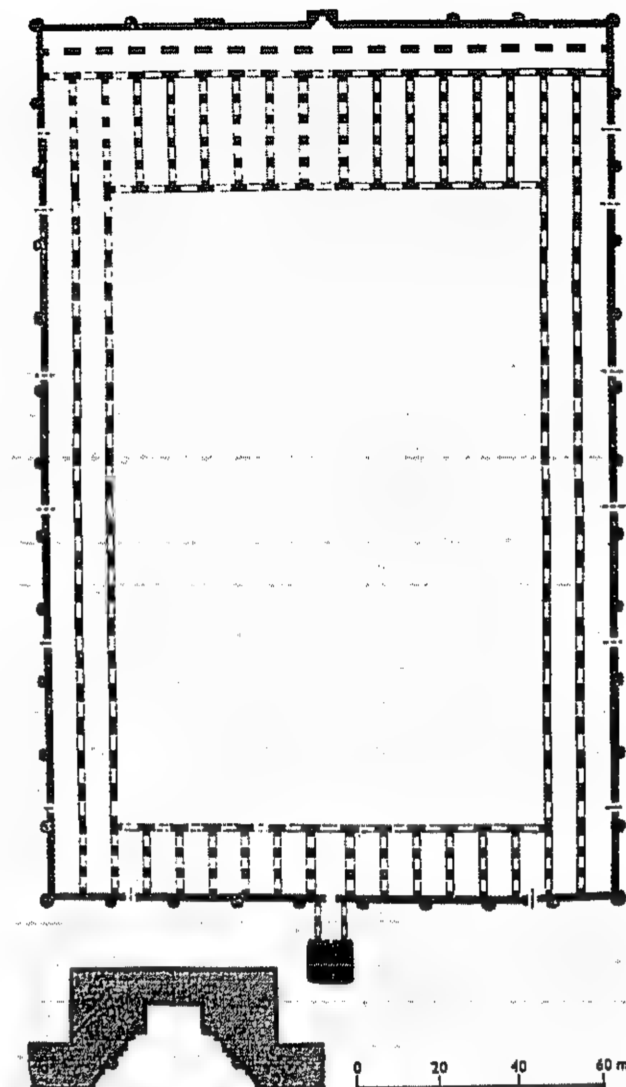
آبودُلَف، جامع، مسجدی بزرگ در متوکلیهٔ سامرا که در دورهٔ عباسی ساخته شده است. متوکل، دهمین خلیفهٔ عباسی، به سال ۲۴۵ ق / ۸۵۹م بر آن شد که شهر جدیدی در شمال سامرا بنا کند. وی با امتداد دادن شارع اعظم سامرا به طول ۳ فرسنگ و حفر نهری از قاطول، به ساختن شهر پرداخت که به متوکّلیه و جعفریّه موسوم گردید. متوکل در اوّل محرم ۲۴۷ به آنجا منتقل شد (یعقوبی، *بلدان*، ۲۷ ـ ۳۵، *تاریخ*، ۴۹۲/۲) و در اولین روزهای شوال همان سال در کاخ جعفری به قتل رسید (همانجا؛ مسعودی، ۱۱۸/۴). با توجه به سال انتقال متوکل و نیز تاریخ مرگ او می‌توان گفت که جامع در ۲۴۶ ق احداث شده است.

ویژگیهای معماری: صحن مسجد، مستطیل پهناوری است به ابعاد ۱۵۵/۷۰ × ۱۰۴/۶۰ متر که با احتساب عرض رواقهای پیرامون آن به حدود ۲۱۵ متر از جنوب به شمال و ۱۳۸ متر از شرق به غرب می‌رسد. بدین‌گونه، مساحت کل مسجد به حدود ۲۹۷۸۶/۵ م۲ بالغ می‌شود (فرنسیس، ۶۳). شبستان رو به قبله توسط ۱۶ ردیف طاق ۵ چشمه به ۱۷ رواق تقسیم شده که عرض تقریبی چشمهٔ طاقها ۳/۱۳ متر است (کرسول، II/278). طاقها را از نوع شکستهٔ چهار مرکزی و بر پایهٔ جرزهای حمال به ابعاد ۴/۲۰ × ۱/۷۰ متر برپا داشته‌اند (گلون، III/53؛ فرنسیس، ۶۶ ـ ۶۷). این طاقها به جای آنکه تا دیوار جنوبی امتداد یابند، به یک ردیف جرزهای T شکل منتهی می‌شوند. این جرزها نیز به نوبهٔ خود یک ردیف افقی لنگهٔ طاق را حمل می‌کنند و در نتیجه یک رواق افقی موازی با دیوار جنوبی می‌سازند. تا پیش از خاک‌برداری، وضع این رواق افقی مبهم بود و تصور می‌شد رو باز است، ولی با آشکار شدن دو جرز مستطیل شکل به ابعاد تقریبی ۱/۵۵×۳/۸۱ متر، موازی با دیوار رو به قبله، ارتباط میان جرزهای T شکل و دیوار جنوبی روشن شد و سرپوشیده بودن آن محتمل گردید (همانجا).

عمق شبستان حدود ۴۰ متر است. ۱۳ دهانه از طاقهای شمالی شبستان که به جرزهای T شکل منتهی شده، نمای جنوبی صحن را می‌سازند. عرض متوسط چشمهٔ این طاقها ۴/۱۶ متر است، بجز طاق میانی که با ۵/۱۹ متر عرض، یک رواق مرکزی وسیع‌تر به وجود آورده و یک طرح T شکل را در داخل رواق ساخته است (همو، ۶۶؛ کرسول، II/278 - 279).

در معماری عباسی و شرق سرزمینهای اسلامی، طرح T شکل پیشینه‌ای ندارد، در حالی که در شمال افریقا متداول بود و قدیم‌ترین نمونهٔ آن مسجد جامع قیروان (۲۲۱ ق / ۸۳۶م) است (شراتو، 36). دو ردیف طاق در دو طرف مسجد ابودلف از جنوب به شمال امتداد یافته و رواقهای شرقی و غربی را می‌سازند. در هر طرف ۱۹ رواق با عرض تقریبی چشمهٔ طاق ۴/۱۵ متر وجود دارد، بجز دو رواق میانی که عرض آنها ۴/۹۱ متر است. عمق رواقهای جانبی ۱۴ متر و میانگین اندازهٔ جرزهای حمال آن ۴/۰۳ × ۱/۵۷ متر است. در رواق شمالی نیز جرزهای رو به صحن T شکل است. آخرین ردیف جرزها در حدود ۳۰ تا ۳۵ سانتی‌متر در داخل دیوار شمالی پیش رفته است. این جرزها با ابعاد ۲/۱۸ × ۱/۵۲ متر فقط وزن ۳ چشمهٔ طاق را تحمل می‌کنند. در رواق شمالی نیز چون رواق جنوبی دهانهٔ طاق مرکزی عریض‌تر احداث شده است (فرنسیس، همانجا؛ کرسول، II/279). ایجاد یک

1. Ben Cheneb, M. ,*Abū Dolāma, poète bouffon à la cour des premiers califes abbassides.*



فرش‌انداز عریض‌تر در میان هر ۴ رواق، پیش از این در مسجد تاریخخانهٔ دامغان (سدهٔ ۲ ق) نیز سابقه داشته‌است. این فکر را مبدأ طرح مساجد ۴ ایوانی می‌دانند. به این ترتیب، در بناهایی که طاق ضربی دارند، در جایی که فاصلهٔ میان دو جرز پایه و یا ستون نسبت به فاصلهٔ سایر جرزها زیادتر است، طاقهای ضربی بلندتر زده شده و در نتیجه هیأت ایوان به خود گرفته است (مصطفوی، ۶۲).

آجرهای بنا غالباً چهارگوش و به ابعاد حدود ۲۵ تا ۲۹ × ۷ سانتی‌متر ساخته شده است و در قیاس با آجرهای مسجد جامع سامرا، چندان مرغوب نیست. بخشهای داخلی بنا و طاقها با گچ روکش شده، ولی قسمتی از بدنهٔ خارجی را با آجر صیقلی نماسازی کرده‌اند. ملاط به کار رفته در بنا، گچ احتمالاً آمیخته با خاک رس و یا خاکستر و آهک است. در نیمهٔ فوقانی نمای رو به صحن در هر جرز یک فرورفتگی، چراغدان قوسی باریک، احداث کرده‌اند که از دور چون یک ازارهٔ تزیینی می‌نماید (فرنسیس، ۶۷، ۶۹؛ کرسول، همانجا). در مسجدهای سامرا و ابودلف همانند دو مسجد دامغان و نایین، جرزها را آن قدر پهناور ساخته‌اند که بخشی از دیوار می‌نماید (گرابار، 115). از سوی دیگر طرز ساختمان پایه‌ها و جرزهای آجری، حتی به کارگیری مصالح ساختمانی در این مسجدها همانند ابنیه و آثار عهد ساسانی است (مصطفوی، ۶۱).

دیوارهای خارجی: این دیوارها از خشت خام به ابعاد ۳۴ × ۳۴ × ۹/۵ سانتی‌متر ساخته شده و بسیار آسیب دیده‌اند. ضخامت دیوارها در نقاطی که بهتر حفظ شده به ۱/۶۰ متر می‌رسد. سالم‌ترین قسمت آن در منتهی‌الیه شمالی رواق سوم از سمت شرق، پس از خاک‌برداری ظاهر شد. این قسمت دارای روکش گچ در هر دو روست. دیوارهای خارجی به وسیلهٔ برجهای نیم‌دایرهٔ توپر (باستیون) تقویت شده‌اند. این برجها با قطر ۳ متر و پیش آمدگی ۱/۲۰ متر دارای روکش آجری به ابعاد ۲۷×۲۷×۷/۵ سانتی‌متر است. در دیوار جنوبی هنوز ۳ برج نیم‌دایره پابرجاست. در هر گوشهٔ حصار خارجی نیز یک برج گِرد قرار داشته است. روی هم رفته به احتمال قوی ۴۲ برج در گرداگرد مسجد وجود داشته است. در بعضی از نقاط دیوار شمالی، آبراهه‌هایی همانند مسجد بزرگ سامرا ساخته بوده‌اند که آثار آن در کاوشها به دست آمده است (فرنسیس، ۶۳ ـ ۶۴؛ کرسول، 281 - II/279).

درهای ورودی: ۱۸ درِ ورودی با درگاههای آجری در ۴ ضلع جامع احداث گردیده که محل آنها در برابر دهانهٔ طاقهاست. ۱۳ در برای ورود نمازگزاران و ۵ درِ دیگر اختصاصی بوده است. در دیوار جنوبی ۳ درِ اختصاصی احداث شده که یکی از آنها در کنار محراب است و به خانهٔ مستقلی راه دارد. دو درِ دیگر هم به حجره‌هایی باز می‌شدند که محل زندگی متولی جامع بوده است (فرنسیس، ۶۴ـ۶۶). در دیوار غربی نیز ۶ در وجود داشته که احتمالاً یکی از آنها بر نمازگزاران باز نبوده و به خانهٔ بزرگی راه داشته که هم اکنون ویرانه‌های آن در میان دیوار خارجی نمایان است. تفاوت این در با درهای دیگر آن است که عرض آن از سمت جامع ۱/۴۵ متر و از بیرون ۲ متر است، ولی عرض درهای دیگر در داخل و خارج یکسان و ۲/۶۵ متر است. ۵ در دیگر ورودیهای عمومی بوده‌اند. درهای دیوار شرقی نیز مانند درهای دیوار غربی است. در دیوار شمالی نیز ۳ در احداث شده است. محور درِ میانی در برابر وسط پایهٔ مناره واقع شده است. دو درِ دیگر در فاصلهٔ ۱۷/۸ متری از گوشهٔ جامع قرار دارند (همو، ۷۱).

محراب: محراب جامع در میان دیوار جنوبی به ابعادی حدود ۲×۶ متر ساخته شده است (همو، ۶۷؛ گلون، III/51) که از سمت جنوب ۱۲/۵ درجه به سوی غرب متمایل است. آثار باقی مانده دلالت بر وجود دو محراب دارد که یکی در داخل دیگری احداث شده بوده است. به نظر می‌رسد که ابتدا محراب اول ساخته شده، ولی پس از پایان ساختمان و ضرورت ایجاد محلی برای منبر، آن را با ساختن محراب دوم کوچک‌تر کرده‌اند (همانجا).

منبر: در سمت چپ محراب، بازماندهٔ آجری و گچی منبری دیده

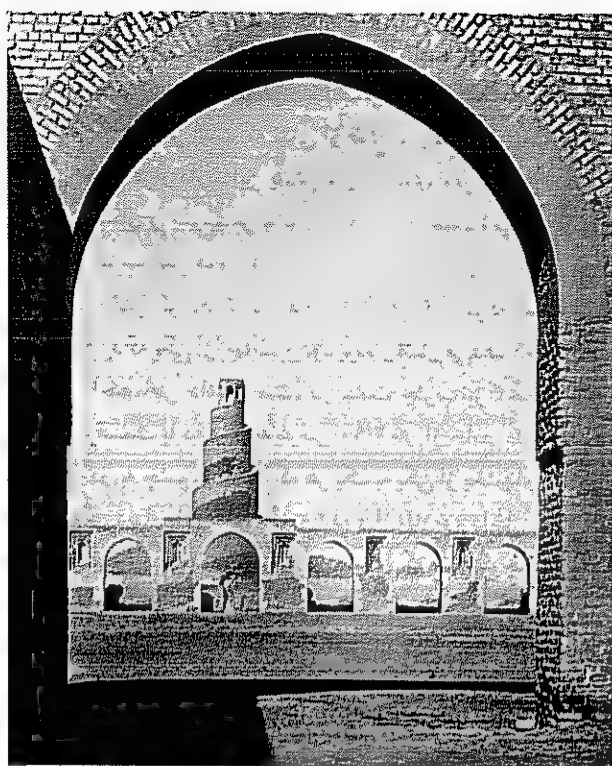
می‌شود که از دیوار قبله تا جرز مقابل محراب به ابعاد ۱/۲۰ × ۲/۶۵ متر امتداد دارد. در انتهای آن ۳ پله به ابعاد ۸۰×۲۲ سانتی متر مشاهده می‌شود (فرنسیس، ۶۸).

سقف مسجد: شواهد آشکاری در دست است که مسجد ابودلف همانند مسجد بزرگ سامرا دارای سقف مسطح با پوشش چوبی به ارتفاع کمتر از ۸ متر بوده است (کرسول، II/279). بازماندهٔ قوسها و قسمتهای فوقانی ساختمان امکان وجود هرگونه سقف آجری را رد می‌کند، ولی در ارتفاع ۵۰ سانتی متری بالای قوسهای یکی از رواقها که ارتفاع خود را حفظ کرده، حفره‌هایی به قطر ۲۰ تا ۲۵ سانتی متر ملاحظه می‌شود که با فاصلهٔ منظم ۶۰ تا ۷۰ سانتی متر از یکدیگر قرار دارند. وجود این حفره‌ها نشان می‌دهد که سقف بر روی تیرهای چوبی زده شده بوده است (فرنسیس، همانجا). در عکسهایی که ژنرال دوبیلیه در ۱۹۰۷ م (۱۳۲۵ ق) از مسجد گرفته، قطعاتی از تیرهای چوبی که تا آن زمان باقی بوده، دیده می‌شود. ارتفاع سقف از کف رواق ۷ متر و پوشش آن یک توده سنگ ریزه و آهک بوده است (گلون، III/54، حاشیه).

زیاده: جامع را در ۳ طرف، حیاطی خارجی موسوم به «زیاده» با عرض ۱۰۸ قدم احاطه کرده است. گرداگرد این حیاط تالارهایی به عرض ۴۲ قدم با دیوارهایی از خشت خام وجود داشته که نشانه‌های چندانی از آنها باقی نمانده است (کرسول، II/281). هیأت باستان شناسی آلمان، ابعاد ۳۵۰×۳۶۲ متر را برای کل مجموعه تخمین زده است (هرتسفلد، 204).

مناره: منارهٔ جامع در زیادهٔ شمالی بر یک محور شمالی ـ جنوبی، به فاصلهٔ ۹/۵ متر از دیوار شمالی مسجد جای دارد و بر پایه‌ای تقریباً مربع به ابعاد ۱۰/۸۷ × ۱۰/۶ و ارتفاع ۲/۷ متر بنا گردیده است. پایهٔ مناره از آجر و گچ ساخته شده و نمای آن با یک ردیف چراغدان آراسته است. در هر ضلع ۱۳ چراغدان ساخته شده، بجز ضلع جنوبی که به سبب ایجاد ورودی بالا رو حلزونی مناره، چراغدانها به ۱۰ عدد محدود می‌شود. چراغدانها فرورفتگیهایی است به ارتفاع ۱/۵۵ متر و عرض ۴۵ سانتی متر. ساقهٔ مناره از سطح پایه تا ارتفاع ۱۶/۲ متر بر جای است و یک بالارو حلزونی به عرض یک متر ۳ دور کامل در جهت عکس عقربه‌های ساعت به دور آن می‌گردد. بنابراین ارتفاع مناره از سطح پایه تا بخش ویران شدهٔ فوقانی به ۱۹ متر می‌رسد (فرنسیس، ۶۹؛ کرسول، همانجا). منارهٔ جامع ابودلف را باید به درستی نمونهٔ کوچک‌تر ملویهٔ جامع متوکلیهٔ سامرا دانست؛ مبدأ مناره‌های حلزونی را نباید در زیگوراتهای بین‌النهرین جست و جو کرد، بلکه باید آنها را با برجهای حلزونی ساسانی چون برج فیروزآباد مقایسه کرد (گرابار، 119؛ مصطفوی، ۵۷).

یک رواق سرپوشیده به عرض ۵/۱۳ متر در شمالی جامع را به پای بالارو مناره متصل می‌سازد. این رواق جزو نقشهٔ اولیهٔ بنا نبوده و از الحاقات بعدی به شمار می‌رود، زیرا دو جرز شمالی آن در برابر



مناره و بخشی از جامع ابودلف

چراغدانهای کور شدهٔ پایهٔ مناره قرار دارند (فرنسیس، ۶۹ ـ ۷۰).

آبروها: در محوطهٔ میان دیوار بیرونی جامع و دیوارهٔ سمت راست و چپ پایهٔ مناره، آثار آبروهایی کشف شده که راه آب وضوخانه و یا مجاری آب باران بوده است، در پای دیوار شمالی نیز آبراهه‌هایی به گودی ۲۰ و پهنای ۱۸ سانتی‌متر کشف شده‌است (فرنسیس، ۶۴، ۷۲).

متوکل برای آب‌رسانی به سامرا دو آبراه زمستانی و تابستانی از دجله جدا کرده بود که به کاخها و مساجد شهر وارد می‌شد (یاقوت ۱۷۵/۳ ـ ۱۷۶). از این رو می‌توان تصور کرد که صحن پهناور مسجد تهی نبوده و فواره‌ای در میان صحن وجود داشته که از این مجراها تغذیه می‌شده است. شاید حفاریهایی در آینده روش آب‌رسانی مسجد را روشن کند (گلون، III/52).

خانهٔ پشت محراب: به هنگام خاک‌برداری، در دیوار قبله یک درگاه آجری ظاهر گشت که به ساختمانی در زیادهٔ جنوبی راه داشت. این درگاه به عرض ۱/۶ متر به یکی از تالارهای خانهٔ مشرف به قبله و در فاصلهٔ ۳/۵ متری شرق محراب باز می‌شود. این نوع خانه‌ها استراحتگاه خلفا بود و آنان پس از استراحت در این خانه‌ها از در کنار محراب داخل جامع می‌شدند. خلفای عباسی برای جلب توجه عموم، امامت نماز در مساجد جامع را با موکبهای مجلل برگذار می‌کردند و چون قصرهای آنان در فاصلهٔ نسبتاً دوری از جامع قرار داشت، به چنین اقامتگاههایی نیازمند بودند (فرنسیس، ۷۳ ـ ۷۴).

خانهٔ یاد شده به شکل مستطیل و به ابعاد ۴۲/۷×۳۴/۷۵ متر و به

مساحت ۱۵۱۸/۵۷ مـ۲ ساخته شده که دو برج مدورِ واقع بر پایه‌های مربع، در انتهای دیوار جنوب غربی و شرقی آن قرار دارد. خانه به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش بزرگ‌تر دارای حیاطی به ابعاد ۱۵/۵۰×۱۱/۶۰ متر است که نیمی از ضلع بزرگ آن در امتداد محور محراب جامع قرار دارد. این بخش دارای نمای آجر صیقلی است. در دو سمت شمال و جنوب هر یک ۳ حجره و در سمت شرق و غرب آن ۴ حجره ساخته‌اند (همو، ۷۴).

حیاط بخش کوچک‌تر به ابعاد ۱۰/۳۰×۱۴/۵ متر در سمت شمال ۳ حجره دارد که یکی از آنها قیراندود بوده و نشان می‌دهد که به وضو و استحمام اختصاص داشته است. در سمت جنوب نیز ۳ حجره وجود دارد. این قسمت با دهلیزی به عرض ۲/۹۰ متر از جامع جدا می‌شود و در آن دو در به چشم می‌خورد که هر یک به یکی از بخشهای خانه راه دارد. تمامی دیوارها از آجر ساخته شده و از خارج و داخل نیز روکش گچی دارد، ولی حیاط بزرگ‌تر و دهلیزی که خانهٔ کوچک‌تر را از جامع جدا می‌کند، با آجر نماسازی شده است (همو، ۷۴-۷۵).

باستان‌شناسان معتقدند که پس از قتل متوکل و تخلیهٔ شهر از مردم، جامع ابودلف تا مدتی دایر بوده است. استناد آنان به بخشهای الحاقی ساختمان است که جزو نقشهٔ اولیه نبوده و بعدها به جامع افزوده شده است (همو ۶۹ ـ ۷۰)، ولی در هر حال با متروک شدن جعفریه، جامع نیز اهمیت خود را از دست داد و حتی مصالح ساختمانی آن نیز به تدریج به یغما رفت، تا آنکه یکسره ویران شد.

کارهای باستان‌شناسی و حفاظت: از آغاز سدهٔ جاری میلادی بررسیهای علمی دربارهٔ جامع انجام گرفت. در ۱۹۰۷م (۱۳۲۵ ق) ژنرال دوبیلیه و سپس در ۱۹۰۹م (۱۳۲۷ ق) گرترودبل گزارشهایی همراه با نقشه دربارهٔ آثار آن منتشر کردند (گلون، III/54؛ کرسول، همانجا)، ولی نخستین خاک‌برداری و کاوش علمی در طی سالهای ۱۹۱۲-۱۹۱۳م، توسط یک هیأت باستان‌شناسی آلمانی به ریاست زاره و هرتسفلد انجام گرفت (همو، II/279؛ شراتو، 34) و از ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰م هیأت سازمان حفاظت آثار باستانی عراق کار را دنبال کرد و طی دو مرحله، کار خاک‌برداری و حفاظت را همزمان انجام داد. خاک‌برداری در ۳ محل جامع، پیرامون مناره و خانهٔ پشت قبله صورت گرفت (فرنسیس، ۷۰). کارشناسان مرمت و بازسازی، اصلاح و بازسازی بخشهای بر جای مانده را در اولویت قرار دادند تا هم گواه وضع اصلی ساختمان باشد و هم راهگشای بازسازیهای آینده، ولی در بخشهایی که نشان معتبری از آنها به دست نیامد، فقط به نگهداری و تقویت آثار مشرف به ویرانی اکتفا گردید، تا دست کم وضع کنونی پایدار ماند (همو، ۷۳).

جامع ابودلف پس از جامع متوکل در جوسق الخاقانی سامرا، دومین مسجد پهناور جهان اسلام است (شراتو، 36). گرچه هم‌اکنون از این مسجد ویرانه‌ای بیش بر جای نیست، ولی از نظر کارشناسان معماری اسلامی از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است، زیرا نقشهٔ آن دست‌نخورده مانده و از دیوارهای آن نیز آن‌قدر باقی مانده است که بتوان یک بازسازی نزدیک به اصل از آن ارائه داد. سازندگان بنا با گزینش یک محور مرکزی تقارن که از مناره در ضلع شمالی تا محراب در ضلع جنوبی کشیده شده است، از فن آجرچینی به صورتی ماهرانه بهره گرفته و با جسارت طرح آن را در گستره‌ای متجاوز از ۱۲۹٬۷۰۰ مـ۲ پیاده کرده‌اند (هرتسفلد، همانجا). همچنین با برقراری توازن میان فضاهای سرپوشیده و باز، به شیوهٔ امتداد خطی و با برداشت ویژه از نقش فضای باز که در آن صحن جامع را به یاری یک «زیاده» به «حرم» بدل کرده است، دانش فنی خود را جاویدان ساخته‌اند (گلون، III/56-57؛ اتینگهاوزن، 92).

نام‌گذاری جامع به نام ابودلف که همان قاسم بن عیسی بن ادریس ابن معقل بن عمیر است، احتمالاً جدید است و در سده‌های اخیر این نام را بر آن اطلاق کرده‌اند (فرنسیس، ۷۵ ـ ۷۶؛ جنابی، ۱۵).

مآخذ: جنابی، کاظم، *مسجد ابی دلف*، بغداد، ۱۹۷۰م؛ فرنسیس، بشیر و محمود علی، «جامع ابی‌دلف فی سامراء»، سومر، ۱۹۴۷م، ج ۳ (۱)؛ مسعودی، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ مصطفوی، محمدتقی، *نگاهی به هنر معماری ایران*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Creswell, K. A. C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; Ettinghausen, Richard and Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, Somerset, 1987; Golvin, Lucien, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, Paris, 1974; Grabar, Oleg, *The Formation of Islamic Art*, New Haven / London, 1973; Herzfeld, Ernst, "Mitteilung über die Arbeiten der zweiten Kampagne von Samarra", *Der Islam*, Berlin, 1914; Scerrato, Umberto, *Monuments of Civilization, Islam*, London, 1976.

نوشین‌دخت نفیسی

اَبودُلَف، جهانگرد، شاعر و دانشمند عرب که تاریخ و محل تولد و درگذشت او معلوم نشده است، ولی تردید نیست که در سدهٔ ۴ ق /۱۰ م در بخشهای شرقی سرزمین خلافت روزگار گذرانیده است (بولگاکوف، 11). او با نام مِسعَربن مُهَلْهِل مشهور است (ثعالبی، ۳۵۲/۳). این نام از ادوار قدیم تا عصر ما در عربستان مرکزی رایج و معمول بوده و مؤید ریشهٔ عربی آن است (کراچکوفسکی، «رسالهٔ دوم ابودلف»[1]، I/280). ابودلف را ینبوعی و خزرجی نوشته‌اند (ثعالبی، همانجا). این دو نسبت می‌رساند که او از مردم بندر ینبوع در کرانهٔ شرقی دریای سرخ و منسوب به قبیلهٔ مدنی خزرج بوده که از روزگار پیامبر (ص) شهرت داشته است. چنین به نظر می‌رسد که ابودلف مردی ادیب بوده که اوضاع و احوال روزگار سبب سفرهای دور و دراز وی گردیده و دست سرنوشت او را به صورت شاعری آواره و مدیحه‌سرا به دربار نصربن احمد سامانی، امیر بخارا (۳۰۱-۳۳۱ ق-۹۱۴-۹۴۳ م) کشانیده است (کراچکوفسکی، همانجا). این همان امیری است که ابن فضلان (هـ م) نیز به دربار او رفت و از آنجا عازم سرزمین بلغارها شد. از ابودلف به عنوان جهانگرد، جغرافی‌نگار، معدن‌شناس و شاعر یادشده است. ابن ندیم او را جوّال (بسیار

---

1. "Vtoraya...".

سفرکننده) نامیده (ص ۴۱۰) و ثعالبی نیز دربارهٔ وی نظری مشابه اظهار داشته و او را مسافر سفرهای دشوار ذکر کرده است (همانجا). زکریای قزوینی نیز دربارهٔ ابودلف همین گونه داوری کرده و متذکر شده است که او جهانگردی مشهور بود که به سرزمینهای بسیاری سفر کرد و از شگفتیهای آن سرزمینها آگاهی داشت (ص ۹۷). در ضمن ثعالبی او را ادیب و شاعر نیز خوانده است (همانجا). اخبار و اطلاعات پراکنده‌ای که او دربارهٔ خود ارائه داده، ما را با گوشه‌هایی از زندگی او آشنا می‌کند. اطلاعات ارزشمند ابن ندیم را نیز که با ابودلف آشنایی داشته است،می‌توان بدانها افزود (همانجا). ابودلف مدتی در خدمت و مصاحبت صاحب بن عباد بوده و در سرای او روزگار گذرانیده است. او برای سفرهای خود توصیه نامه‌هایی از صاحب بن عباد می‌گرفت و مانند سفته‌ها (سفاتج) برای رفع نیازمندیهای خویش از آنها استفاده می‌کرد (ثعالبی، ۳/۳۵۳). عون بن حسین همدانی، بدیع‌الزمان همدانی و محمدالعمر بلخی دربارهٔ او با ثعالبی گفت‌وگو داشته (ثعالبی، ۳/۳۵۳، ۳۵۴) و چه بسا او را نیک می‌شناخته‌اند.

شرح سفر ابودلف تا چندی پیش به صورتی مستقل شناخته نشده بود. بخشهایی از نوشتهٔ او را یاقوت در معجم *البلدان* آورده و زکریای قزوینی نیز به ذکر مطالبی از آن پرداخته بود که متأسفانه چندان دقیق نیست (کراچکوفسکی، «ادب جغرافیایی عرب[1]»، IV/186).

نخستین بار ووستنفلد در ۱۸۴۲م به شرح سفر ابودلف توجه نمود (صص 205-217) و پس از او شلوتسر[2] در ۱۸۴۴ م طی رساله‌ای دربارهٔ او به تحقیق پرداخت. وی به همراهی فرن[3] طبع و ترجمهٔ خوبی از بخشهای موجود نوشتهٔ ابودلف را انتشار داد (کراچکوفسکی، «رسالهٔ دوم»، I/281). نخستین اثر جدی دربارهٔ نوشته‌های وی مرهون زحمات و. و. گریگوریف[4] دانشمند روسی است که در ۱۸۷۲ م در سن پترزبورگ انتشار یافت. وی در سومین کنگرهٔ خاورشناسان که در ۱۸۷۶ م در سن پترزبورگ برگذار شده بود، به وجود آشفتگیهایی درگزارش سفر ابودلف اشاره کرد و بسیاری از مطالب او را حاصل مسموعات و اقتباس از گفته‌های دیگران نامید. این نظر در کنگرهٔ مزبورمورد تأیید قرارگرفت (همانجا). مارکوارت این‌نظر گریگوریف را بدون تغییر تکرار کرد و ماجرای سفر ابودلف به پایتخت چین را مورد تردید قرار داد (صص 75-74). بارتولد ضمن تأیید نظر مارکوارت نوشت، تا زمانی که مطالب ابودلف در آثار دیگری مورد تأیید قرار نگیرد، ماجرای صحت این سفر همچنان ناروشن باقی خواهد ماند (III/482). با وجود کشف رساله‌های اول و دوم ابودلف در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، مینورسکی به تقریب مشابه همین نظر را ابراز نموده و دربارهٔ رسالهٔ نخست ابودلف متذکر شده است که ما ناگزیریم با مقایسهٔ رسالهٔ دوم نظر قاطع گریگوریف و مارکوارت را در این باب بپذیریم (ص ۲۲). از دیگر کسانی که پس از کشف رسالهٔ ابودلف در این زمینه به تحقیق و تتبع پرداخته‌اند، فن روهر زاور[5] است. گذشته از مینورسکی و فن روهرزاور، کراچکوفسکی از زمرهٔ نخستین دانشمندانی بود که در ۱۹۳۶ م دربارهٔ هر دو رسالهٔ ابودلف به تحقیق پرداخت (بلیایف، 7)، اما بولگاکوف و خالدوف از جملهٔ برجسته‌ترین محققانی هستند که پس از کشف رساله‌های ابودلف به بررسی آنها پرداخته‌اند. کراچکوفسکی برپایهٔ نقل مطالب «رسالهٔ دوم ابودلف» و مطالب مربوط به «شهرزور» ضمن مقایسه با نوشتهٔ یاقوت به تحقیق پرداخت (همان، I/280-292؛ همو، «شهرزور[6]»، I/293-298) و در کتاب مشهور «ادب جغرافیایی عرب» نیز شرح قابل توجهی دربارهٔ این جهانگرد و شاعر عرب ارائه نمود. پس از او بولگاکوف و خالدوف مشترکاً کتاب جداگانه‌ای دربارهٔ رسالهٔ دوم ابودلف به رشتهٔ تحریر کشیدند که زیرنظر و. بلیایف در ۱۹۶۰ م به طبع رسید. در ایران نیز سید ابوالفضل طباطبایی متن رسالهٔ دوم ابودلف را همراه با مقدمه و تعلیقات مینورسکی به فارسی ترجمه کرده است.

نسخهٔ خطی رساله‌های ابودلف در ۱۹۲۳ م توسط زکی ولیدی طوغان در کتابخانهٔ آستان قدس (نک: هـ د، ابن فضلان) کشف شد. این رساله‌ها به همراه شرح سفر ابن فضلان ضمیمهٔ کتاب *البلدان* ابن فقیه (هـ م) بود که به شخصی به نام ابن خاتون تعلق داشته است.

با اندکی توجه نسبت به نقل‌قولهای یاقوت از ابودلف می‌توان با اطمینان گفت که او از رساله‌هایی که نسخهٔ خطی آن اکنون درمشهد است، بهره جسته است (کراچکوفسکی، «رسالهٔ دوم»، I/283). یاقوت دربارهٔ رسالهٔ نخست ابودلف به وضوح می‌نویسد که آن را در کتاب کهنه‌ای خوانده است (۳/۴۴۵).

از خط سراسر نسخهٔ مزبور چنین برمی‌آید که *البلدان* ابن فقیه، رساله‌های ابودلف و کتاب ابن فضلان همه دستخط یک کاتب است. وجود نسخهٔ خطی مشهد موجب شده است که با اطمینان نسبت به درستی مطالب و حدود استفادهٔ یاقوت از نوشته‌های ابودلف توجه کنیم. یاقوت به تقریب همهٔ رسالهٔ نخست ابودلف را عیناً در کتاب خود نقل کرده است (قس: ۳/۴۴۵-۴۵۸؛ ابودلف، ۳۴۷-۳۶۲)، ولی گاه کلماتی چند از آن را در معجم *البلدان* نمی‌یابیم. در این کتاب ۳۴ نقل قول با ذکر نام از رساله‌های ابودلف وجود دارد (۸ بار در ج ۱، ۱۰ بار در ج ۲، ۷ بار در ج ۳ و ۹ بار در ج ۴). این نشانهٔ اهمیتی است که یاقوت برای نوشته‌های وی قایل بوده است. در ضمن مطالبی نیز هست که گاه یاقوت عیناً، و گاه با اندک تغییری از رساله‌های او نقل کرده، ولی نامی از او نبرده است. به عنوان نمونه در شرح مربوط به آفلوغونیا[7] مطالب به صورتی واضح از ابودلف نقل شده است، ولی نامی از او در میان نیست (قس: یاقوت، ۱/۳۳۱؛ ابودلف، ۳۶۹). یاقوت مطلب را به کوتاهی آورده، حال آنکه ابودلف در این باره بیش از یک صفحه مطلب نوشته است. در شرح مربوط به باکو و نفت آن نیز

1. "Arabskaya..." 2. Schlözer 3. Frähn 4. Grigorev 5. A.VonRohr-Sauer 6. "Shahrzur...". 7. Paphlagonia

با اندک تغییر، مشابهتی میان نوشتهٔ یاقوت و ابودلف موجود است، ولی این بار نیز نامی از او برده نشده است (قس: یاقوت، ۴۷۷/۱؛ ابودلف، ۳۶۶).

در بخش مربوط به ایران همهٔ نوشته‌های ابودلف مورد استفادهٔ کامل یاقوت نبوده است. یکی از این موارد نوشتهٔ آشفتهٔ مدخل «جیل‌آباد» ری در معجم *البلدان* است که یاقوت (۱۷۹/۲) در آن به اختصار از متن ابودلف بهره جسته است. یاقوت بناهای عجیب آن را به «مرداوابن لاشک» نسبت داده است، حال آن که با کشف نسخهٔ خطی آستان قدس، معمای جیل آباد را می‌توان حل شده دانست، زیرا ابودلف به صراحت مرداویژ (مرداویج، ۳۱۶-۳۲۳ ق / ۹۲۸-۹۳۵ م) مؤسس سلسله آل زیار را بنیادگذار این بناها نوشته است (ص ۳۷۹). کراچکوفسکی می‌نویسد کلمهٔ «لایشک» پس از نام مرداویژ در رسالهٔ ابودلف به معنای «بی‌گمان» است که در «معجم البلدان» به خطا به صورت «مرداوابن لاشک» آمده است (همان، I/290). نمی‌دانیم این خطا از یاقوت بوده است یا از کاتب معجم *البلدان*.

دربارهٔ رساله‌های ابودلف بعضی محققان را عقیده بر آن است که او خود نام رساله بر آنها نهاده و آنها را به صورت رسالهٔ اول و دوم معرفی کرده است (بولگاکوف، 16). رسالهٔ نخست ابودلف با سفر او به بخارا و از آنجا به چین آغاز می‌شود. چنین می‌نماید که در حدود ۳۳۱ ق/ ۹۴۲ م فرستادگانی از سوی «قالین بن الشخیر» پادشاه چین برای وصلت میان دو خاندان شاهی به بخارا آمده بودند. امیر سامانی از دادن دختر به غیر مسلمان امتناع ورزید، اما موافقت کرد که یکی از پسرانش با شاهدخت چینی ازدواج کند (ابودلف، ۳۴۸؛ مینورسکی، ۱۴). ابودلف به هنگام بازگشت هیأت از بخارا آنان را همراهی کرد، وی از آسیای مرکزی، ترکستان شرقی و تبت گذشت و سرانجام از چین روانهٔ هندوستان شد و از راه سیستان به سرزمینهای اسلامی بازگشت (کراچکوفسکی، همان، I/281) و از حمایت ابوجعفر محمد بن احمد، عامل سیستان در سالهای ۳۳۱ - ۳۵۲ ق/ ۹۴۲ - ۹۶۳ م برخوردار گردید (بولگاکوف، 12). نکتهٔ مهمی که از نسخهٔ خطی مشهد معلوم می‌شود، این است که نصر بن احمد پیش از ورود شاهدخت چینی درگذشت، ولی نوح بن نصر با وی ازدواج کرد و همین بانو مادر عبدالملک بن نوح بوده است (ص ۳۵۵). مارکوارت خط سیر ابودلف و سفر او به تختگاه چین را با دقتی وافر مورد تحلیل قرار داده و آن را حیرت‌انگیز نامیده است (صص 95-74). ابودلف سندابل (سندابیل) را تختگاه چین نامیده (ص ۳۵۴) و مارکوارت کوشیده است تا ثابت کند که سندابیل همان شهر «گانچو» (صص 84,89) و به نوشتهٔ بارتولد «گانسو» است (III/396). بارتولد متذکر گردیده که فرستادگان شاه چین به دربار امیر سامانی را نمی‌توان نمایندهٔ دودمانی دانست که پس از سقوط سلسلهٔ تان بر چین حکومت کرده‌اند، بلکه اینان نمایندگان خاقان اویغور در گانچو بوده‌اند (III/482). وی می‌نویسد مارکوارت ضمن تکیه به نظر دخویه چنین اظهار عقیده کرده که ابودلف، گانچو را با چن‌دو، تختگاه استان سیچوآن اشتباه کرده است (همانجا؛ مارکوارت، 88 - 87). گروهی از محققان نسبت به صحت سفر ابودلف مندرج در رسالهٔ نخست نظر منفی ابراز داشته‌اند، ولی کسانی چون گابریل فران (صص 134 - 132 ,123 - 122 ,89) و کراچکوفسکی (همان I/282) آن را بدین‌گونه تلقی نکرده‌اند. به نظر کراچکوفسکی محتمل است، مطالب رساله پس از گذشت زمانی دراز بر پایهٔ به یاد مانده‌ها و بدون درنظر گرفتن توالی زمانی دربارهٔ قبایل و نواحی نوشته شده باشد و در بیشتر موارد ممکن است مسموعات بر مشاهدات افزوده شده باشد. وی می‌نویسد برای ارزیابی کامل آثار ابودلف توجه به دیگر مطالب ارائه شده از سوی او ضروری است (همان، I/283). دلیلی وجود ندارد که بتوان رسالهٔ ابودلف را تمام و کمال خیال‌پردازانه نامید. بعضی مطالب او دربارهٔ فرمانروای سیستان مورد تأیید است. چه بسا بسیاری از مسموعات بدون رعایت صحت و سقم آنها به مطالب مورد نظر مؤلف افزوده شده باشد (همو، «ادب جغرافیایی»، IV/188).

رسالهٔ نخست ابودلف ظاهراً مربوط به شرح سفر معینی است، ولی رسالهٔ دوم او که شامل تمام مشاهدات و در برگیرندهٔ بیشتر دیده‌های اوست (ص ۳۶۲)، باید ادامه و دنبالهٔ رسالهٔ نخست باشد (بولگاکوف، 19). هدف ابودلف آن بوده که نوشته‌اش آموزنده و مفید باشد تا بزرگان از آن برخوردار گردند و برای صاحبان عزت و شوکت وسیلهٔ آموزش شود و دیدگان کسانی را که از سیاحت روی زمین باز مانده‌اند، روشن سازد (همانجا). موضوع رسالهٔ دوم وبیان فاخر و پرجذبهٔ آن در شرح مقصود، آن را در ردیف آثار ادبی قرار داده است و در این نکته جای شگفتی نیست، زیرا ابودلف در عین حال مردی ادیب و شاعر بوده است (بولگاکوف، 20).

چنین به نظر می‌رسد که رسالهٔ دوم شرح سفری است که از شیز در آذربایجان آغاز شده است. متعاقب آن ابودلف راه شمال را در پیش گرفته و روانهٔ باکو در شیروان (ص ۳۶۶) و سپس تفلیس شده و از آنجا دوباره به آذربایجان و نواحی اردبیل و شهرزور روی آورده و سپس از طریق کرمانشاهان راه همدان، ری، طبرستان، قومس، نیشابور، طوس و هرات را در پیش گرفته و پس از آن به شرح اصفهان و شهرهای خوزستان پرداخته است. رسالهٔ دوم بدینجا خاتمه می‌پذیرد (صص ۳۶۲ - ۳۹۰) و گمان نمی‌رود در این قسمت بندیها خط سیر مؤلف به صورتی منظم و پی‌گیر ارائه شده باشد (کراچکوفسکی، «رسالهٔ دوم»، I/292). از شرح بعضی نواحی چنین برمی‌آید که ابودلف شخصاً آنها را ندیده باشد. به نظر می‌رسد که او دیلم و خوارزم را به درستی نمی‌شناخته، سبب نیز آن است که به صورتی مشروح تصویری از آن سرزمینها ارائه ننموده و تنها به ذکر مطالب کلی و مختصر بسنده کرده است و این نحوهٔ بیان مطلب متفاوت با شرح نقاطی است که مؤلف بدانجاها سفر کرده و آنها را نیک می‌شناخته است. سخنان ابودلف در بعضی موارد با کلمهٔ «می گویند» آغاز می‌شود. این نیز سبب

می‌شود که خواننده چنین پندارد که وی به آن نقاط سفر نکرده است (بولگاکوف، همانجا). ابودلف در رسالهٔ دوم نه از نقطهٔ عزیمت سخن می‌گوید و نه از پایان خط سیر. گاه نیز مسیر حرکت او با حلقه‌های ضعیفی پیوند یافته‌اند. یکی از نمونه‌های آن مسیر آرارات تا شهرزور و مهم‌تر از آن مسیر نیشابور تا اصفهان است. در اینجا نظم و توالی زمانی مشهود نیست. ابودلف ضمن شرح حوادث در شهرزور تاریخ ۳۴۱ ق را ذکر می‌کند (ص ۳۷۱)، ولی متعاقب آن هنگام بحث از کرمانشاهان تاریخ ۳۴۰ ق را می‌آورد (ص ۳۷۴). این خود مؤید آن است که رساله پس از پایان سفرها و برپایهٔ به یاد مانده‌ها نوشته شده است (بولگاکوف، 20, 21).

ابودلف در نگارش رساله‌ها کوشیده است تا رسم و سنت جغرافی نگاران اسلامی را رعایت کند. او همانند دیگر جغرافی‌نگاران درصدد برآمده تا مساحت و محل نواحی مسکونی، آبها، میوه‌ها، محصولات و نیز بناهای قابل توجه را از نظر خواننده بگذراند، ولی اطلاعات تاریخی در رساله‌های او اندک است. وی از آثار مهم به اختصار یاد کرده، ولی درعوض نکته‌های بسیار جالبی را نیز به شرح آورده است. شاید او از نخستین مؤلفانی باشد که از نفت باکو (ص ۳۶۶) و خانقین (ص ۳۷۲) و جایگاه به بند کشیده شدن ضحاک (بیوراسپ) در دماوند (ص ۳۸۱) یاد کرده است. در رساله از بعضی آثار معماری روزگاران کهن به ویژه آثار دوران هخامنشی (صص ۳۷۱، ۳۷۶) و عهد ساسانی یاد شده است که شگفتی اعراب و جغرافی‌نگاران سده‌های ۴ و ۵ ق/۱۰ و ۱۱ م را برانگیخته بوده و اغلب بر خود فرض می‌دانسته‌اند، از عمده‌ترین این آثار یاد کنند.

یکی از جالب‌ترین نکاتی که ابودلف در رسالهٔ خود بدان اشاره کرده، دربارهٔ وجود هلالی نقره بر بالای گنبد آتشکدهٔ شیز است. وی می‌نویسد «بر بالای گنبد این آتشکده هلالی از نقره نصب شده که طلسم آن است. جمعی از امرا و فاتحان خواستند آن را بردارند، ولی کوشش آنان به جایی نرسید» (ص ۳۶۳). بارتولد ضمن اشاره به این مطلب چنین اظهار نظر کرده است که به احتمال بسیار هلال بالای گنبد شیز بیش از آنکه نمادی دینی باشد، نمادی دودمانی بود که بعدها در جهان اسلام گسترش یافت (VI/490). ابودلف پیرامون آثار معماری عهد ساسانی و نخستین سده‌های اسلامی در ایران اشاره‌هایی دارد که درخور دقت است. وی به هنگام بحث از شهر «دزدان» واقع در شهرزور از ضخامت دیوار شهر یاد می‌کند و می‌نویسد چارپایان بر بالای آن رفت و آمد می‌کنند (ص ۳۷۱). ابودلف بنای این شهر را به دارا نسبت داده که اسکندر بر آن دست نیافته است (ص ۳۷۲). نوشته‌های ابودلف دربارهٔ قصرشیرین، طاق بستان، دروازه‌های آهنین ری، پلهای شوشتر، قلعهٔ دیلم و جز آن شایان توجه است. وی یک رشته داستانها را که بخش اعظم آنها سینه به سینه نقل می‌شده و نیز پدیده‌های جالب طبیعت و اطلاعات تاریخی، اقتصادی، فرهنگی و جغرافیایی را در رسالهٔ خود ذکر کرده است. رساله سرشار از مطالب جالبی است که بعضی از آنها در جایی نقل نشده‌اند و از مطالب ارزشمند و صحیح به شمار می‌آیند.

نوشته‌های او دربارهٔ ایران و قفقاز از دیدگاه جغرافیایی و نیز جغرافیای تاریخی واجد اهمیتی بسزاست. مطالب او دربارهٔ آسیابها و حمامهای تفلیس (ص ۳۶۶)، اطلاعات مردم شناسی او دربارهٔ ارمنستان (صص ۳۶۸ ـ ۳۶۹) و نوشته‌های او دربارهٔ گرگان و بعضی نواحی خراسان شایان دقت است. او به بناهای عجیبی اشاره می‌کند که بعضی از آنها بر جای نمانده‌اند. می‌نویسد: در جیل‌آباد ری زندان بزرگ و هولناکی وجود دارد که اطراف آن را دریاچهٔ بسیار عمیقی فراگرفته و بر بالای آن دژی استوار بر روی ایوانی خاکی پابرجاست. این دژ به اندازه‌ای محکم است که نقب زدن برای خروج از آن ممکن نیست و هیچ گرفتاری نمی‌تواند با توسل به انواع حیل از آنجا رهایی یابد. من هیچ بنایی از اینگونه و مانند آن ندیده‌ام (ص ۳۷۹). سفر ابودلف از آذربایجان آغاز می‌شود و به خوزستان پایان می‌پذیرد. در نوشتهٔ وی دو خط مشی را به وضوح می‌توان مشاهده کرد. یکی توجه به آثار برجسته و شگفتی‌آور و دیگری شرح پدیده‌های طبیعت. وی به معدن‌شناسی و گیاه‌شناسی نیز توجهی وافر داشته است. در این زمینه می‌نویسد: «چون بر هنر شریف و تجارت سودمند تصفیه و تقطیر و اقسام حل و تکلیس احاطه یافتم، در باب سنگهای معدنی و گیاهان طبی دچار تردید و اشتباه شدم و لازم دیدم به دنبال سنگهای خام معدنی و منابع و چشمه‌سارها بروم» (ص ۳۶۲). او از وجود معادن طلا، سیماب، نقره، زرنیخ زرد و لعل کبود در کوههای اطراف شیز خبر داده است.

ابودلف شمار زیادی معادن طلا، نقره، سرب، مس، گوگرد، سیماب، زاج، شوره و غیره را در نقاط مختلف ایران معرفی کرده و شیوهٔ استخراج و آماده کردن آنها را توضیح داده است که نشانهٔ احاطهٔ او در این رشته از دانش است (ص ۳۶۳). وی در جریان سفر خود به باکو می‌نویسد در آنجا چشمهٔ نفتی یافتم که در آمد روزانهٔ آن یکهزار درهم است. در نزدیکی آن چشمهٔ دیگری از نفت موجود است که شب و روز مانند جیوهٔ سیّال جریان دارد و اجارهٔ آن به همان مبلغ است (ص ۳۶۶). وی به هنگام بحث دربارهٔ خانقین نیز از چشمهٔ نفت بزرگ و پرسود آن یاد کرده است (ص ۳۷۲). وی همچنین بر برافراشته شدن پرچم خرمیان و خروج بابک از بذین (بذ) اشاره دارد (صص ۳۶۶ ـ ۳۶۷).

موضوع صحت نوشته‌های ابودلف همواره مورد توجه بوده است. مؤلفان شرقی و محققان غربی در همهٔ موارد با وثوق کامل نسبت به رساله‌های او برخورد نکرده‌اند. گویی مؤلف خود بدین نکته توجه داشته و احساس می‌کرده است که احتمالاً خوانندگان نوشته‌های او را با ناباوری تلقی خواهند کرد. لذا در یک جا به هنگام شرح گونه‌ای ریواس نیشابوری می‌افزاید: «کسی که این مطالب را بشنود ممکن است آن را مبالغه و اغراق تلقی کند، ولی من چیزی را بیان کرده‌ام که به چشم خود دیده و شاهد آن بوده‌ام» (ص ۳۸۶). نمی‌توان در این باره

به داوری پرداخت. شاید مبالغه و اغراقی از سوی کاتب در کار بوده است. مینورسکی می‌نویسد: صحت این مطلب که وزن هر ساقهٔ ریواس به ۵۰ من و هر دانه به ۴۲۰ درهم بالغ می‌شده، برعهدهٔ خود اوست (ص ۱۴۱). این عدم اعتماد در نوشته‌های یاقوت نیز مشهود است، حال آنکه او به اخبار ابودلف توجه وافر مبذول داشته و به دفعات از آن بهره جسته است. یاقوت بخش مربوط به شیز را با این کلمات پایان می‌دهد: این را بندهٔ حقیر خدا و نویسندهٔ کتاب می‌گوید که نیازمند اوست. همهٔ این مطالب از ابودلف مسعربن مهلهل شاعر است و من از مسٔولیت درست بودن آن مبرّا هستم، زیرا از قول او مطالب عجیب و دروغ نقل کرده‌اند. من آنچه را دیده‌ام، نقل کرده‌ام و خدا داناست (۳/۳۵۶). وی در نقل داستان مربوط به محلی در ایران به نام «مطبخ کِسرٰی» نیز مشابه همین مطلب را آورده و این نظر را که از محل این مطبخ غذا تا چهار فرسنگ دورتر حمل می‌شده، مردود شمرده است. زیرا اگر این خوراکها با بالهای عقاب پروازکنان این فاصله را طی می‌کردند، باز هم سرد می‌شدند (۴/۵۶۳). به گمان کراچکوفسکی سخنان یاقوت دربارهٔ ابودلف اغراق‌آمیز است، چنانکه برخورد یاقوت با نوشته‌های ابن فضلان نیز چنین است و به گفتهٔ هموبعدها با تحقیقات روزن و کووالفسکی معلوم شد که در بسیاری از موارد برخورد یاقوت با ابن فضلان درست نبوده است (همان، I/287).

چنین برمی‌آید که ابودلف این دو رساله را برای دو حامی خود نوشته باشد، ولی تاکنون این دو حامی مشخص نشده‌اند (بولگاکوف، 24؛ مینورسکی، ۳۲ـ ۳۴). گمان می‌رود که مؤلف، رسالهٔ دوم را در روزگار فرمانروایی ابوالفضل ابوجعفر الثائر علوی در طبرستان نوشته باشد. وی در رسالهٔ خود دربارهٔ طبرستان می‌نویسد که طبرستان در دست علویهاست و فرمانروای کنونی آن به «الثائر» مشهور است (صص ۳۸۲ ـ ۳۸۳). با این نام تنها ابوالفضل الثائر را می‌شناسیم، ولی دوران فرمانروایی او دقیقاً معلوم و مشخص نشده است. ابن اسفندیار از ابوالفضل الثائر علوی خویشاوند ناصرکبیر در سالهای پس از ۳۳۱ ق/ ۹۴۳ م یاد کرده است (صص ۲۹۹ ـ ۳۰۰). چنین به‌نظر می‌رسدکه الثائر علوی در ۳۳۱ق به‌قدرت رسیده ودر ۳۴۵ق/ ۹۵۶ م درگذشته باشد (بولگاکوف، 25)، ولی سیدظهیرالدین مرعشی خروج الثائر را در ۳۵۰ ق/ ۹۶۱ م نوشته است که به گیلان و دیلم و طبرستان لشکر کشید و با فرمانروایان آل بویهٔ جبال پیکار کرد. مرعشی تاریخ دیگری در ارتباط با زندگی و فعالیت ثائر ذکر نکرده است (صص ۲۲۵ ـ ۲۲۷). درضمن دو سکهٔ ضرب هَوسَم که کوهستانی در آن سوی دیلم و طبرستان است، به نام ابوالفضل جعفر الثائر فی الله العلوی یافت شده است که تاریخ۳۴۱ ق دارد. از این نوع سکه دو عدد دیده شده است که یکی از آن دو در استکهلم و دیگری در موزهٔ تاریخ آذربایجان شوروی است (بولگاکوف، همانجا). با آشفتگیهایی که دربارهٔ روزگار ثائر علوی وجود دارد، مشکل بتوان تاریخ دقیق نگارش رسالهٔ دوم ابودلف را مشخص کرد. ابودلف خود در ذکر حوادث مربوط به شهرزور از سال ۳۴۱ ق یاد کرده است (ص ۳۷۱). گمان می‌رود تاریخ نگارش رسالهٔ دوم ابودلف که متن آن در نسخهٔ خطی آستان قدس ثبت شده است، در همان سال و یا اندکی پس از آن باشد (بولگاکوف، 26).

ابودلف به ادیب و شاعر بودن نیز شهرت داشته است. ثعالبی او را شاعری خوش قریحه و دارای طبع ظریف و سخنانی چون تیغ برنده، نامیده که ۹۰ سال در رنج و غربت و سفرهای دشوار روزگار گذرانده و در خدمت دانش و ادب به گدایی در مساجد پرداخته است. ثعالبی به نقل از ابوالفضل همدانی اشعاری نیز از وی دربارهٔ سفرهایش نقل کرده است (۳/۳۵۲). تقریباً در همهٔ مآخذی که از ابودلف یاد شده است، مؤلفان و از جمله یاقوت (۳/۳۴۰) او را ادیب نامیده‌اند، ولی تنها در کتاب *یتیمة الدهر* ثعالبی نمونه‌هایی از اشعار وی آمده است که اغلب قطعه‌هایی کوتاهند و تنها یک قصیدهٔ رائیه او مفصل است (۳/۳۵۳ـ۳۷۳). چنانکه اشاره شد، ثعالبی ابودلف را از شاعران مشهور زمان خود و از زُمرهٔ اطرافیان صاحب بن عباد شمرده است (۳/۳۵۳). وی هرچند گاه یک نوبت به خدمت صاحب بن عباد می‌پیوست و مدتی در سلک حواشی و ملتزمان خاص او به سر می‌برد و کتابهای صاحب را نگاهداری می‌کرد. وی قصیدهٔ رائیهٔ خود را به صاحب بن عباد تقدیم نمود و صاحب را این قصیده بسیار خوش آمد و آن را از بر کرد و در مقابل به شاعر صله داد (همانجا؛ بهمنیار، ۱۶۵). اشعار ابودلف نه تنها از جنبهٔ هنری، بلکه به عنوان مأخذی برای شناختن گویندهٔ آنها نیز در خور توجه است. ابودلف خود را وابسته به گروه «بنی ساسان» دانسته‌است. از قصیدهٔ وی که به استقبال از قصیدهٔ احنف عُکبَری سروده شده است، می‌توان به وضع زندگی و حدود آوارگی و نیازمندی این گروه پی برد. اینان مردمی فقیر و محروم بودند که عمده‌ترین کارشان عیاری، داستان سرایی، مرثیه‌خوانی، معرکه‌گیری، فالگیری، فریبکاری، دزدی و گدایی بود. اینان به تجارت عطریات، طلسمها و داروهای ویژهٔ درمان انواع بیماریها می‌پرداختند و خود را بازگشته از اسارت در روم شرقی یا نواحی دیگر، و نجات یافتگان از زندان می‌نامیدند و با درنظر گرفتن اوضاع و احوال، خود را یهودی، مسیحی، شیعی، سنی، کور، کر، جذامی و غیره معرفی می‌کردند (بولگاکوف، 13). ابودلف در قصیدهٔ مشهور ساسانیهٔ خویش با مباهات خود را از گروه بنی ساسان دانسته و چنین آورده است: «شگفتیها و رنگهای گوناگونی از دوران دیده‌ام و در حالات گرسنگی و سیری در غربت جانم آرام گرفت. از قوم بهلولها و بزرگ‌زادگان و خاندان ساسانم که از دیر زمان حامی ضعیفان بودند» (نک: ثعالبی، ۳/۳۵۵). ابودلف در این قصیده کلماتی از زبان رمزگونهٔ بنی ساسان آورده و گاه به معنی آنها پرداخته است. او زبان آنان را نیک می‌دانسته و با موفقیت آن را به‌صاحب بن عباد نیز آموخته بوده است (بولگاکوف، 14). وی همانند بعضی شاعران از جمله احنف عکبری که معاصر او بود، به‌پیروی از گروه بنی‌ساسان مراتب اعتراض

خویش را نسبت به‌فساد اجتماعی عهد عباسیان ابراز نموده است. مثلاً در شعر دیگری می‌گوید:

«ای وای، این زمان سراپا فریب است و مباد که غرور ترا فریب دهد و گمراه کند. با کسی که به‌دیدار تو می‌آید ظاهرآرایی کن، فریب‌سازی پیشه گیر، بخور و روی هم بیندوز. دزدی و دروغ‌پردازی کن. هرگز به‌یک حالت مباش. چنانکه شبانه‌روز در گردشند، تو نیز در گردش باش» (ثعالبی، ۳۵۴/۳). بولگاکوف و خالدوف چنین اظهار عقیده می‌کنند که از اشعار وی به‌سهولت می‌توان به‌حدود آگاهی ابودلف، از زندگی و زبان رمزی بنی ساسان پی برد. این نیز مؤید رابطهٔ بسیار نزدیک و معاشرت طولانی وی با اعضای گروه مزبور بوده است (ص 14). ابودلف دربارهٔ اعضای این گروه می‌گوید: «ما کسانی داریم که با نوحه‌سرایی مردم را می‌گریانند و بعضی مدیحه‌سرایی می‌کنند. یکی از مهرعلی و دیگری از حبّ ابوبکر دم می‌زند» (ثعالبی، ۳۶۲/۳). با این وصف ابودلف خود را پیرو خاندان طهارت و دوستدار اولاد رسول (ص) معرفی می‌کند (نک‍: همو، ۳۷۳/۳). رابطهٔ ابودلف با اوضاع اجتماعی منطقهٔ خلافت در آن روزگار، زندگی و خلاقیت این جغرافی‌نگار، جهانگرد و شاعر را ارزشی والا بخشیده و او را به‌یکی از چهره‌های برجستهٔ عصر خود بدل کرده است.

مآخذ: ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابودلف، مسعر بن مهلهل، مجموع *فی الجغرافیا*، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ بهمنیار، احمد، صاحب بن عباد، به‌کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد واخبار العباد*، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به‌کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bartold, V. V., "Gansy", "Sendabil", *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; id, "K voprosu o polumesyatsa kak simvole islama", ibid, 1966, vol. IV; Belyaev, V., "Ot redaktora", *Vtoraya zapiska Abu Dulafa*, Moscow,1960;Bulgakov,P.G. &A.B. Khalidov, in *Vtoraya zapiska Abu Dulafa*, Moscow, 1960; Ferrand, Gabriel, "Abū Dulaf Mis'ar vers 940", *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à l'Extrême – Orient du* VIIIe au XVIIIe siècles, Frankfurt, 1986; Krachkovskiĭ, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbrannye sochineniya*, Moscow/Leningrad, 1957, vol. IV; id, "Shahrzur v geograficheskom slovare Iakuta i v zapiski Abu Dulafa", "Vtoraya zapiska Abu Dulafa v geograficheskom slovare Iakuta", ibid, 1955, vol. I; Marquart, Joseph, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903; Wüstenfeld, F., *Schriften zur arabisch-islamischen Geographie aus den Jahren 1842 - 1879*, Frankfurt, 1986.

عنایت‌الله رضا

اَبودُلَف عِجْلی، قاسم بن عیسی بن ادریس بن معقل عجلی کرجی (د ۲۲۵ یا ۲۲۶ق/ ۸۴۰ یا ۸۴۱م)، از امرای برجستهٔ عصر اول عباسی که در شعر و ادب و موسیقی و نیز جنگاوری و بخشندگی پرآوازه شد.

زندگی: خاندان ابودلف از تیرهٔ بنی عجل ــ شاخه‌ای از بنی‌بکر بن وائل ــ بودند که گفته‌اند در نبرد ذوقار که میان عربها و ایرانیان روی داد، در کنار بنی‌شیبان ــ تیرهٔ دیگری از بنی‌بکر بن وائل ــ ایرانیان را بشکستند (طبری، ۲۰۵/۲ به بعد). هم از این روی روایت ابن‌رسته (ص ۲۰۷) که اینان را از عبادیان (مسیحیان) اهل حیره و از جمله جهابذهٔ آنجا دانسته است، درست می‌نماید، خاصه که بر اساس روایتهایی که از زندگی خاندان ابودلف در بصره و کوفه یاد کرده‌اند (مثلاً همانجا؛ سمعانی، ۶۶/۱۱)، در دورهٔ اسلامی نیز نخست در همان نواحی حیره اقامت داشتند؛ اما روایات موجود دربارهٔ آغاز کار ادریس ابن معقل، نیای ابودلف و برادر او عیسی بن معقل، نخستین کسانی از این خاندان که به روزگار امویان برآمدند، خالی از تناقضهایی نیست. بلاذری (۱۱۸/۳ ـ ۱۱۹) بدون اشاره به پیشینهٔ این دو، از حبس آنان توسط یوسف بن عمر ثقفی والی اموی عراق، به سبب خودداری از ارسال مالیات یاد کرده است؛ اما از روایت نویسندهٔ *اخبارالدولة العباسیة* برمی‌آید که عیسی بن معقل در آن وقت در ایالت عراق عجم می‌زیسته و لابد املاکی داشته که بنا به شکایت عاملان خراج این منطقه و دستور والی به همان دلیل پیشین دستگیر و درکوفه زندانی شده‌است (ص ۲۵۹، ۲۶۰).

از میان نویسندگان متقدم، فقط ابن فقیه (ص ۳۶۱) اشاره کرده که ادریس بن معقل مردی عطار و مال‌فروش بود و با خاندانش به همدان رفت و ثروتی اندوخت و املاکی خرید (نیز نک‍: ابن حزم، ۳۱۳). برخی روایتهای دیگر حاکی از آن است که عیسی بن معقل در نواحی اصفهان راهزنی می‌کرد و به همین سبب به دستور خالدبن عبدالله قسری، امیرعراق، دستگیر و درکوفه‌زندانی‌شد (*اخبارالدولة*، ۲۵۳). سمعانی این راهزنی را به عیسی بن ادریس پدر ابودلف نسبت داده و آورده که وی سپس از آن کارها روی‌گردان شد و خاندانش را گرد آورد و کرج (شهری بوده است نزدیک اراک کنونی) را آباد ساخت و همانجا مقام گزید (همانجا)، در حالی که ابن‌رسته (همانجا) بر آن است که ادریس در اندیشهٔ خروج بر امویان بود، اما جرأت آن کار را در کوفه نیافت و به بصره رفت و سپس در ایالت جبال ایران (عراق عجم) سکنی گرفت. روایت دیگری هم در دست است حاکی از آنکه عیسی بن معقل، عامل خالدبن عبدالله قسری بود و چون یوسف بن عمر ولایت عراق یافت، او و برادرش ادریس را در زمرهٔ عمّال خالد در کوفه به حبس افکند (ابن اثیر، ۲۵۵/۵؛ بلعمی، ۱۰۰۸/۲).

بنا بر روایتهایی، ابومسلم خراسانی که از پیش در خدمت عیسی و ادریس می‌زیست، درهمین کوفه باداعیان عباسی آشنا شد (*اخبارالدولة*، ۲۶۰) و پس از گریز پسران معقل از زندان، به عباسیان پیوست (ابن خلکان، ۱۴۶/۳). چه، گفته‌اند که ابومسلم از کودکی در خاندان بنی عجل می‌زیست (*اخبارالدولة*، ۲۶۴ ـ ۲۶۵) و به روایتی از بندگان آنان بود و با فرزندان عیسی‌بن معقل که گفته‌اند وی توسط بکیربن ماهان به عباسیان گرویده بود (بلعمی، همانجا)، رشد یافت و به مکتب رفت (*اخبارالدولة*، ۲۵۷، ۲۵۸). عیسی بن معقل پیش از آنکه به کوفه برده شود، ابومسلم را به نیابت از خود بر املاک و ضیاع خویش گماشت و

او پس از برداشت محصول و جمع مال به کوفه نزد عیسی آمد (همان، ۲۵۹، ۲۶۰) که با عاصم بن یونس عجلی برادرزادهٔ خود که به جرم تمایل به عباسیان گرفتار شده بود، درزندان‌به‌سرمی‌برد (ابن اثیر، همانجا) و ابومسلم در آنجا با دعوت عباسی ارتباط یافت. گفته‌اند که سپس ادریس بن معقل او را به ابوسلمهٔ خلال فروخت (*اخبارالدولة*، ۲۶۳؛ قس: ابن خلدون، ۳ (۱) /۲۱۸، ۲۱۹).

از زندگی عیسی پسر این ادریس و پدر ابودلف بجز آنچه سمعانی (همانجا) آورده، اطلاع چندانی در دست نیست. برخی از روایتهای مربوط به ابومسلم و ابودلف را از او نقل کرده‌اند. بنا بر یکی از این روایات، در املاک عیسی بن معقل، معلّمی به نام عبدالرحمن بن مسلم می‌زیسته که فرزندان بنی عجل و ابومسلم نزد او دانش می‌آموختند و ابومسلم نام و کنیهٔ خود را از او برگرفت (*اخبارالدولة*، ۲۶۵). جز این، خبری از ایام رشد و تحصیل ابودلف، تا روزگار خلافت هارون‌الرشید در دست نیست. در این زمان وی جوانی بیش نبود که خلیفه او را عامل جبال کرد و به موجب همین روایت تا پایان عمر در این شغل ماند (مرزبانی، ۲۱۶).

ابودلف پس از مرگ هارون و آغاز نزاع میان امین و مأمون، به طرفداری از امین برخاست و در ۱۹۵ ق/۸۱۱م به دستور او همراه با علی بن عیسی بن ماهان به پیکار طاهربن حسین رفت (طبری، ۳۹۱/۸، ۳۹۲). چون ابن ماهان کشته شد، ابودلف به همدان بازگشت. طاهر به استمالت او برخاست و به بیعت با مأمونش خواند. ابودلف که بیعت امین را در گردن داشت، از شکستن آن ابا کرد، ولی پذیرفت که بی‌طرفی اختیار کند. طاهر به همین بسنده کرد و ابودلف به کرج رفت و همانجا اقامت گزید (ابن اثیر، ۴۱۳/۶). این گوشه‌گیری می‌بایست سالیان دراز ادامه یافته باشد. چه، از آن پس تا وقتی که مأمون به ری رفت (۲۱۴ ق/۸۲۹م) از زندگی او خبری در دست نیست، اما چون مأمون به ری رسید، ابودلف را نزد خویش فرا خواند. بنی‌عجل که او را بیمناک دیدند، همه از او پشتیبانی کردند، اما ابودلف نزد مأمون رفت و امان یافت و نیکوییها دید (همو، ۴۱۳/۶، ۴۱۴). با اینهمه مأمون هنوز با او دل صاف نکرده بود، چنانکه بعدها به اتهام راهزنی در منطقهٔ جبال آهنگ کشتن او کرد و ابودلف در ابیاتی که برای خلیفه سرود، خود را پشتیبان او و کشندهٔ دشمنانش خواند و نه تنها آزاد گردید که به امارت همان منطقه نیز منصوب شد (ابن عبدربه، ۱۷۲/۲).

روایت مافروخی به گونهٔ دیگر است. به گفتهٔ او (ص ۱۲، ۱۳) مأمون او را از اصفهان به شام تبعید کرد و ابودلف در آنجا اشعاری در وصف و آرزوی خیر برای اصفهان و اظهار تأسف از دوری از آنجا سرود. مافروخی از بقیهٔ داستان اطلاعی به دست نداده و اساساً هیچ‌یک از نویسندگان متقدم این روایت او را تأیید نکرده‌اند. اشعاری هم که وی به ابودلف در این باب نسبت داده، می‌بایست مربوط به ایام امارت او بر دمشق باشد. به هر حال از آن پس که مأمون با ابودلف بر سر لطف آمد، وی را به خود نزدیک کرد. روایات متعددی حاکی از رفت و آمد ابودلف به دربار خلیفه و مباحثه دربارهٔ شعر ابودلف و شاعران دیگر در دست است (مثلاً ابن‌عبدربه، ۵۲/۳؛ ابوالفرج، ۲۳/۲۰).

از فعالیتهای ابودلف در این ایام فقط از «غزای» او با دیلمیان یاد شده است (قدامة بن جعفر، ۳۷۸). دربارهٔ راه یافتن ابودلف به دربار معتصم، ابوالفرج روایتی نقل کرده که شگفت می‌نماید. به گفتهٔ او (۲۵۱/۸ ـ ۲۵۲)، ابودلف از ندیمان واثق پسر معتصم بود و در مجالس او به شعر و موسیقی شهرتی یافته بود. هم از این طریق معتصم بدو علاقه‌مند شد و او را به همنشینی خود برگزید. در حالی که می‌دانیم او سالها در دربار مأمون زیسته بوده، بعید است که معتصم پیش از خلافت، او را نشناخته و با ویژگیهای او آشنا نبوده باشد. به هر حال گفته‌اند ابودلف در این روزگار نیز جنگ با دیلمیان را ادامه داد و دژهایی را گشود و بر آن مناطق خراج بست (قدامه، همانجا). وی از فرماندهان برجستهٔ سپاه معتصم به سپهسالاری افشین اشروسنی در پیکار با بابک خرّم‌دین بود. پس از پایان جنگ، افشین که گفته‌اند به سبب حسد بر شجاعت و فضلش او را خوش نمی‌داشت (تنوخی، *الفرج*، ۶۹/۲-۷۰، *المستجاد*، ۱۴۸)، فرصتی می‌جست تا بر او دست یابد. وی سرانجام ابودلف را گرفت و حاضرش آورد تا به قتلش رساند. خبر به معتصم رسید و قاضی احمدبن ابی دؤاد را که از نزدیکان او و ابودلف بود، بی‌درنگ برای نجات ابودلف نزد افشین فرستاد و ابن ابی‌دؤاد با تهدید افشین، او را رهانید و به نزد خلیفه برد (ابوالفرج، ۲۵۰/۸، ۲۵۱)؛ اما بنا به روایت تنوخی (*الفرج*، ۶۶/۲ ـ ۶۸)، افشین همواره خلیفه را بر ضد ابودلف تحریک می‌کرد تا معتصم خود ابودلف را به افشین سپرد. ابودلف نیز از ابن ابی‌دؤاد یاری خواست و او بی‌اذن خلیفه، نزد افشین شتافت و خود را نمایندهٔ معتصم خواند و ابودلف را نجات داد.

از آن پس تا حدود ۲ سال بعد که ابودلف درگذشت، اطلاعی از او در دست نیست. گفته‌اند مرگ وی در بغداد پس از یک بیماری شدید بود (ابن خلکان، ۷۷/۴؛ نک: خطیب، ۴۱۶/۱۲، ۴۲۲، ۴۲۳؛ مرزبانی، همانجا؛ مسعودی، ۶۰/۴؛ ابن خلکان، ۷۸/۴؛ ابن فضل الله، ۸۵/۱۰). برخی از نویسندگان از امارت ابودلف بر دمشق در ایام معتصم یاد کرده‌اند (ذهبی، *العبر*، ۳۱۰/۱؛ ابن حِجّه، ۱۲۵). به روایت صفدی (ص ۸۶)، یک بار معتصم بر ابودلف خشم گرفت و خواست اموالش را مصادره کند، اما به پایمردی عبدالله بن طاهر از این کار چشم پوشید و او را ولایت دمشق داد. این امارت به احتمال، پیش از داستان او با افشین وحتی پیش از جنگ با بابک بوده است. صفدی که از والیان دمشق از آغاز تا روزگار خود در شعری نام برده، از ابودلف نیز در زمرهٔ آنان یاد کرده است (ص ۱۳۹).

ابودلف از بخشندگان و شجاعان مشهور عرب بود (ابن عبدربه، ۳۰۷/۱؛ ابن ابی طاهر، ۲۴۳/۶ ـ ۲۴۵؛ ابن معتز، ۱۷۱، ۳۸۲) و در این باره داستانها نقل کرده‌اند (مسعودی، ۶۲/۴؛ ابن زبیر، ۲۸؛ ابوالفرج،

۲۵۵/۸ ـ ۲۵۷، ۴۰۴/۱۶ ـ ۴۰۵؛ ابن معتز، ۱۷۸،۱۷۷) و به این دو صفت در ادب عرب، به او مثل می‌زدند (مثلاً ذهبی، *دول الاسلام*، ۹۸/۱). او خود مردی ادیب و شاعر و موسیقی‌دانی برجسته بود (مرزبانی، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۴۸/۸، ۲۵۲؛ مسعودی، همانجا) و نیز به ستایشگران خود صله‌های کلان می‌داد و در این باب حتی با مأمون رقابت می‌ورزید (ابوالفرج، ۲۵۵/۸ ـ ۲۵۷، ۲۳/۲۰). شاعرانی چون ابوتمام و علی‌بن‌جبله او را ستایش کرده‌اند (صولی، ۱۲۱؛ طبری، ۶۵۹/۸). همچنین با ادیبانی چون بدیع‌الزمان همدانی مکاتبه داشت، چنانکه نامه‌ای خطاب به او از بدیع‌الزمان در دست است (نک: احدب، ۱۰۰ـ۱۰۴)وادیب‌و متکلمی برجسته چون ابوعلی محمد قُطرُب را به تعلیم فرزندان خود برگماشت (ابن ندیم، ۵۸). با اینهمه برخی چون بکر بن نطاح به هجو او پرداخته‌اند (ابن ابی عون، ۳۹۰). در باب مذهب ابودلف گفته‌اند که شیعی و اهل غلو بود (ابن خلکان، همانجا) و چون یکی از فرزندانش مخالفت و عداوت آشکار کرد، او را دشنامها داد و براند (مسعودی، ۶۲/۴ ـ ۶۳).

اما بخش عمده‌ای از شهرت ابودلف به سبب شهری است به نام کرج یا کره که آن را آباد ساخت و «کرج ابودلف» و نیز به طور مطلق «بلد» نام گرفت (یاقوت، ۷۱۷/۱) و ابودلف را به همین سبب کرجی خوانده‌اند. گفته‌اند آن شهر را اصلاً نیای او ادریس بن معقل بنا کرد (سمعانی، همانجا) و عیسی بن ادریس آن را توسعه داد و کرج نامید (ابن فقیه، ۳۶۱) و ابودلف آن را به کمال رسانید (یافعی، ۹۰/۲).

به ابودلف آثاری نسبت داده‌اند، همچون: *البُزاة و الصید*؛ *السلاح*؛ *سیاسة الملوک*؛ *النزه*؛ *الجوارح و اللعب بها* (ابن ندیم، ۱۳۰، ۳۷۷؛ ابن خلکان، ۷۴/۴).

در منابع از اعضای دیگر خاندان ابودلف، خاصه فرزندان او نیز یاد شده است. معقل بن عیسی برادر ابودلف نیز به جنگجویی و شاعری و موسیقی‌دانی شهرتی داشت، اما همواره تحت الشعاع برادرش بود (ابوالفرج، ۹۲/۲۱). برادر دیگرش خربان بن عیسی، اول کسی از این خاندان بود که در نوجوانی در بلاد جبل بر خلیفهٔ بغداد شورید، ولی ناکام ماند و کشته شد (مافروخی، ۴۰). از میان نوادگان او، عبدالعزیز بن دلف نیز که در کرج اقامت داشت، در نزاع خلیفگان بغداد جانب مستعین را گرفت، ولی از موسی بن بغا، طرفدار المعتز و امیر ایالت جبال شکست خورد (۲۵۳ق/ ۸۶۷م) و گریخت. پسران او نیز چند بار در ایام پرآشوب نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق در فارس و اصفهان دست به شورش زدند و گاه به امارت دست یافتند (ابن حزم، ۳۱۳؛ ابن خلدون، ۳(۳)/۶۲۵،۶۲۶). از میان فرزندان ایشان، امیر و ادیب و محدث و شاعر و وزیر و قاضی بسیار برخاست. از جملهٔ آنان آل ماکولا (هم) را باید نام برد که در سدهٔ ۵ ق/۱۱ م مناصب وزارت و قضا یافتند.

مآخذ: در پایان مقاله.

سید صادق سجادی

شعر و ادب: ابودلف علاوه بر جنگاوری و شهسواری، در شعر و ادب نیز مهارت داشت و همین امر سبب شده که نام وی به عنوان یکی از شاعران نسبتاً برجستهٔ عصر عباسی در لابه‌لای انبوهی از کتب کهن عرب نشیند. به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۱۸۸) *دیوان* وی دارای ۱۰۰ برگ یعنی متجاوز از ۴٬۰۰۰ بیت بوده است (سامرائی، ۴۲/۲)، اما آنچه اینک از سروده‌های وی بر جای مانده، در حدود ۲۴۰ بیت است و بیشتر در باب فخر، وصف و غزل است (همانجا). به مقتضای روحیهٔ جنگاوری او، فخروحماسه‌درشعرش‌بردیگر معانی غالب است و بخش اعظم سروده‌های موجود او (حدود ۱۱۰ بیت) را تشکیل می‌دهد. وصف دلاوریها، رخدادهای جنگی، اسبان تیزرو، شمشیرهای برنده، گشاده‌دستیها و مهمان‌نوازیهایش که گویی از عمق جان مایه می‌گیرد، تصویری از زندگی سیاسی اوست. که گاه حماسه سراییهای شاعر جاهلی، عمروبن‌کلثوم را تداعی می‌کند (ابودلف، ۵۶، ۶۶ ـ ۶۷، ۶۸؛ قس: زوزنی، ۱۱۸ ـ ۱۳۵). ابودلف در غزل، دیگر آن «دلاور صف‌شکنی نیست که از شنیدن نامش کوهها به لرزه افتند و فرو ریزند» (ص ۵۶)، بلکه عاشق درمانده‌ای است که «با یک غمزهٔ دلدار به خاک می‌افتد» و «به سلامی از یار قانع است تا درد جانگدازش را تسکین دهد» (ص ۶۴ ـ ۶۵). انگیزهٔ سرودن بیشتر غزلیاتش که از حدود ۳۵ بیت تجاوز نمی‌کند، کنیزکی بغدادی است که ابودلف سخت به او دل سپرده بود و چون کنیزک دعوت وی را برای رفتن به کرج نپذیرفت، اشعاری عاشقانه در فراقش سرود (ص ۸۷ ـ ۸۸؛ حصری، ۱۰۹۶/۴). وی معشوق دیگری نیز به نام جنان داشته که در باب او اشعاری زیبا سروده است (ابوالفرج، ۲۴۹/۸ ـ ۲۵۰؛ خطیب، ۴۲۰/۲۲ ـ ۴۲۱). در این غزلیات بسیاری از معانی و مفاهیم عاشقانهٔ معمول تقلید شده و از آن سوز وگداز عاشقانه که در سروده‌های شاعران عاشق پیشه به چشم می‌خورد، نشانی نیست.

طولانی‌ترین سرودهٔ او که به دست آمده، قصیده‌ای است در ۲۱ بیت که آن را در شام خطاب به یزید بن مخش کارگزار مأمون سروده است. در این قصیده وی از دوری وطن سخت نالیده، از زندگی در شام اظهار ناخشنودی می‌کند (ص ۱۰۲ ـ ۱۰۴). در بخش دیگری از اشعار او که به شکایت از پیری اختصاص یافته (۱۲ بیت در ۴ قطعه)، شاعر از پدید آمدن موی سپید بر سر و روی، سخت نالیده است (نک: ص ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۵۸).

وی اشعاری نیز در وصف شراب و مجالس عشرت دارد که آنچه از آنها به دست آمده است، از حدود ۱۰ بیت نمی‌گذرد (نک: ص ۶۰ ـ ۶۱، ۱۱۲ ـ ۱۱۳، ۱۱۶). بقیهٔ اشعارش به مناسبتهای مختلف از جمله سرزنش یکی از کارگزارانش، خطاب به عبدالله بن طاهر، خطاب به خالد بن یزید که گویی در رثای اوست و اعتذاریه‌ای خطاب به مأمون که دستور قتل وی را داده بود، اختصاص یافته است (ص ۶۹، ۷۸ ـ ۷۹، ۹۱ ـ ۹۲، ۹۶).

گرچه بسیاری از منابع کهن ابودلف را شاعری والا دانسته و اشعارش را ستوده‌اند (نک: مسعودی، ۶۲/۴؛ ابوالفرج، ۲۴۸/۸؛ ابن

ندیم، ۱۳۰)، شعر او را باید از نوع شعر امیران دانست که آثار تکلف و تصنع و به خصوص تقلید (ابوالفرج، ۱۲۹/۲۴)، در آنها به خوبی آشکار است.

آنچه بیشتر باعث شهرت ابودلف شده و نام او را جاویدان ساخته، نه سروده‌های وی، بلکه مدایحی است که شاعران والایی چون ابوتمام، دعبل خزاعی و علی بن جبله در بارهٔ او سروده‌اند و نام او را در شمار ممدوحان و بخشندگان بزرگ عرب ثبت کرده‌اند (نک‍: دنبالهٔ مقاله). ابودلف که گویی رمز و راز بلند آوازگی و شهرت خود را در وجود شاعران می‌دید، مجالسی برپا می‌ساخت که در آنها شاعران معروف گرد هم می‌آمدند و اشعار و مدایح خود را نزد وی می‌خواندند. با هدایا و پاداشهای کلانی که او در این راه نثار می‌کرد، کمتر شاعری می‌توانست دامن خود را از مدیحه‌سرایی پاکیزه نگه دارد. از این رو دربار او به کانون شعر و ادب آن روزگار مبدل شده بود و شاعران بسیاری به آنجا آمد و شد داشتند (نک‍: ابن ابی‌طاهر، ۲۴۴/۶ ـ ۲۴۹). وی هر سال مبالغی هنگفت به شخصی به نام عبدالله بن عباس می‌داد تا شاعرانی را از اطراف و اکناف به دربار وی روانه سازد (نک‍: همو، ۲۵۳/۶ ـ ۲۵۴).

یکی از این شاعران والا ابوتمام (ﻫ م) است که با ابودلف دوستی نزدیک و دیرپا داشت. البته از آغاز آشنایی و ورود ابوتمام به دربار ابودلف اطلاعی در دست نیست. شاید این آشنایی پس از مرگ محمد بن حمید و مرثیه‌سرایی ابوتمام برای او، آغاز شده باشد. این مرثیه که یکی از مشهورترین مراثی عرب است، چنان ابودلف را شیفته کرد که این جملهٔ معروف را گفت: «ای کاش این مرثیه را در مرگ من گفته بودی» (صولی، ۱۲۴ ـ ۱۲۵؛ ابوالفرج، ۳۹۰/۱۶؛ ابن خلکان، ۱۴/۲).

ابودلف، ابوتمام را سخت عزیز می‌داشت و پاداشهای کلان به او می‌بخشید. مشهورترین سرودهٔ ابوتمام در مدح ابودلف قصیدهٔ بائیه‌ای است که در حضور جمعی از اشراف و بزرگان عرب و عجم برخواند و ابودلف در دم ۵۰٬۰۰۰ درهم به او بخشید (صولی، ۱۲۱ ـ ۱۲۴). ۴۵ بیت از این قصیده در *دیوان* ابوتمام (ص ۴۱ ـ ۴۳) گرد آمده است. به درستی روشن نیست که ابوتمام چه مدت در دربار او به سر برده است. تنها معلوم است که یک بار بین آن دو کدورتی پیش آمد و ابودلف از شاعر سخت رنجید و شاعر به ناچار اسحاق بن ابی ربعی، کاتب ابودلف، را واسطه قرار داد تا از او نزد ابودلف شفاعت کند (همو، ۲۱۲). ابوتمام اشعاری نیز در سرزنش ابودلف سروده و در آن از بی‌اعتنایی ممدوح نسبت به خود سخت نالیده است و از اینکه ماهها در انتظار پاداش نشسته و جز بی‌مهری از ممدوح چیزی ندیده، زبان به گله گشوده است. چه بسا پس از این ماجرا ابوتمام دربار وی را فرو گذاشته باشد؛ به ویژه که در ابیاتی وی را تهدید کرده که اگر به آنچه می‌خواهد نرسد، به زودی دربارش را ترک خواهد گفت (ص ۳۵۲). مجموع ابیاتی که ابوتمام دربارهٔ وی سروده، حدود ۱۴۰ بیت است.

از دیگر مداحان ابودلف، علی بن جبله، معروف به عَکَوَّک است که پیش از ۱۷۰ ق به حضور ابودلف رسیده بود (ابوالفرج، ۱۳۴/۱۴). او که وصف گشاده دستیهای ابودلف را شنیده بود، به کرج رفت و مدیحه‌ای به وی تقدیم داشت. در آغاز شاعران دربار وی را متهم به سرقت این ابیات کردند، اما چون از عهدهٔ آزمون آنان به خوبی برآمد، تحسین همگان را برانگیخت و ابودلف ۳۰٬۰۰۰ و به گفته‌ای ۱۰۰٬۰۰۰ درهم به او بخشید (همو، ۱۵/۲۰ ـ ۱۹). از جملهٔ مدایح بسیاری که ابن جبله دربارهٔ وی سروده، همین قصیدهٔ مشهور است که در آن با مبالغهٔ بسیار ابودلف را ستوده است، تاآنجاکه «گردش روزگار و زندگی و مرگ انسانها را در دست او می‌بیند» (ابن معتز، ۱۷۲ ـ ۱۷۳؛ ابوهلال، ۹۲/۱ ـ ۹۳). این قصیده که در اصل شامل ۵۸ بیت بوده است (ابن خلکان، ۳۵۱/۳)، باعث شهرت بسیار ابودلف شد، گرچه بعدها دردسر بسیار برای شاعر فراهم ساخت و به گفته‌ای باعث قتل وی شد. به روایت ابن معتز (همانجا) هنگامی که مأمون این قصیده را شنید، سخت برآشفت و شاعر را که به جزیره گریخته بود، خواست و سرانجام به حکم تکفیر، زبانش را از قفا بیرون کشید.

بکر بن نطاح (د ۲۰۰ ق) نیز از دیگر شاعران معروفی است که مدایح بسیاری به وی تقدیم داشته و طولانی‌ترین قصیده‌ای که در مدح وی و خاندانش سروده، ۹۰ بیت است (ابن معتز، ۲۲۰ ـ ۲۲۶). ابن نطاح در این قصیده به برخی جنبه‌های زندگی ابودلف از جمله جنگهای وی اشاره کرده است.

از دیگر شاعرانی که به دربار وی آمد و شد داشته‌اند، دعبل خزاعی، ابویعقوب خُرَیمی، رقاشی شاعر برمکی، جُعَیفران مُوَسْوِس، حسن بن رَجا، ابن بوّاب، ابودُلامه، ابوالشَّیص، ابوالاسد و ابن باذان را می‌توان نام برد که دربارهٔ هر کدام داستانهایی در منابع کهن آمده است. (نک‍: ابوالشیص، ۶۳؛ قس: ابوالفرج، ۴۰۴/۱۶؛ ابن ابی طاهر، ۲۴۵/۶ ـ ۲۴۷؛ مانی موسوس، ۳۳، ۷۴؛ ابن عبدربه، ۱۶۹/۶، ۲۸۵؛ جاحظ، *البخلاء*، ۳۶۴، *البیان*، ۲۸۲/۲؛ ابن معتز، ۲۲۷، ۳۴۵ ـ ۳۴۶؛ ابوالفرج، ۱۳۴/۱۴، ۴۳/۲۳ ـ ۴۴؛ تنوخی، *المستجاد*، ۲۳۵). اشعار این شعرا دربارهٔ ابودلف منحصر به مدح نیست و بسیاری از آنان با اندک کاستی یا تأخیر در بذل و بخشش، زبان به هجو او می‌گشودند. از جملهٔ آنان خریمی، ابن باذان و ابن رجا را باید نام برد.

ابودلف علاوه بر شعر و ادب در موسیقی و آوازه‌خوانی نیز شهرت داشت و بسیاری از اشعار خود و دیگر شاعران از جمله جریر را به آواز می‌خواند. از همین رو برخی خلیفگان عباسی به ویژه معتصم و فرزندش واثق وی را بسیار عزیز می‌داشتند. به روایتی (ابوالفرج، ۲۵۱/۸ ـ ۲۵۲)، هنگامی که معتصم برای نخستین بار آواز وی را شنید، او را بسیار تحسین کرد و ۲۰٬۰۰۰ درهم به او بخشید. ابودلف ظاهراً خنیاگری را از موسیقی‌دانان معروفی چون اسحاق موصلی و ابراهیم بن مهدی که با آنان روابط دوستانه داشت، فرا گرفته بوده است (نک‍: همو، ۱۱۱/۱۰، ۱۲۰).

اشعار ابودلف توسط یونس احمد سامرائی در جلد دوم شعراء

عباسیون گردآوری شده و در بیروت (۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م) به چاپ رسیده‌است، ولی این مجموعه شامل همهٔ اشعار وی نیست (به عنوان مثال، نک: ابیاتی که ابن ابی طاهر آورده است: ۲۵۵/۶).

مآخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش هانس کلر بازل، ۱۹۰۸م؛ ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، کمبریج، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجهٔ حموی، ابوبکر بن علی، *ثمرات الاوراق*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رسته، احمد بن عمر، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن زبیر، رشید، *الذخائر والتحف*، به کوشش محمد حمیدالله، کویت، ۱۹۵۹م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ ابن فقیه، احمد بن محمد، *کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، ۱۳۰۲ق / ۱۸۸۴م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *دیوان*، به کوشش شاهین عطیه، بیروت، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۸م؛ ابودلف عجلی، قاسم بن عیسی (نک: هم‍ سامرائی)؛ ابوالشیص، محمد بن عبدالله، *دیوان*، به کوشش عبدالله جبوری، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی سباعی و دیگران، قاهره، دارالکتب؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ احدب، ابراهیم، *کشف المعانی و البیان*، بیروت، مطبعة الکاثولیکیة؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ بلعمی، محمد بن محمد، *تاریخ نامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ همو، *المستجاد*، به کوشش محمد کردعلی، بغداد، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البخلاء*، به کوشش طه حاجری، قاهره، ۱۴۰۳ق؛ همو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهر الآداب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ق / ۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *دول الاسلام*، حیدر آباددکن، ۱۳۶۴ق؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ زوزنی، حسین بن احمد، *شرح المعلقات السبع*، قم، ۱۴۰۵ق؛ سامرائی، یونس احمد، *شعراء عباسیون*، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، *امراء دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۸۳م؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمد عساکر و دیگران، بیروت، ۱۹۳۴م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ مافروخی، مفضل بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش سید جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۹۳۳م؛ مانی موسوس، محمد بن قاسم، *شعرمانی الموسوس*، به کوشش عادل عامل، دمشق، ۱۹۸۸م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۰م؛ یاقوت، *بلدان*.

عنایت الله فاتحی‌نژاد

اَبوالدُّنیا، مردی اهل مغرب که از سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م داستانهایی دربارهٔ طول عمر او بر سر زبانها بوده است. برخی چون ابوبکر مفید جرجرایی نام و نسب او را «ابوعمرو عثمان بن خطاب بن عبدالله بن عوام بلوی» ضبط کرده‌اند (نک: حاکم، ۱۰؛ خطیب، ۲۹۷/۱۱؛ جوینی، ۱۹۸/۱)، اما در روایت ابن اخی طاهر علوی و ابوسعید ابن عبدالوهاب رازی از او به‌صورت «علی بن عثمان بن خطاب بن مرة بن مؤید» یاد شده است (ابن بابویه، ۵۳۸/۲ ـ ۵۴۴؛ قس: خطیب ۲۹۹/۱۱؛ ابن رشید، ۶۷/۳ ـ ۷۰).

بر اساس برخی‌روایات‌وداستانهای‌مربوط به‌ابوالدنیا، او در حدود ۶۰۰ م در یمن متولد شد. در جوانی به‌آب حیات دست یافت و با نوشیدن از آن عمری دراز پیدا کرد. چندی پس از درگذشت پیامبر (ص) به‌مدینه آمد و به جرگهٔ دوستداران حضرت علی (ع) پیوست، در جنگهای او شرکت جست و در جنگ صفین اسب آن حضرت زخمی بر سر یا چهره‌اش وارد ساخت که بدان سبب او را «اَشَجّ» (آنکه بر سر اثر زخم دارد) می‌خواندند. ابوالدنیا به‌روایت ابوسعید رازی بی‌درنگ پس از کشته شدن آن حضرت راهی دیار خود شد و پس از چندی به‌مغرب رفت، ولی در روایت ابن اخی طاهر به‌خدمت امام حسن و سپس امام حسین (ع) درآمد و از واقعهٔ کربلا جان به‌سلامت برد و سپس راه مغرب در پیش گرفت (ابن بابویه، ۵۳۸/۲ ـ ۵۴۳: روایت ابوسعید، نیز نک: ۵۴۳/۲ ـ ۵۴۷: روایت ابن اخی طاهر). از طرف دیگر بر پایهٔ روایت ابوبکر مفید، ابوالدنیا در اوایل خلافت ابوبکر (ح ۱۱ ق / ۶۳۲ م) به‌دنیا آمد و در زمان خلافت علی (ع) رهسپار کوفه شد و به‌خدمت او درآمد (خطیب، ۲۹۸/۱۱؛ مجلسی، ۲۶۰/۵۱، به‌نقل از *امالی* طوسی). ارقام داده شده در کتاب همدانی (ظاهراً *الاکلیل*) نیز این تاریخ را تأیید می‌کند (نک: ابن حجر، ۱۳۹/۴). محل اقامت ابوالدنیا در مغرب در بیشتر روایات «مرنده» (گاه به‌شکل رنده، مریده، مزیده) آمده و گفته شده که جایی در نزدیکی قیروان بوده است (نک: کراجکی، ۲۶۵؛ خطیب، همانجا؛ ابن عساکر، ۹۰/۱۱؛ ابن رشید، ۷۰/۳؛ ابن حجر، ۱۳۷/۴، ۱۳۹). البته بعضی نیز مسکن او را طنجه گفته‌اند (ابن بابویه، ۵۴۴/۲: روایت ابن اخی طاهر؛ ابن رشید، ۶۸/۳: روایت ابوالقاسم رویانی؛ ابن حجر، ۱۳۵/۴: روایت ابوبکر مفید)، اما در روایت ابوسعید رازی این مکان تاهرت (ضبط نسخه باهرت) آمده است (ابن بابویه، ۵۳۸/۲).

به‌گفتهٔ خود وی، علی (ع) به‌مناسبت عمر طویلی که برای او می‌دید، به‌او کنیهٔ «ابوالدنیا» داد (جوینی، ۱۹۸/۱؛ ابن حجر، ۱۳۷/۴، ۱۳۹). به‌هر حال پیش از مطرح شدن داستان ابوالدنیا این کنیه در مورد شخص دیگری هم به‌کار رفته است (نک: ه‍ د، ابن‌ابی‌الدنیا).

اگرچه در متون مربوط به‌داستان ابوالدنیا، به‌حضور او در جنگهای حضرت علی (ع) اشاره شده و حتی گفته شده که به‌هنگام حصر عثمان او حامل نامهٔ عثمان به‌علی (ع) بوده است (ابن بابویه، ۵۴۶/۲؛ ابن عساکر، ۹۰/۱۱)، ولی در آثار تاریخی و نیز در میان اصحاب آن حضرت نامی از او دیده نمی‌شود و در واقع شخصیت او در آغاز سدهٔ ۴ ق شکل می‌گیرد.

اولین گزارش دربارهٔ دیده شدن ابوالدنیا به‌اواخر ۳۰۹ ق / ۹۲۲ م باز می‌گردد که به‌روایت ابوسعید رازی دو تن از معاصران وی ابوالدنیا را در موسم حج در مکه دیده و داستان زندگیش را از زبان خود او شنیده‌اند (ابن بابویه، ۵۳۸/۲). به‌گزارش ابوالقاسم ابن طحّان (د

۴۱۶ق) مورخ مصری، در ۳۱۰ ق او به‌مصر آمده (ابن حجر، ۱۳۸/۴ ـ ۱۳۹) و در موسم حج همان سال همدانی با وی در مکه دیدار کرده است (همو، ۱۳۹/۴، به‌نقل از کتاب همدانی). ظاهراً در همین زمان بوده که ابن اخی طاهر با او ملاقات کرده و قصهٔ او را شنیده است (نک: کراجکی، ۲۶۲ ـ ۲۶۳؛ ابن حجر، ۱۳۵/۴؛ قس: ابن بابویه، ۵۴۳/۲، که تاریخ این دیدار را ۳۱۳ ق ضبط کرده است). در روایت ابن اخی طاهر (همانجاها) از حضور برخی شخصیتهای شناخته شده، چون نصر حاجب، ابوالهیجاء عبدالله بن حمدان و ابوبکر محمد بن علی ماذرایی و قرار گرفتن آنان در جریان ادعای ابوالدنیا سخن به‌میان آمده که از نظر تاریخی قابل پذیرش است (قس: ابن اثیر، حوادث پیش و پس از ۳۱۰ ق؛ مقریزی، ۱۹۳ ـ ۱۹۴).

گویا پس از به‌جای آوردن حج، ابوالدنیا به‌قیروان بازگشته و ابن ابی العرب تمیم بن محمد در ۳۱۱ ق در آنجا از او دیدار کرده و حدیث شنیده است (ابن خیر، ۱۶۹ ـ ۱۷۰؛ ابن رشید، ۶۹/۳؛ ابن حجر، ۱۳۵/۴ ـ ۱۳۶). وی به‌گفتهٔ خطیب بغدادی و دیگران در همین سالها سفری نیز به‌بغداد داشته و در آنجا حدیث گفته است (۲۹۷/۱۱، ۲۹۹) و سرانجام روایت طوسی از ابوبکر مفید حکایت از آن دارد که وی در ۳۱۶ ق در مصر با ابوالدنیا ملاقات کرده و به‌همراه او به‌مکه آمده است (مجلسی، ۲۶۰/۵۱). در همین سال خبر درگذشت ابوالدنیا به‌شاگردش ابن ابی العرب رسید (ابن حجر، ۱۳۷/۴)، ولی ابوبکر مفید که تا اواخر سال مزبور با او همراه بوده، وفات او را در ۳۲۷ ق پنداشته است (نک: خطیب، ۲۹۹/۱۱؛ ابن شهر آشوب، ۲۶۴/۲، به‌نقل از *امالی* طوسی؛ قس: مجلسی، ۲۶۱/۵۱). خبر رسیده به‌ابوبکر مفید چه صادق باشد چه نباشد، در فاصلهٔ ۳۱۶ ـ ۳۵۰ ق گزارشی از زندگی ابوالدنیا در دست نیست، اما شماری از روایات، از حیات او پس از ۳۵۰ ق خبر می‌دهند. روایت نخست از قاضی ابوالحسین دینوری است که به‌خاطرات کودکی وی مربوط می‌شود و بسیار آشفته است؛ در این روایت دینوری به‌آمد و شد ابوالدنیا بین مکه و مغرب در ۳۵۰ ـ ۳۵۲ ق اشاره کرده است (ابن عساکر، ۹۰/۱۱ ـ ۹۱). روایت دوم را که مربوط به‌ابن قوطیه (د ۳۶۷ ق) مورخ اندلسی است، باید کمی جدی‌تر نگریست. وی یادآور شده که ابوالدنیا در حکومت حکم بن‌عبدالرحمن المستنصر بالله (۳۵۰ ـ ۳۶۵ ق) وارد قرطبه شده و مستنصر او را به‌دیدارخود فرا خوانده است. او افزوده است که اطلاعات زیادی از ابوالدنیا دربارهٔ جنگهای علی (ع) و وقایع آن زمان به‌دست آورده و در دفتری ثبت کرده بوده است (ابن خیر، ۱۷۰ ـ ۱۷۱؛ ابن رشید، ۶۹/۳ ـ ۷۰؛ ابن حجر، ۱۳۶/۴). همچنین روایتی از ابوالقاسم هجیم بن محمد رویانی وجود دارد که مدعی شده در سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م از ابوالدنیا حدیث شنیده و از وفات او در ۴۷۶ ق اطلاع داده است (ابن رشید، ۶۸/۳؛ ابن حجر، ۱۹۱/۶ ـ ۱۹۲). به‌هر روی در صورت پذیرش صحت هر یک از این روایات یکی بودن این ابوالدنیا با ابوالدنیای سالهای ۳۰۹ ـ ۳۱۶ جای تأمل دارد (نک: ابن رشید، ۷۰/۳).

گفتنی است که در برخی روایات شیعی این تلقی وجود داشته که ابوالدنیا تا هنگام ظهور مهدی (ع) زنده خواهد بود و به یاران او خواهدپیوست (نک:ابن‌بابویه، ۵۴۵/۲؛ کراجکی، ۲۶۲). سید نعمت‌الله جزایری از ملاقات محمد حرفوشی در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م با ابوالدنیا در نقطه‌ای از شام یاد کرده و از دانش آموختن او نزد دوازده امام (ع) سخن گفته است (*الانوار النعمانیة*، ۷/۲، *جواهر الغوالی*، ۵).

در مقایسه بین متون گوناگون داستان ابوالدنیا، آنچه به طور مشترک دیده می‌شود، وجود مردی اشج است با عمری دراز که صحبت حضرت علی (ع) را درک کرده است. شایسته است گفته شود که در روایتی، از یک معمر اشج از اصحاب علی (ع) با نام ابوعبدالله زیدبن تمیم کلابی یاد شده که محمدبن عمر طرازی در اواخر سدهٔ ۵ق/۱۱م او را ملاقات کرده و مشترکات او با ابوالدنیا و احتمال تأثیر گرفتن آن از داستان ابوالدنیا قابل توجه است (نک: ابن‌حجر، ۵۰۲/۲ ـ ۵۰۳).

شارل پلا[1] با استناد به اینکه جاحظ در *التربیع والتدویر* (ص ۸۰) شخصی را به نام اشج‌بن عمرو (قرائت پیشنهادی پلا: اشج المعمر) در ردیف سفیانی و اصفر قحطانی ذکر کرده است و نیز به موجب یک پیشگویی منقول از دانیال که از ظهور اشج خبر داده است (نک: ابن‌قتیبه، ۳۶۲)، احتمال داده که گروهی از آغاز سدهٔ ۳ق/۹م به ظهور مردی اشج امید داشته‌اند (EI^2). نقطهٔ مشترک دیگر در روایات ابوالدنیا مغربی بودن اوست که اگر روایت ابن اخی طاهر در این مورد قابل استناد باشد، درآن تصریح شده که در روایات سدهٔ ۳ق از ظهور یک «معمر مغربی» خبر داده شده است (ابن‌بابویه، ۵۴۴/۲).

در جزئیات داستان، آنجا که دربارهٔ علت طول عمر ابوالدنیا گفت و گو می‌شود، مایهٔ اصلی داستان برگرفته از قصهٔ خضر و دست یافتن او به آب حیات بوده است، به‌طوری‌که در مقایسه بین روایت ابوسعید رازی با داستان خضر نکاتی چون یافتن راز آب حیات در کتب پیشینیان، رفتن به سرزمین ظلمات برای یافتن آن، پیدا شدن تصادفی آب حیات و دست یافتن شخص غیر طالب به آن (ابوالدنیا و خضر) و محروم ماندن شخص طالب (پدر ابوالدنیا و ذوالقرنین) همسانی دیده می‌شود (همو، ۵۳۹/۲ ـ ۵۴۰؛ قس: ثعلبی، ۳۶۷ ـ ۳۶۸). از موارد تفاوت بین دو داستان نیز می‌توان به استفاده از شتر به جای مادیان به عنوان مرکب و استفاده از آتش به جای «مهرهٔ سرخ‌رنگ» به عنوان علامت برای گردهم آمدن افراد اشاره کرد (ابن‌بابویه، ۵۳۹/۲؛ قس: ثعلبی، ۳۶۸). به علاوه در روایت ابوسعید و ابن‌اخی طاهر، ابوالدنیا تنها از آب حیات نوشید (ابن‌بابویه، ۵۴۰/۲، ۵۴۵)، در صورتی که در روایت ابوبکر مفید همچون داستان خضر در آن شست و شو نیز کرد (خطیب، ۲۹۸/۱۱؛ مجلسی، ۲۶۰/۵۱؛ قس: ثعلبی، همانجا) و این در حالی است که روایت وی کمتر داستان‌پردازی کرده و حتی از سرزمین

---

1. Ch. Pellat

ظلمات سخنی ندارد (خطیب،مجلسی، همانجاها). رابطهٔ بین داستان ابوالدنیا با خضر تا بدانجا رسیده که به روایت همدانی شخصِ خضر بود که ابوالدنیا را به سوی آب راهنمایی کرد (ابن‌حجر، ۱۳۹/۴) و به روایت ابن اخی طاهر الیاس نیز در کنار خضر بود (ابن‌بابویه، ۵۴۵/۲؛ قس: ابن‌حجر، ۱۳۷/۴).

اگر از داستانهایی که ابوالدنیا دربارهٔ گذشتهٔ خود پرداخته و با تفاوتهایی در روایات مختلف نقل شده، بگذریم، در میان راویان، ابن‌اخی طاهر حتی در وصف هیأت ظاهری وی دچار گزافه‌گویی شده و نه تنها دربارهٔ تغییر رنگ ریش ابوالدنیا به هنگام سیری و گرسنگی داستان‌پردازی کرده، بلکه ادعای او مبنی براینکه وی سیمای یک جوان ۳۰ تا ۴۰ ساله را داشته، نیز برخلاف وصفی است که دیگران کرده‌اند (نک: ابن‌بابویه، ۵۴۴/۲؛ قس: ابن‌حجر، ۱۳۹/۴).

ابوالدنیا در سدهٔ ۴ق/۱۰ م احادیثی را بدون واسطه از علی (ع) روایت می‌کرد که بر پایهٔ روایت ابوسعید رازی، این احادیث در نسخه‌ای مکتوب بود (ابن‌بابویه، ۵۴۱/۲). اگرچه بسیاری از محدثان در اعتبار احادیث ابوالدنیا تردید می‌کردند، ظاهرِ پرجاذبهٔ آنها برخی را بر آن داشته است تا به روایت آنها بپردازند که از میان آنان ابوبکر محمدبن احمد مفید جرجرایی و حسن‌بن محمد ابن اخی طاهر علوی را باید نام برد (نک: خطیب، ۲۹۷/۱۱؛ ذهبی، ۳۳/۳). در سده‌های بعد سخن از تداول نسخه‌هایی است که روایات ابوالدنیا در آنها گرد آمده بود و گاه از آنها با عنوان «صحیفهٔ ابوالدنیا» یا «اشجیات» یاد می‌شد (نک: حسکانی، ۲۷۲/۲؛ منتجب الدین، ۳۰؛ ابن‌خیر، ۱۶۹؛ ابن‌اثیر، ۳۵۸/۸؛ ابن‌عدیم، ۴۴۴۴/۱۰؛ ابن‌رشید، ۶۶/۳ ـ ۶۷؛ ابن‌حجر، ۱۹۲/۶) وجمعی از نقادان حدیث چون ابوطاهر سلفی، ابوالحجاج مزی، ابن‌تیمیه و ذهبی نسخهٔ مزبور را موضوع دانسته‌اند (ابن‌رشید، ۷۱/۳؛ ابن‌کثیر، ۱۹۰/۱۱). اگرچه در میان این روایات احادیث غریب نیز به چشم می‌خورد، ولی بیشتر آنها احادیثی است که از طرق دیگر نیز روایت شده است (برای متون احادیث، نک: ابن‌بابویه، ۵۴۱/۲ ـ ۵۴۲، ۵۴۷؛ کراجکی، ۲۶۵ ـ ۲۶۶؛ خطیب، ۴۹/۳، ۲۹۹/۱۱؛ ابن‌مغازلی، ۱۹۲، ۳۱۸ ـ ۳۱۹؛ کتانی، ۹۴۵/۲؛ نیز برخی از منابعی که در پیش ذکر شد).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌بابویه، محمدبن علی، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۵ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ق؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌رشید، محمدبن عمر، *ملء العیبة*، به کوشش محمد حبیب ابن‌خوجه، تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن‌عدیم، عمربن احمد، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌مغازلی، علی بن محمد، *مناقب علی‌بن ابی طالب (ع)*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ ثعلبی، احمدبن محمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *التربیع والتدویر*، به کوشش شارل پلا، دمشق، ۱۹۵۵م؛ جزایری، نعمت‌الله، *الانوار النعمانیة*، تبریز، ۱۳۷۹ق؛ همو، *جواهر الغوالی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ جوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *معرفة علوم الحدیث*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کراجکی، محمدبن علی، *کنزالفوائد*، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مقریزی، احمدبن علی، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ منتجب الدین، علی بن عبیدالله، *فهرست*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نیز:
EI².

احمد پاکتچی

آبودُؤادِ اِیادی، جاریة بن حجاج، شاعر کهن جاهلی. آنچه از این شاعر برجای مانده، چند روایت افسانه‌آمیز است و مشتی شعر که بلاشر (II/295) در صحت انتساب همهٔ آنها تردید دارد. نام او و نام پدرش نیز مورد تردید است. از آنجا که به قول ابن‌سکیت، لقب پدرش حُمران بوده است (ابوالفرج، چ دارالکتب، ۳۷۳/۱۶)، گاه وی را جاریة بن حمران خوانده‌اند (عینی، ۴۴۵/۳؛ نیز نک: ووستنفلد، نمودار A)، در *اغانی* چاپ بولاق به جای جاریه، حارثه آمده است (ابوالفرج، ۹۵/۱۵)، ولی حارثه در چاپ دارالکتب (همانجا)، به جاریه اصلاح شده است. نام وی را جویریة (مصغر جاریة) وحوثره نیز گفته‌اند (همان، ۳۷۷/۱۶؛ نک: یعقوبی، ۲۶۴/۱، که حوثرة بن الحارث بن الحجاج نوشته است)، ابن قتیبه نیز (*الشعر*، ۳۷) از قول اصمعی او را حنظلة‌بن الشرقی خوانده است (نیز نک: ابن‌حزم، ۳۲۸؛ بطلیوسی، ۳۲۴).

فون گرونباوم (ص 90-89) حق دارد که شکلهای حارثه و جاریه ونیز، حوثره و جویریه را تحریف یکدیگر بداند، اما آیا می‌توان به قطع گفت کدام اصل است وکدام محرف؟ همچنین شکل حنظلة بن الشرقی را که او به ناچار اشتباه اصمعی پنداشته، آیا می‌توان به این آسانی مردود شمرد؟

ابودؤاد از قبیلهٔ بزرگ ایاد بود، اما در تبارنامهٔ او، از پدرش حجاج (یا حمران) تا ایاد اختلاف بسیار است (نک: ابن درید، ۱۶۸؛ ابوالفرج، همان، ۳۷۳/۱۶؛ روایت ابن‌سکیت و ابن‌حبیب؛ عینی، ۳۹۱/۲؛ نیز نک: ووستنفلد، همانجا)، اما به شهادت بیتی از طرفه (ابن‌قتیبه، همان، ۳۸، که بیت حتی اگر جعلی باشد، باز شاهد معتبری است)، وی از تیرهٔ حُذاقه (از ایاد) بوده (نیز نک: عینی، ۴۴۵/۳)، هرچند که آمدی (ص ۱۶۶) او را از تیرهٔ یَقْدُم انگاشته است (دربارهٔ ۴ تیرهٔ ایاد، نک: یعقوبی، ۲۲۶/۱).

اینک ملاحظه می‌شود که آنچه در باب این شاعر اختلاف نکرده‌اند، یکی کنیهٔ او ابودؤاد است و دیگر وابستگیش به قبیلهٔ ایاد. قبیلهٔ بزرگ ایاد حدود سدهٔ ۳ م از مناطق جنوب غربی عربستان به‌سمت شرق کوچید و نخست در بحرین ساکن شد و سپس با دیگر قبایل، مجموعهٔ بزرگ تنوخ را تشکیل داد و از آنجا به ناحیهٔ سواد

منتقل شد. این قوم گویا با برخی از شاهان حیره نیز جنگید (با جذیمه، معاصر زنوبیه در پالمیر). برخی از این ایادیان در شهر حیره ساکن شدند و غالباً به آیین مسیح درآمدند. از میان ایشان برخی (لقیط بن یَعْمُر) در دربار ساسانی و برخی (ابودؤاد) در دربار حیره به کار پرداختند و بدین سان از قالب بدویان بیرون آمدند و با فرهنگ شهرنشینان آشنا شدند (EI², ذیل ایاد[1]).

گویند ابودؤاد، مهتری اسبان منذربن ماء السماء (منذر سوم، حک۵۰۵ - ۵۵۴م) را به عهده داشته است. در زمان خسرو انوشیروان (۵۳۱- ۵۷۹م) ایادیان چندین‌بار ناآرامی ایجاد کردند، چنانکه خسرو آنان را شکست داد و در اطراف پراکند. ممکن است برخی از آثار وروایات مربوط به ابودؤاد را که اینک خواهیم دید، بتوان واکنش این حوادث دانست. یعقوبی (۲۲۵/۱) می‌نویسد که منازل ایادیان در پادشاهی حیره، خُوَرْنَق و سَدیر و بارق بوده (اسود بن یَعْفُر که خود شاعری جاهلی است، به این موضوع اشاره کرده است، نک: *المفضلیات*، ۲۱۷)، اما هیچ اثری از نام این کاخهای نیمه ایرانی که نزد شاعران جاهلی عرب سخت مشهور بوده‌اند، در آثار ابودؤاد یافت نشد (دربارهٔ این قصرها، نک: آذرنوش، *راههای نفوذ...*، ۱۶۲، ۱۶۴). شاید ابودؤاد نیز مانند بیشتر ایادیان حیره، نصرانی شده بود، هرچند که ابن‌درید (ص ۱۶۹) می‌پندارد تنها ایادیانی که به روم گریختند، به این آیین درآمدند.

دربارهٔ حوادث تاریخی، البته به هیچ وجه نمی‌توان به شعر ابودؤاد اعتماد کرد؛ در برخی از آنها، آثار جعل به روشنی تمام آشکار است. مثلاً در روایت کهنی آمده است که قبیلهٔ نزار (اجداد ایاد) با تُبَّع جنگها کردند و عاقبت بر او پیروز آمدند (مسعودی، ۱۸۹/۲)، ما نمی‌دانیم که این ماجرا در چه زمانی واقع شده است، زیرا اصولاً تبع که خود کلمه‌ای قرآنی است (دخان/۳۷/۴۴) و در آثار تاریخی اسلامی مربوط به یمن نیز فراوان آمده، هنوز مبهم است و این بی‌اطلاعی خود موجب پرداختن انبوهی افسانه در عصر اسلام شده که غالباً در توضیح آیهٔ مبارکه آمده است.

بنابراین شگفت است که موضوع پیروزی نزار را بر تبع در یکی از ابیات ابودؤاد (ص ۲۵۳) بیابیم. جالب‌تر از آن، ظهور دو کلمهٔ معرّب وظاهراً اسلامی است که در این بیت آمده: ابودؤاد که بنا به روایات باید صد و چند سال پیش از اسلام زیسته باشد، دو کلمهٔ «جزیه» و «خرج» (= خراج) را در این بیت به کار برده است. نمونهٔ دیگر ماجرای دولت کوچک «حَضْر» و شهریار آن «ساطرون» است که حدود ۲۵۰م به‌دست شاهان ساسانی نابود شد (نک: آذرنوش، همان، ۲۲۴)، اما ابودؤاد، حدود دو سده پس از آن «مرگ را می‌بیند که بر سر صاحب حضر فرود می‌آید» (ص ۲۷۷؛ نیز نک: طبری، ۴۷/۲). ۴ بیت از این قطعه به ذکر عظمت و سپس نابودی ساطرون اختصاص دارد.

ممکن است تصور شود که شاعر جاهلی، این معانی را از افسانه‌های نیمه تاریخی رایج در میان عربها الهام می‌گرفته است، لیکن به نظر می‌آید که این حکایات خود از طریق ترجمهٔ خداینامه‌های ایرانی، در سده‌های ۱ و ۲ ق به دست نویسندگان مسلمان رسیده باشد (نک: آذرنوش، همان، ۲۲۶). در این قطعه دو کلمهٔ معرّب فارسی، یعنی «تاج» و «جوهر» نیز آمده است که نزد دیگر جاهلیان هم معروف بوده است. همچنین کلمهٔ آرامی «آجر» در این شعر به «آجرون» جمع بسته شده که احتمالاً برای کهن جلوه دادن شعر بوده است. اما نکتهٔ جالب‌تر در این قطعهٔ حکمت‌آمیز، ذکر نام قباد است که با آن شکوه و آن تاج وتخت، نابود شد و به افسانه پیوست، ولی ابودؤاد که گویند امرؤالقیس اشعار او را روایت می‌کرده (ابن‌رشیق، ۹۶/۱ - ۹۷) و یا خود مهتر اسبان منذر سوم بوده، دیگر نمی‌توانسته دیرزمانی پس از قباد (۴۸۸ - ۵۳۱م) زیسته باشد تا در وی چون افسانه‌ای کهن بنگرد و بدین سان، مردمان را به سست عهدی روزگار بیم دهد. خاصه که به قول بغدادی (۵۹۱/۹) این شاعر و آن پادشاه معاصر بوده‌اند. فون گرونباوم (ص92)، زندگی شاعر را میان سالهای ۴۸۰ تا ۵۴۰ - ۵۵۰م حدس زده که البته برهیچ سند یا قرینهٔ قابل اعتمادی استوار نیست. شاید این قطعه واشارات تاریخی آن، تقلیدی ناشیانه از اشعار حکمت‌آمیز کهن باشد که با تکلف بسیار پرداخته شده است.

موضوع شغل‌مهتری‌اونزدمنذر سوم نیز روایت چندان استواری ندارد، زیرا اولاً اصمعی تنها کسی است که آن را نقل کرده (نک:ابوالفرج، همان، ۳۷۵/۱۶، ۳۷۷) و ثانیاً ساختار روایت، خود خواننده را دچار تردید می‌سازد، از این قرار که گویند ۳ کس در وصف اسب تبحر یافته بودند: طُفَیل و نابغهٔ جَعْدی و ابودؤاد. اما راوی گویی خواسته است برای هنر هریک انگیزه‌ای نیز عرضه کند، بنابراین طفیل چون از کودکی بر اسب می‌نشسته، این هنر را کسب‌کرده‌بوده، نابغه از آن رو که وصف آن را بسیار در اشعاردیگران می‌شنیده وخلاصه ابودؤاد، زیرا مهتر اسبان منذر بوده است.

گذشته از موضوع اسب و وصف آن، روایاتی که دربارهٔ ابودؤاد نقل شده، درواقع به دو موضوع منحصر است: الف - ضرب المثل «جارٌ کَجارِ ابی دؤاد»؛ ب - موضوع زنان، دختر و پسر او. الف - گِرد آن مثل که در شعر طَرَفه (ابن قتیبه، همانجا؛ ابوالفرج، همان، ۳۷۳/۱۶؛ میدانی، ۱۶۳/۱) وکعب بن مالک (طبری، ۵۴۹/۲) و قیس بن‌زُهَیر (ابوالفرج، همانجا) آمده، داستانهای گوناگونی موجود است که گویی همه را در توجیه و تبیین آن مثل ساخته‌اند، از این قرار:

۱. وی همسایهٔ حارث بن همّام بود، او را مدح گفت و مال بسیار گرفت. روزی که پسر ابودؤاد درگذشت، حارث دیهٔ‌یک‌مرددرابه‌اوداد، وی باز حارث را به آن سبب مدح گفت. حارث این بار هم صلهٔ کلانی به شاعر داد و نیز سوگند خورد که هر فرزندی از شاعر درگذرد، یا هر مالی از او تلف شود، مالی به جبران آن خواهد پرداخت (همانجا). در روایتی دیگر چنین آمده است که در سالی سخت و خشک، ایادیان

---

1. Iyād

درمانده شدند. پس ناقهٔ ابودؤاد را که زَبّاء نام داشت و شتری فرخنده پی بود، رها کردند تا بر درِ هر که خسبد، از وی یاری خواهند. شتر بر در حارث زانو زد و او نیز ایادیان را پناه داد (همان، ۳۷۷/۱۶).

۲. در روایت ابوعبیده، کعب‌بن مامه که از بزرگان ایاد بود، به جای حارث نشسته و داستان چنین شده است که هرگاه شتری یا گوسفندی از داراییِ شاعر تلف می‌شد، کعب جایگزین می‌کرد (همان، ۳۷۲/۱۶؛ زمخشری، ۴۷۸/۱؛ نیز نک: میدانی، ۱۸۳/۱).

۳. در روایت سوم، منذر به جای حارث نشسته و روایت وضعی بسیار افسانه مانند پیدا کرده است: شاعر را سه پسر بود و با مردی از قبیلهٔ بهراء دشمنی داشت، روزی پسران خود را به بازرگانی روانهٔ شام کرد. مرد بهرانی، قبیلهٔ خود را پیغام داد که آن پسران را بکشند و سر آنان را نزد او بفرستند. چندی بعد وی منذر (شاه حیره) و شاعر را به‌مهمانی فرا خواند و دستور داد سر فرزندان ابودؤاد را در میان کاسه‌ای بزرگ به مجلس آورند. چون شاعر سر فرزندان خویش را دید، به‌سختی برآشفت و از شاه خواست تا داد او بستاند. اما مرد بهرانی نیز همسایهٔ منذر بود و به سنت جاهلیان، در پناه او قرار داشت. از این رو، شاه تنها به زندانی کردن او بسنده کرد و سپس دو سپاه معروف خود، «دو سر» و «شهباء» را (دربارهٔ نام و چگونگی تکوین این دو سپاه که سازمانی ساسانی داشتند، نک: آذرنوش، همان، ۱۷۱ ـ ۱۷۳) در اختیار او نهاد تا به جنگ بهرانیان رود، اما بهرانیان که از ماجرا آگاه شده بودند، به شام گریختند. آنگاه منذر، در ازای هر پسر ۲۰۰ شتر به شاعر بخشید (ابوالفرج، همان، ۳۸۰/۱۶ ـ ۳۸۱).

ب ـ گویند وی زنی از قبیلهٔ ایاد را به همسری گرفت که دؤاد را زایید، اما این زن درگذشت و ابودؤاد همسری دیگر به خانه آورد که با پسر ناسازگار بود. از این رو شوی را بر آن داشت که پسر را از خانه دور کند. شاعر پسر را در بیابانی رها کرد، اما چون شعری از او شنید، عاطفهٔ پدریش به جوش آمد. او را به خانه آورد و زن را طلاق گفت (همان، ۳۷۴/۱۶؛ نیز نک: ابودؤاد، ۲۵۹). ابوالفرج اصفهانی (همانجا) دو بیت شعر از دؤاد نقل کرده که در رثای پدر سروده است.

این پسر و همسر نخست و دختر شاعر را در صحنهٔ دیگری نیز همراه شاعر باز می‌یابیم. در آنجا هر ۴ تن، گاوی را که از بیشه‌ای بیرون آمده، وصف می‌کنند (ابوالفرج، همان، ۳۷۹/۱۶؛ نیز نک: ابودؤاد، ۲۶۰). وی گویا زن سومی نیز داشته است که از گشاده دستی و اسراف شوی گله مند بوده و شاعر در دو قطعه به او پاسخ گفته است که قطعهٔ دوم پس از طلاق سروده شده است (ابوالفرج، همان، ۳۷۴/۱۶ ـ ۳۷۵؛ ابودؤاد، ۲۷۳ ـ ۲۷۷).

چنانکه فون گرونباوم اشاره می‌کند (ص 96؛ نیز نک: GAS, II/168)، مرسوم شده است که بگویند زبان شعر ابودؤاد و نیز عَدِیّ بن زید که هر دو در حیره می‌زیسته‌اند، با زبان فصیح عرب تفاوت دارد. به گفتهٔ اصمعی چون شعر ابودؤاد و عدی با شیوهٔ شاعران عرب مخالف بود، راویان از روایت آثار آنان خودداری کرده‌اند (ابوالفرج، همان، ۳۷۷/۱۶) و هم او جای دیگر گفته است که زبان ابودؤاد «زبان نجد» نبوده است (نک: مرزبانی، ۶۶؛ ابن قتیبه، همانجا؛ جرجانی، ۵۱؛ بغدادی، همانجا).

اینک نمی‌دانیم تا چه حد می‌توان به قول اصمعی اعتماد کرد. تحت تأثیر او و دیگر راویان، امروزه برخی می‌کوشند تا کلمات و ترکیباتی «غیر نجدی» و معیوب در شعر او بیابند (اَلینجوج به جای العود، المیسانی به جای المیسانی، و استعمال سوف، حقاً، تبلّیهم الایام، نک:فروخ، ۱۲۲/۲). اما معلوم نیست چگونه می‌توان بر «سوادی» یا «حیری» بودن این ترکیبات حکم کرد. در عوض شاید اشاره به کلمهٔ نوظهور و ایرانی «دَخدار» (احتمالاً نوعی پارچه) و حمل آن در کاروانهای تجارتی به سوی غرب عربستان، بیشتر «حیری» بودن شاعر را نشان دهد. زیرا این کلمهٔ فارسی را نخستین بار او در شعر عرب به کار برده است (ابودؤاد، ۲۶۶، بیت ۳۲) و چندی پس از او، عدی‌بن‌زید آن را در شعر خود تکرار کرده (دربارهٔ این کلمه واستعمال آن در شعر جاهلی، نک: آذرنوش، «ایران ساسانی»، ۱۱۶).

آنچه بیشتر نظر اصمعی را نفی می‌کند، اعتبار و شهرت فراگیر شاعر است. بسیاری از بزرگان او را «اشعر العرب» دانسته‌اند (نک:ابن سکیت، شرح، ۲۵۰؛ ابوالفرج، همان، ۱۶۷/۲؛ ابوالعلاء معری، ۵۷۴ ـ ۵۷۵؛ ابن قتیبه، همانجا؛ به خصوص جاحظ، *البیان*، ۲۵۷/۱، که عدی را نیز در کنار او نهاده).

اصولاً ایادیان به وجود ابودؤاد به عنوان کهن‌ترین شاعر عرب (نک: سیوطی، ۴۷۷/۲)، یا «شاعرترین مرد عرب» (نک: ابوالفرج، همان، ۳۷۸/۱۶)، به خود می‌بالیدند. این اعتبار تا اوایل اسلام همچنان ادامه داشت: ابوالاسود دؤلی که شیفتهٔ ابودؤاد بود، در پاسخ امام علی (ع) که نظر او را دربارهٔ بهترین شاعر عرب پرسید، ابودؤاد را معرفی کرد (همان، ۳۷۶/۱۶). جریر نیز در شعری (ص ۱۱۹) به خود می‌بالد که بر مُهَلْهِل و ابودؤاد پیشی گرفته است. نیز می‌دانیم که یکی از قطعات او را به آواز می‌خوانده‌اند (ابوالفرج، همان، ۳۷۲/۱۶). علاوه براین، استشهاد به شعر او به راستی بسیار است، مثلاً: سیبویه یک بار (۶۶/۱)؛ کلبی یک بار (ص ۸۷)؛ ابوعبیده در *کتاب الخیل* ۲۲ بار (ص ۱۰۲، ۱۰۹، جم)؛ ابن سکیت در *اصلاح المنطق* ۲ بار (ص ۱۴، ۷۸) و در *تهذیب* ۴ بار (ص ۴۰۹، ۴۵۱، ۴۷۵، ۵۴۵)؛ جاحظ در *الحیوان* ۱۳ بار (۲۷۲/۱، ۱۶۸/۲، جم)؛ ابن قتیبه در *ادب الکاتب* ۶ بار (ص ۱۱۵، ۱۱۷، جم)؛ ابن جنی در *الخصائص* چندین بار (ص ۳۴۱، جم)؛ ابن فارس در معجم *مقاییس اللغة* بارها (۱۹۴/۲، جم)؛ ابوعبید بکری در معجم حدود ۲۲ بار (۱۴۲/۱، ۲۳۰، جم)؛ یاقوت در *بلدان* حدود ۲۲ بار (۳۳۲/۱، ۷۸۹، جم).

با توجه به اینهمه شهرت و اعتبار (نک: فون گرونباوم، 97 به بعد) واینهمه روایت و استشهاد، دیگر سخن اصمعی مقبول نیست. سزگین معتقد است که روایت اصمعی توسط اسحاق موصلی تحریف شده واصولاً باید مفهوم دیگری از آن دریافت (نک: GAS، همانجا)؛ با اینهمه

دیوانی به نام او در دست نیست و نمی‌دانیم دیوانی که ابوعبید بکری در سدهٔ ۵ ق (نک: سمط، ۸۷۹/۲) و بغدادی، با شرح ابن سکیت، در سدهٔ ۱۱ ق (نک: ۵۸۸/۹ ـ ۵۸۹) ذکر کرده‌اند، چه شده است. در هر حال وجود هر گونه دیوان تا قبل از سدهٔ ۴ ق، به قول بلاشر (II/295)، مورد تردید است و اگر ابوعبید بکری و بغدادی دیوانی در دست داشته‌اند، احتمالاً جعلی و متأخر بوده است.

شعری که می‌بایست سه چهار سده راه پرسنگلاخ روایات شفاهی را بپیماید، البته دیگر به هیچ روی، سالم به دست نمی‌رسد. از این رو لغت‌شناسان، نحویان، نسب‌شناسان، شعرپردازان و مقلدان می‌توانسته‌اند به آسانی ساخته‌های خود را به نام ابودؤادبر مردم عرضه کنند. در این زمینه خلف احمر گوی سبقت را از دیگران ربوده است. به گزارش مرزبانی (ص ۲۲۸)، وی ۴۰ قصیده به نام ابودؤاد جعل کرده و به دست راویان کوفه سپرده بوده است. ما پیش از این به برخی اشعار جعلی او اشاره کرده‌ایم. فون گرونباوم (ص 84-83) نیز شماری شعر جعلی منسوب به او را بازشناسانده (نک: ابودؤاد، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳)، اما چنانکه دیدیم، بلاشر در صحت همهٔ این آثار تردید کرده و تنها می‌پذیرد که آن اشعار سایه‌ای از شعر جاهلی واقعی است.

در فاصلهٔ سالهای ۱۹۴۸ ـ ۱۹۵۲م، فون گرونباوم هر چه از آثار او یافته بود، یک جا گرد آورد و به چاپ رسانید. اشعار او عبارتند از: ۱۰ قطعهٔ ۱۰ تا ۴۰ بیتی، ۱۵ قطعهٔ ۵ تا ۱۰ بیتی و ۸۴ بیت پراکنده. این مجموعه البته کامل نیست، مثلاً ۲ بیت از اشعاری که در *سمط اللآلی* ابوعبید بکری (۹۵۶/۲) نقل شده، در *دیوان* نیامده است. به همین جهت احسان عباس و دیگران، *دیوان* او را مجدداً در بیروت (۱۹۵۹م) به چاپ رسانیدند.

مضامین مجموعه‌ای که فون گرونباوم گرد آورده، بنا به بررسی بلاشر (همانجا)، عبارتند از: یک قصیده در مدح و فخر (ابودؤاد، ۲۶۱، شم ۲۵)، یکی در هجا (همو، ۲۶۴، شم ۳۱)، چند قطعه در فخر، ۲ قطعه در وصف طوفان (همو، ۲۵۵، ۲۷۲، شم ۱۰، ۵۲) و وصف اسب (همو، ۲۴۹ ـ ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۴ ـ ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۷۹، شم ۱ـ۸، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۳، ۳۴، ۶۱، ۶۸).

در شعر ابودؤاد، نکته‌ای که نظر فون گرونباوم را جلب کرده (ص102 ـ 101)، استعمال ۱۲ بحر گوناگون است که موجب شده تا این شاعر، از نظر به کارگیری بحرهای عروضی، غنی‌ترین شاعر جاهلی گردد. اما او به تقلید از خاورشناسان دیگر از جمله بنونیست[1]، می‌پندارد که برخی از این بحرها، در واقع تقلیدی از اشعار هجایی پهلوی بوده‌اند: بحر رمل که تنها در مکتب شاعران عراق مرسوم بوده، از شعر ۸ هجایی پهلوی اخذ شده، علاوه بر این، وی به‌استناد شوارتس و بنونیست، دو بحر متقارب و خفیف را نیز قاطعانه بحرهایی پهلوی تلقی کرده است. افزون بر آن، تأثیر ایران ساسانی در شعر ابودؤاد جای جای آشکار است. در این مجموعه، ۱۱ کلمهٔ فارسی به کار رفته است که عبارتند از: ابزن (ص ۲۶۶)، باز (ص ۲۵۶، ۲۵۸)، تاج (ص ۲۷۷)، جزیه (ص ۲۵۳)، جوالق (۲۷۵)، جوهر (ص ۲۷۷)، خرج (= خراج) (ص ۲۵۳)، دخدار (ص ۲۶۶)، درّاج (ص ۲۵۶)، قباد (۲۷۷)، لجام (ص ۲۶۶، ۲۷۴). برخی از این کلمات به راستی کهن است و به دوران جاهلی تعلق دارد (مثلاً: تاج، لجام، قباد)، برخی برعکس، به ظن قوی متأخرترند و بر جعلی بودن شعر دلالت دارند (چون جزیه، خراج، ابزن، جوالق). علاوه بر این، وی از بنوالاحرار (نک: هـ د، ابناء) که بر ایرانیان اطلاق می‌شده و در شعر جاهلی فراوان به کار رفته، نیز نام برده است (ص ۲۶۲).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ همو، «ایران ساسانی در اشعار عدی بن زید شاعر»، *یادنامهٔ آنکتیل دوپرون*، تهران، ۱۳۵۱ ش / ۱۹۷۲ م؛ آمدی، حسن بن بشر، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن درید، محمد بن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن سکیت، یعقوب بن اسحاق، *اصلاح المنطق*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ همو، *تهذیب الالفاظ*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۸۹۶ ـ ۱۸۹۸ م؛ همو و دیگران، *شرح دیوان الحطیئة*، به کوشش نعمان امین طه، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۹ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ همو، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابودؤاد ایادی، جاریة بن حجاج، *دیوان* (نک: مد فون گرونباوم)؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶ م؛ همو، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابوعبیده، معمر بن مثنی، *کتاب الخیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ م؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشة عبدالرحمن بنت الشاطئ، قاهره، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، ج بولاق، قاهره، ۱۲۸۵ ق / ۱۸۶۸ م، همان، ج دارالکتب، قاهره؛ بطلیوسی، عبدالله بن محمد، *الاقتضاب*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۳ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ جرجانی، علی بن عبدالعزیز، *الوساطة بین المتنبی وخصومه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم وعلی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ جریر، *دیوان*، شرح محمد اسماعیل عبدالله صاوی، بیروت، الشرکة اللبنانیة الکتاب؛ زمخشری، محمود بن عمر، *ربیع الابرار ونصوص الاخبار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۹۸۰ ـ ۱۹۸۲ م؛ سیبویه، عمروبن عثمان، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جادالمولی بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عینی، محمود بن احمد، «شرح الشواهد الکبری»، همراه *خزانة الادب* بغدادی، بیروت، دارصادر؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ قرآن مجید؛ کلبی، هشام بن محمد، *نسب الخیل*، به کوشش نوری حمودی و حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ *المفضلیات*، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ میدانی، احمد بن محمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق؛ نیز:

---

1. Benveniste

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; EI[2]; GAS; Von Grunebaum, G.E., "Abû Du'âd al - Iyâdî: Collection of Fragments", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien, 1948-1952, vol. LI; Wüstenfeld, F., *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Osnabrück, 1966.

آذرتاش آذرنوش

اَبو دَهْبَلِ جُمَحی، وَهْب‌بن زَمْعه (د ح ۱۲۵ ق)، شاعر عصر اموی در مکه. از قبیلهٔ بنی جمح (تیره‌ای از قریش) بود و در شمار ۵ شاعر برجسته‌ای است که همواره مایهٔ مباهات و سربلندی قریش بوده‌اند (زبیری، ۳۹۳؛ کرنکو، 1017). مادرش هُزَیْل (هزیله) خواهر عبدالله‌بن سلمه، صحابی معروف پیامبر (ص) و از قبیلهٔ هُذَیل بود. ابو دهبل در اشعار خود بارها به دو قبیلهٔ بنی جمح و هذیل بالیده و از اصل و نسب خود با افتخار یاد کرده است (نک: ص ۴۴ـ۴۵، ۴۷ـ۴۸، ۶۴ـ۶۵؛ «شعر ابی‌دهبل»، ۲).

کرنکو ولادت او را اندکی پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) تخمین زده است (ص 1018). ظاهراً نام وی با کسانی که همنام او بودند، خلط شده، از همین‌رو در تاریخ مرگش اختلاف بسیار است. برخی از منابع معاصر (زرکلی، ۱۲۵/۸؛ بستانی، ۲۹۹/۴؛ کحاله، ۱۷۳/۱۳؛ آقا بزرگ، ۹(۱)/۴۰) وفات او را در ۶۳ ق دانسته‌اند، اما به نظر می‌آید که او را با وَهْب بن عبدالله بن زَمْعه (د ۶۳ق)، صحابی پیامبر (ص) خلط کرده‌اند (نک: ابن عبدالبر، ۱۵۶۰/۴؛ ابن‌اثیر، ۱۲۱/۴). برخی نیز تاریخ مرگ او را ۹۶ ق و برخی دیگر ۱۲۶ ق پنداشته‌اند (فروخ، ۵۶۵/۱؛ عبدالمحسن، ۳۱)، اما چون قصیده‌ای هم در مدح ولیدبن یزید (حک ۱۲۵ـ۱۲۶ق) سروده (نک: ابودهبل، ۴۶)، تاریخ اخیر درست‌تر می‌نماید. بخش عمدهٔ آگاهی ما از زندگی او همانند بسیاری از شاعران هم روزگارش از شماری روایت که در منابعی چون *الاغانی* آمده و گاه با افسانه درآمیخته است، در نمی‌گذرد. از مجموع این روایتهای پراکنده و نیز اشعاری که از وی برجا مانده است، شاید بتوان دورنمایی از زندگی او به دست داد.

نخستین دورهٔ زندگی وی همانند بسیاری از شاعران غزل‌سرای عرب با عشق‌ورزی سپری شده است. از لحاظ تاریخی این دوره دست‌کم از اواخر خلافت حضرت علی (ع) آغاز شده و تا پایان حکومت معاویه ادامه داشته است (نک: ابوالفرج، ۱۱۴/۷). گزارشها و اشعاری که مربوط به این بخش از زندگی اوست، همه‌رنگ و بوی جاهلی دارد و از نوع داستانهای عاشقانهٔ معروف و تکراری کهن است که بی‌گمان بسیاری از آنها ساختگی است. وی ظاهراً نخست به عَمْره که یکی از زنان ادیب و باذوق قبیله بود، دل سپرد. سخندانی و شعرشناسی عمره موجب شده بود که شاعران بسیاری نزد او شتافته، اشعار خود را برایش بر خوانند. ابودهبل با عمره روابط عاشقانهٔ نهانی داشت و چون همسر شاعر از این امر آگاه شد، زنی را نزد عمره فرستاد تا چنان وانمود کند که ابو دهبل اسرار عشق خود را فاش ساخته است. عمره از این امر سخت برآشفت و از ابودهبل کناره گرفت. نتیجهٔ بی‌مهری و جدایی یار ۳ قصیدهٔ دل‌انگیز و سوزناک است در ۴۶ بیت که در *دیوان* او گرد آمده است (ص ۵۲ـ۵۷، ۱۰۹ـ۱۱۱، ۱۱۲ـ۱۱۴؛ ابوالفرج، ۱۱۶/۷ـ۱۲۰)

دیگر ماجرای عاشقانهٔ وی با عاتکه دختر معاویه (حک ۴۱ـ۶۰ق) است که مهم‌ترین بخش از زندگی او را در این دوره شامل می‌شود. به روایت ابن‌کلبی، ابودهبل نخستین‌بار عاتکه را در مراسم حج دید و به وی دل‌سپرد. عاتکه در آغاز از او روگرداند، اما همینکه غزل شاعر دربارهٔ او بر زبان خنیاگران جاری شد و عاتکه آن را شنید، جامه‌ای برایش هدیه فرستاد. شاعر پس از پایان مراسم حج در پی عاتکه روانهٔ شام شد، ولی عاتکه از وی رو بگرداند. ابو دهبل از دوری دلبر سخت بیمار شد و غزلی سوزناک در فراق او سرود که به سرعت در شام بر سر زبانها افتاد و چون معاویه آن را شنید، ابو دهبل را نزد خود خواند و با اینکه روابط وی را با دخترش توأم با عفاف تشخیص داد و اشعارش را به نیکی ستود، او را از خشم فرزندش یزید و پیامد این کار بر حذر داشت. ابودهبل از بیم یزید به مکه بازگشت، اما از غزل‌سرایی و عشق‌ورزی به عاتکه دست بر نداشت و همچنان برای او غزلیاتی سوزناک می‌فرستاد. سرانجام معاویه به بهانهٔ برگذاری مراسم حج به مکه آمد و ابو دهبل را نزد خود خواند و با تهدید از وی خواست تا دست از عاتکه بدارد، سپس دختر عموی او را به عقد ازدواجش درآورد و ۳٬۰۰۰ دینار نیز به شاعر بخشید و بدین‌تدبیر ماجرای او با عاتکه پایان یافت (همو، ۱۲۱/۷ـ۱۲۶).

بدیهی است که برخلاف قول ابن‌کلبی (نک: همانجا) مردی چون معاویه، تنها به چنین قصدی عازم سفر نمی‌شود، خاصه که می‌دانیم معاویه در دوران حکومت خود دوبار بیش حج نگزارد: نخست در ۴۴ق بود که در آن هنگام فرزندش یزید در حدی نبود که در این ماجرا مداخله‌ای داشته باشد؛ سفر دیگر معاویه به مکه در ۵۱ ق بود که بیشتر به قصد گرفتن بیعت برای فرزندش یزید انجام یافت (نک: ذهبی، ۱۳، ۱۴۷؛ کرنکو، 1021-1022). به هر حال هیچ‌یک از این دو سفر نمی‌تواند صرفاً مربوط به‌ماجرای‌ابودهبل بوده باشد. مجموع ابیاتی که از ابو دهبل دربارهٔ عاتکه بر جای مانده، به ۴ قطعه در ۳۴ بیت می‌رسد که برخی از این ابیات را به شاعران دیگری نیز نسبت داده‌اند (ص ۶۸ـ۷۲، ۹۰ـ۹۱، ۹۹ـ۱۰۱، نیز نک: حاشیهٔ همین صفحات).

دیگر ماجرای او با زنی شامی است که وی را وادار کرد مدتی طولانی دور از خانواده‌اش در شام بماند. این مدت چندان به درازا کشید که وقتی به مکه بازگشت، فرزندانش به گمان مرگ وی، میراثش را بین خود تقسیم کرده بودند. راویان در این داستان از ابو دهبل مردی سخت پرهیزگار و پای‌بند به عقاید اسلامی ساخته‌اند (نک: «شعر ابی‌دهبل»، ۹ـ۱۲؛ ابوالفرج، ۱۲۶/۷ـ۱۲۸؛ مبرد، ۳۸۷/۱ـ۳۸۸). اشعاری که وی دربارهٔ این زن شامی سروده، ۱۵ بیت است (نک: «شعر ابی دهبل»، ۱۰ـ۱۲؛ قس: ابو دهبل، ۶۷ـ۷۲، که ابو عمرو شیبانی این ابیات را دربارهٔ عاتکه دانسته است) و در مورد خود شعر باید گفت که برخی آن را به عبدالرحمن بن حسّان نسبت داده‌اند (مبّرد، همانجا).

دومین بخش زندگی ابو دهبل که ظاهراً با روی کار آمدن یزید بن معاویه (حک ۶۰-۶۴ق) آغاز شده، سراسر ماجرا و جنجالهای سیاسی است. چنانکه از اشعار او بر می‌آید، گویی شاعر پس از پایان یافتن خلافت معاویه یکسره به صف مخالفان بنی‌امیه پیوسته است. در این‌باره دو قصیده به‌روایت ابو عمرو شیبانی در دست است که در رثای امام‌حسین(ع)سروده‌شده‌است. در این دو قصیده شاعر بر شهادت آن حضرت به تلخی می‌گرید و از قاتلان وی و حتی یزید به شدت انتقاد کرده، تهدید به انتقامجویی می‌کند (نک: ص ۶۰-۶۳، ۸۶-۹۰). البته مضامین و ساختار این دو قصیده به نحوی است که می‌تواند خواننده را در صحت انتساب آنها به ابو دهبل دچار تردید کند؛ هر چند در یک مورد قریشی بودن برخی ابیات نیک آشکار است و آن افتادن همزه (حذف یا تخفیف) در بیت ۶ (ص ۶۲) است که از خصایص لهجهٔ قریش بوده است. مورد دیگری که صحت انتساب این سروده‌ها را قرین تردید می‌سازد، آن است که در روایت زبیربن بکار وجود ندارد و ابوالفرج (۱۳۸/۷) نیز تنها ۳ بیت از آن را نقل کرده است. به علاوه هر دو قصیده را به شاعران دیگری هم نسبت داده‌اند: قصیدهٔ نخست را به سلیمان بن قتّه، ابن‌ابی‌رمح خزاعی و تمیم بن مرّه و قصیدهٔ دوم را به عبیدالله بن حرّ (نک: زمخشری، ۵۷۵/۱؛ قس: عبدالمحسن، ۶۰، ۸۶). افزون بر این،بعدها هنگامی که سلیمان‌بن عبدالملک شاعر را به سبب سروده‌های ضداموی وی مؤاخذه کرد (نک: دنبالهٔ مقاله)، به این دو قصیده که بسیاری از ابیاتش تلخ‌تر و گزنده‌تر از ابیات موردنظر اوست، اشاره‌ای نکرده است. با این حال ابن‌شهرآشوب (ص ۱۵۲) وی را در صف شعرای اهل‌بیت و از جملهٔ «متّقین» نهاده است و نیز نویسندگان معاصر شیعی مذهب، به تقلید از گذشتگان، وی را در زمرهٔ شیعیان به حساب آورده‌اند (صدر، ۱۸۷؛ امین، ۲۸۱/۱۰).

نتیجهٔ گرایشهای ضداموی شاعر چندین قصیده در نکوهش امویان و مدح زبیریان است که همه را پس از ۶۴ ق سروده است. البته سروده‌ای در مدح بحیر بن ریسان، عامل یزید بن معاویه در جَنَدِ یمن دارد که دو بیت آن در *دیوان* او نقل شده است (ص ۸۲-۸۳). این مدیحه احتمالاً باید در حدود سال ۶۰ق سروده شده باشد. گویی از ۶۴ق به بعد مخالفتهای شاعر با امویان شدت بیشتری یافته و او با قیام عبدالله بن زبیر در همین سال، یکسره به جرگهٔ زبیریان پیوسته است. ابو دهبل با روی کار آمدن مروان بن حکم (حک۶۴-۶۵ق) ابیاتی در نکوهش وی سرود که دو بیت آن در *دیوان* او آمده است (ص ۸۰). بعدها این ابیات مشکلات و گرفتاریهای بسیاری برای شاعر فراهم ساخت (نک: دنبالهٔ مقاله). از مدایحی که در این زمان به عبدالله بن زبیر تقدیم داشته، مجموعاً ۶ بیت به دست ما رسیده است (ص ۷۵، ۱۰۳). در حدود همین سالها ابو دهبل مکه را به قصد یمن ترک کرد و به جَنَد نزد عبدالله بن عبدالرحمن ازرق که از طرف عبدالله بن زبیر بر آنجا حکم می‌راند، رفت و از پاداشهای سخاوتمندانهٔ وی بهره‌مند شد (ابن‌قتیبه، ۵۱۲/۲).

شاعر مدتی را نزد ابن ازرق گذراند، اما به سبب کدورتی که بین آن دو پیش آمد، دربار او را فرو گذاشت و به حضرموت نزد عُمارة بن عمرو بن حزم والی آنجا رفت و ضمن قصیده‌ای (در ۱۷ بیت)، وی را ستود و ابن ازرق را مورد طعن قرار داد، اما چندی نگذشت که دوباره به یمن بازگشت و ضمن اظهار ندامت از کردهٔ خود نسبت به ازرق، مدایحی به وی تقدیم داشت و مدتها نزد او ماند (ص ۴۹ - ۵۰؛ ابوالفرج، ۱۲۸/۷ - ۱۲۹). ابیاتی که دربارهٔ ابن ازرق سروده، مجموعاً به ۴۰ بیت در ۸ قطعه می‌رسد که ۴ بیت آن در رثای اوست (ص ۴۵ - ۴۶، ۵۲، ۵۸، ۵۹، ۶۵، ۱۰۴ - ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱ - ۱۱۲).

افزون بر ابن ازرق، در مدح برخی دیگر از اصحاب عبدالله بن زبیر از جمله عبدالله بن صفوان، عبدالله بن عثمان همسر حضرت سکینه دختر امام حسین (ع) و عثمان پدر عبدالله و همچنین مغیرة بن عبدالله سروده‌هایی دارد (ص ۵۱، ۷۹ - ۸۰، ۹۶-۹۷، ۹۸). شاعر در این دوره از زندگی با سرایندهٔ هم‌روزگارش ابن قیس الرُقَیّات (ه م) که او نیز از اصحاب عبدالله بن زبیر بود، روابط دوستانه و مبادلهٔ اشعار داشته است (نک: ص ۵۰).

به‌گفتهٔ ابوالفرج‌اصفهانی (۱۱۴/۷؛ نیز نک: ابوعبید بکری، ۸۸/۲)، ابو دهبل مدتی از طرف عبدالله بن زبیر والی یکی از شهرهای یمن بوده، اما احتمال می‌رود که ابوالفرج در این‌باره از روایت زبیر بن بکار (نک: «شعر ابی دهبل»، ۱۶) استنباط نادرست کرده باشد.

ابیاتی که شاعر در ۷۳ ق هنگام محاصره شدن زبیریان توسط حجاج، خطاب به عبدالله بن صفوان و عثمان بن عبدالله بن حکیم که هر دو به دست حجاج کشته شدند (نک: زبیری، ۲۳۳؛ ذهبی، ۳۱۰)، سروده (مجموعاً ۱۳ بیت)، نشان می‌دهد که وی تا واپسین روزهای زندگی عبدالله بن زبیر (مق ۷۳ ق) به او وفادار بوده است (نک: ص ۷۹ - ۸۰، ۹۸؛ «شعر ابی دهبل»، ۱۳ - ۱۴). از این سال به بعد دست کم تا روزگار خلافت سلیمان بن عبدالملک (حک۹۶ - ۹۹) هیچ اطلاعی از ابودهبل در دست نیست. احتمالاً پس از شکست خوردن عبدالله بن زبیر از حجاج، از مکه به نواحی یمن گریخته است؛ زیرا از ابیاتی که خطاب به همسر خویش سروده و در آن از بی‌وفایی روزگار و دوری خانواده‌اش سخت نالیده، چنین برمی‌آید که وی ناخواسته، مدتی طولانی را در این نواحی گذرانده است (ص، ۱۱۶).

هنگامی که سلیمان بن عبدالملک در ۹۷ ق به مکه آمد (نک: طبری، ۵۲۹/۶)، ابودهبل را به سبب اشعاری که در نکوهش بنی‌امیه و به‌ویژه جدش مروان سروده بود، مؤاخذه کرد و سپس او را بخشود و قطعه زمینی در جازان یمن به وی داد تا بدین‌سان او را از حدود شام و حجاز دور کرده باشد (ابوالفرج، ۱۳۴/۷ - ۱۳۵؛ کرنکو، 1023).

ظاهراً آخرین ردپای شاعر را می‌توان در ابیاتی که در مدح خلیفه ولید بن یزید بن عبدالملک (حک ۱۲۵ - ۱۲۶ ق) سروده، بازجست (ص ۴۶ - ۴۷). از این اشعار چنین برمی‌آید که گویی پس از گذشت

حدود ۵۰ سال از ماجرای عبدالله بن زبیر، هنوز شاعر نتوانسته دل خلیفگان بنی‌امیه را به دست آورد. از این‌رو در واپسین سالهای زندگی برای جلب خشنودی خلیفه ولیدبن یزید، راه شام را در پیش می‌گیرد و ضمن مدیحه‌ای که به او تقدیم می‌دارد، خود را خویشاوند خلیفه خوانده، از وی طلب بخشش می‌کند (کرنکو، 1024).

آنچه تاکنون از شرح احوال ابودهبل نقل کردیم، چنانکه ملاحظه شد، همه بر روایاتی به ظاهر مطمئن استوار است و اکثر آنها را نیز راویان بزرگی چون زبیر بن بکار و ابو عمرو شیبانی نقل کرده‌اند. با اینهمه به نظر می‌آید که اخبار و اشعار او نیز مانند روایات مربوط به دیگر شاعران آن روزگار از گزند جعل در امان نمانده باشد. آنچه در این سرگذشت کار را دشوار می‌سازد، آن است که اگر این شاعر در دهۀ دوم هجری به دنیا آمده باشد، در زمان مدح ولید بن یزید، ناچار باید حدود ۱۱۵ سال زیسته باشد. این امر البته بسیار غریب است، خاصه آنکه کسی نام او را در میان «معمّرین» نیاورده است. برای گریز از این دشواری شاید بتوان گفت که نام ولید بن یزید، در روایات ابن بکار و ابوعمرو شیبانی، اشتباهاً به جای نام ولید بن عبدالملک (د ۸۶ ق) آمده است و شاید به همین سبب بوده که کراچکوفسکی (II/116) نیز ولید بن‌عبدالملک نوشته است. اگر این گمان به صواب نزدیک باشد، می‌توان گفت که شاعر اندکی پس از ۹۷ ق در گذشته و حدود ۷۷ سال زیسته است.

ابودهبل در عُلَیب، ناحیه‌ای در نزدیکی مکه از دنیا رفت و چنانکه خود وصیت کرده بود، در کنار قبر همسرش و نیز قبر ممدوحش ابن ازرق به خاک سپرده شد (ابودهبل، ۱۱۶؛ ابوالفرج، ۱۴۴/۷).

وی در مضامین مختلف مدح، غزل، رثا و فخر سروده‌هایی دارد، اما غزلیاتش بیشترین حجم اشعار وی را شامل می‌شود، چنانکه از مجموع ۴۱۶ بیت که در *دیوان* او گرد آمده، ۱۹۱ بیت غزل، ۱۰۰ بیت مدیحه و ۶۰ بیت مرثیه است. شاعر علاوه بر عمره و عاتکه دربارۀ معشوقه‌های معروف و نمادین عرب چون لیلی نیز غزلیاتی سروده است (نک‍ : ص ۷۷ ـ ۷۸).

روح جاهلی بر تمام اشعار وی حاکم است و حتی در برخی موارد عین ترکیبها و عبارتهای شاعران جاهلی از جمله امرؤالقیس را تقلید کرده است (نک‍ : ص ۵۷، بیت اول؛ قس: زوزنی، ۱۱، بیت ۲). آنچه اندکی شگفت می‌نماید، این است که بیشتر اشعار او بر خلاف معمول آن روزگار فاقد «نسیب» است و به درستی نمی‌دانیم که آیا شاعر به قصد زیر پا گذاشتن سنت جاهلیان و نفی اساس ساختمان قصیده که با نسیب و گریه بر اطلال و طی بیابانها بر گردۀ اشتران آغاز می‌شد، قصاید خود را بدون «نسیب» سروده یا اینکه «نسیب» این قصاید به مرور زمان از دست رفته است (کرنکو، 1018). وی خمریه‌ای نیز در وصف «صهباء جرجانیه» دارد که ۶ بیت آن در *دیوان* او آمده است (ص ۸۱). ضمناً ابوعمرو شیبانی ۵ بیت از قصیدۀ معروفی را که منسوب به شاعر معاصرش فرزدق در مدح امام سجاد (ع) است، به ابودهبل (ص ۸۲) نسبت داده است.

بسیاری از نویسندگان پیشین از جمله جاحظ (۱۰/۴ ـ ۱۱، ۶۶/۶)، ابن ابی عون (ص ۱۰۹)، یاقوت (۶۸/۳، ۲۰۹، جم)، ابن منظور (جم)، عینی (۱۴۱/۱، ۱۴۳، جم) در آثار خود به اشعار او استشهاد کرده‌اند. همچنین بسیاری از غزلیاتش مورد توجه موسیقی‌دانان و آهنگسازان بوده است و آوازخوانان معروفی همچون ابن سُرَیج آنها را به آواز می‌خوانده‌اند (نک‍ : ابوالفرج، ۱۱۷/۷ ـ ۱۲۰، ۱۲۱). اشعار وی امروزه به دو روایت مختلف به دست ما رسیده: یکی به روایت ابوعمرو شیبانی است که با عنوان *دیوان ابی دهبل الجمحی* توسط عبدالعظیم عبدالمحسن در نجف (۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م) منتشر شده و دیگری به روایت زبیر بن بکار است که با نام «شعر ابی دهبل الجمحی و اخباره» به کوشش کرنکو در مجلۀ «انجمن سلطنتی آسیایی» (۱۹۱۰ م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، کمبریج، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، به کوشش سید محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابو دهبل جمحی، وهب بن زمعه، *دیوان*، به کوشش عبدالعظیم عبدالمحسن، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بستانی؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات ۴۱ ـ ۶۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، *کتاب نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زمخشری، محمود بن عمر، *ربیع الابرار و نصوص الاخبار*، به کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۹۷۶ م؛ زوزنی، حسین بن احمد، *شرح المعلقات السبع*، قم، ۱۴۰۵ ق؛ «شعر ابی دهبل الجمحی و اخباره» (نک‍ : مل‍ ‍ کرنکو)؛ صدر، حسن، *تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام*، بغداد، شرکة النشر و الطباعة العراقیة المحدودة؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالمحسن، عبدالعظیم، مقدمۀ *دیوان* (نک‍ : هم‍ ، ابودهبل)؛ عینی، محمود، «شرح شواهد الکبری»، همراه *خزانة الادب* عبدالقادر بغدادی، بیروت، ۱۲۹۹ ق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Krenkow, F., "The Diwan of Abu Dahbal Al-Gumahi", JRAS, London, 1910, vol. XXII; Krachkovskiĭ, I. YU., "Poet Koreishitskoi pleyady", *Izbrannye Sochineniya*, Moscow, 1956, vol. II.

رحمت پورمحمد شیرجوپشت، عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَبوذَرِ غِفاری، جُندَب بن جُناده (د ۳۱ یا ۳۲ ق/۶۵۲ یا ۶۵۳ م)، صحابی بزرگ پیامبر (ص) که به سبب شخصیت ویژه و ستیزهایی که با عثمان و معاویه داشت، آوازه‌ای بلند یافت. نام او را بُرَیر نیز ذکر کرده‌اند، اما برخی بریر را لقب او دانسته‌اند (نک‍ : ابن سعد، ۲۱۹/۴؛ ابن هشام، ۱۵۲/۲؛ برقی، ۱؛ ابواحمد، ۱۵۲). نسب‌نامۀ او که تا عدنان مشخص شده است، انتساب او را به قبیلۀ بنی غِفار تأیید می‌کند. مادرش رمله نیز از همین قبیله بود (نک‍ : کلبی، ۱۸ ـ ۲۰، ۱۳۴، ۱۵۲ ـ

۱۵۶؛ خلیفه، *طبقات*، ۳۱ ـ ۳۲؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۶۷، ۱۵۲؛ طبری، «المنتخب»، ۵۳۳).

از تاریخ تولد ابوذر اطلاعی در دست نیست، امّا چون گفته‌اند که وی در کهنسالی درگذشته است، می‌بایست سالیان درازی را در دورهٔ پیش از اسلام سپری کرده باشد. روایات موجود دربارهٔ پیشه و آیین او پیش از گرویدن به اسلام متعارض‌واندک است. بنابر برخی گزارشها، قبیلهٔ او به راهزنی می‌پرداختند و وی چندان دلیر بود که یک تنه به قبیله‌ها یورش می‌برد (ابن سعد، ۲۲۱/۴ ـ ۲۲۳، ۲۲۵؛ طبرانی، ۱۵۵/۲). روایت مفصل عبدالله‌بن‌صامت برادرزادهٔ ابوذر نشان می‌دهد که وی در دورهٔ جاهلیت نه تنها بت‌پرست نبوده، بلکه ۳ سال پیش از دیدار با پیامبر (ص)، پروردگار را نیایش می‌کرده است (ابن سعد، ۲۱۹/۴ ـ ۲۲۰). گزارش دیگری نیز به یکتاپرستی ابوذر در دورهٔ پیش از اسلام اشاره دارد (همو، ۲۲۲/۴). همچنین ابن حبیب (ص۲۳۷) او را از کسانی دانسته که در دورهٔ جاهلیت نیز شراب و ازلام (ه م) را حرام می‌دانسته‌اند.

دربارهٔ اسلام آوردن ابوذر نیز در منابع کهن روایتهای گوناگونی نقل شده است که با یکدیگر هم‌خوانی چندانی ندارند. بر پایهٔ همان روایتِ عبدالله‌بن‌صامت، ابوذر و برادرش انیس به سبب اینکه بنی غفار حرمت ماههای حرام را نگاه نمی‌داشتند، از آنان‌روی برتافته، راه مکه را پیش گرفتند. ابوذر در نزدیکی مکه توسط برادرش که جلوتر به شهر رفته بود، از دعوت پیامبر اکرم آگاه شد و به شهر رفت وسراغ آن حضرت را گرفت، اما با خشونت و آزار کفار قریش روبه‌رو شد و پس از ماجراهایی که ۳۰ روز به درازا کشید، سرانجام پیامبر را دید و اسلام آورد و نزد ابوبکر مقام گزید. چون دوباره به نزد پیامبر رفت، از سوی آن حضرت برای تبلیغ اسلام به میان بنی غفار گسیل گشت (نک: ابن اسحاق، ۱۲۲؛ ابن سعد، ۲۱۹/۴ ـ ۲۲۵). این ماجرا در گزارش منابع شیعی (کلینی، *الفروع*، ۲۹۷/۸ ـ ۲۹۸؛ ابن بابویه، *امالی*، ۳۸۷ ـ ۳۸۹) به صورتی دیگر آمده و حاکی از آن است که ابوذر به گونه‌ای شگفت از دعوت پیامبر (ص) در مکه مطلع شده است. به هر حال، ابوذر را در شمار نخستین گروندگان به اسلام و چهارمین یا پنجمین مسلمان خوانده‌اند (ابن اسحاق، ۱۱۹؛ ابن سعد، ۲۲۴/۴؛ یعقوبی، ۲۳/۲؛ طبری، *تاریخ*، ۳۱۵/۲، ۳۱۷، «المنتخب»، همانجا)، ولی معلوم نیست که این معنی چندان درست باشد، چه، وقتی که دعوت پیامبر (ص) در مکه چنان رواج یافته بوده که انیس در مدتی کوتاه از آن آگاهی‌یافته، به نظر می‌رسد که شمار مسلمانان از ۳ یا ۴ نفر تجاوز می‌کرده است.

از زندگی ابوذر در سالهای آغاز مسلمانی وی اطلاع زیادی در دست نیست. او مدتها ــ تا ۶ ق ــ در میان قبیلهٔ خود می‌زیست. برخی گفته‌اند که وی در مکانی به نام ثنیة الغزال واقع بر جادهٔ کاروانهای قریش به کاروانها حمله می‌برد و اموال کاروانیان را توقیف می‌کرد ودرصورتی بازپس می‌داد که صاحبان آنها شهادتین می‌گفتند (ابن سعد، ۵۵۵/۳، ۲۲۲/۴ ـ ۲۲۴؛ ابن‌قتیبه، همان، ۲۵۳؛ نیز نک: مؤنس، ۶۳). او در ۶ ق به مدینه آمد و پیامبر (ص) او را با عده ی دیگر از بی‌برگان در مسجد جای داد. این جمع به عنوان اصحاب صفّه (ه م) مشهورند (بلاذری، *انساب*، ۲۷۲/۱). به روایت ابن اسحاق، پیامبر (ص) در مدینه میان ابوذر و منذربن عمرو پیوند برادری ایجاد کرد، ولی می‌دانیم که پیمان برادری پیش از جنگ بدر بوده است (نک: ابن هشام، همانجا؛ ابن سعد، ۵۵۵/۳، ۲۲۵/۴).

ابوذر در مدینه از نزدیکان پیامبر (ص) و مورداعتمادآن حضرت بود، چنانکه در غزواتی چون غابه ــ که به چرا بردن شتران پیامبر توسط ابوذر موجب آن شد ــ و نیز سریه‌ای در نزدیکی مدینه شرکت کرد (واقدی، ۵۳۸/۱، ۵۷۱؛ ابن سعد، ۸۰/۲؛ قس: کلینی، ان، ۱۲۶/۸ ـ ۱۲۷) و طی‌غزوهٔ بنی‌المصطلق و نیز حج‌عمرهٔ پیامبر در۷ ق، به جانشینی آن حضرت در مدینه رشتهٔ کارها را در دست گرفت (ابن هشام، ۳۰۲/۳؛ بلاذری، همان، ۳۵۳/۱). در فتح مکه نیز ابوذر پرچم سپاهیان ۳۰۰ نفری بنی غفار را به دست گرفته، از برابر ابوسفیان گذشت (واقدی، ۸۱۹/۲). پس از آن در غزوهٔ حنین نیز شرکت جست (همو، ۸۹۶/۲؛ ابویوسف، ۱۸ ـ ۱۹).

۹ سال پس از هجرت، ابوذرهمراه پیامبر (ص) برای غزوهٔ تبوک با مجاهدان به راه افتاد، اما پس از طی مسافتی به سبب مرگ شترش از کاروان بازماند. عده‌ای او را به تخلف متهم کردند، اما او بارش را بردوش گرفت و با پای پیاده به آنان پیوست. پیامبر (ص) او را تحسین کرد و با اعضای خاندان خود همانند خواند و سرانجامش را پیش‌بینی کرد (واقدی، ۱۰۰۰/۲؛ ابن‌هشام، ۱۶۷/۴؛ ابن‌سعد، ۱۶۶/۲؛ طبری، *تاریخ*، ۱۰۷/۳).

۱۱ سال پس از هجرت در پی رحلت پیامبر اکرم و گزینش ابوبکر به خلافت، ابوذر نیز در زمرهٔ کسانی که دل با حضرت علی (ع) داشتند، از بیعت با ابوبکر تن زد، اما سرانجام با اکراه بیعت کرد (کتاب سلیم، ۸۱، ۸۹، ۹۱، ۹۴؛ یعقوبی، ۱۲۴/۲؛ ابن‌بابویه، *الخصال*، ۴۶۱/۲ـ۴۶۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۲۱۹/۱ ـ ۲۲۰، ۵۱/۲، ۵۲). او به حضرت علی (ع) چنان نزدیک بود که در مراسم کاملاً خصوصی تشییع پیکر حضرت فاطمه (ع)، در زمرهٔ یاران ویژهٔ امام شرکت کرد (یعقوبی، ۱۱۵/۲).

در ۲۰ق/۶۴۰م که عمر دیوانی برای امر محاسبات تشکیل داد وبیشترین عطا را برای مجاهدان بدر درنظر گرفت، ۴ تن از جمله ابوذر را که در این جنگ شرکت نداشتند، به آنان ملحق کرد (ابن‌سعد، ۲۳۰/۴؛ طبری، همان، ۶۱۴/۳). ابوذر در همین سال در فتح مصر شرکت کرد (ابن عبدالحکم، ۹۴، ۱۰۹، ۱۳۰؛ بسوی، ۶۹۱/۱، ۴۸۵/۲)، اما چندان در مصر نماند. برخی گزارشها بیرون رفتن وی را از مصر، ناشی از روایتی نبوی می‌دانند که طی آن پیامبر (ص) فتح مصر را پیش‌بینی کرده و به آنان گفته بود که در شرایطی خاص از آنجا خارج شوند (احمدبن حنبل، *مسند*، ۱۷۴/۵؛ ابن‌عبدالحکم، ۱۰۹).

ابوذر در ۲۳ق نیز به همراه چند صحابی دیگر در نبردی که به‌فرماندهی معاویه برای تصرف عمّوریّه رخ داد، شرکت جست (طبری، همان، ۲۴۱/۴) و در ۲۷ یا ۲۸ ق در پیکار قبرس و فتح آن حاضر شد (حمیدبن زنجویه، ۳۷۴/۱ ـ ۳۷۵؛ بلاذری، فتوح، ۲۰۹، ۲۱۰؛ طبری، همان، ۲۵۸/۴). وی تا ۳۰ق/ ۶۵۱م با سپاهیان خود در شام، مرز سرزمین اسلام با قلمرو روم، ماند تا در نبردهای مسلمانان شرکت جوید (بلاذری، *انساب*، ۴(۱)/۵۴۲؛ ابن‌اعثم، ۳۷۴/۱). در این ایام گاه به بیت المقدس نیز می‌رفت (ابن‌سعد، ۲۳۱/۴؛ احمدبن حنبل، همان، ۱۶۴/۵).

مشاهدهٔ کارهای عثمان در مدینه و کارگزار او معاویه در دمشق، همچون گماشتن خویشان بر کارهای مهم و اعطای مقرریهای کلان وثروت‌اندوزیها و اسراف‌کاریها و بی‌پروایی در برابر دستورهای پیامبر (ص) (بلاذری، همان، ۲۵/۵ ـ ۲۶؛ ابن‌قتیبه، همان، ۱۹۴ ـ ۱۹۵؛ ابن‌عبدربه، ۲۸۷/۴؛ یعقوبی، ۱۷۳/۲ ـ ۱۷۴)، ابوذر را از خلافت عثمان و حکومت معاویه سخت بیزار و خشمگین ساخت. او به قصد نهی از منکر و با استفاده از مصونیتی که به موجب همصحبتی با پیامبر (ص) یافته بود، نارضایی خود را به شکلهای گوناگون ابراز می‌کرد: در برابر کاخ معاویه فریاد می‌زد و او را به خیانت در بیت‌المال یا اسراف متهم می‌کرد و ناسازگاری کارهای او را با قرآن و سنت پیامبر (ص) برای مردم برمی‌شمرد (بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۴۲ ـ ۵۴۳).

ابوذر از امام علی (ع) و خاندان پیامبر (ص) طرفداری می‌کرد (یعقوبی، ۱۷۱/۲ ـ ۱۷۲) و به رغم کوششهای معاویه برای تطمیع او (بلاذری، همانجا)، دست از مخالفت برنمی‌داشت. او با استناد به آیهٔ کنز (توبه/۹/۳۴) به انتقاد از معاویه می‌پرداخت، چه برخلاف معاویه که تنها اهل کتاب را مشمول آیه می‌دانست، معتقد بود که اگر مسلمانان نیز زر و سیم بیندوزند، مصداق این آیه خواهند بود (ابن‌سعد، ۲۲۶/۴؛ طبری، همان، ۲۸۳/۴ ـ ۲۸۶؛ ابن‌عبدربه، ۳۰۶/۴). گرچه این تفسیر ابوذر از آیهٔ کنز مورد تأیید بسیاری از مفسران قدیم وجدید واقع شده است (مثلاً نک: قرطبی، ۱۲۳/۸؛ زمخشری، ۲۶۶/۲؛ آلوسی، ۸۷/۱۰؛ طباطبائی، ۲۶۹/۹)، اما برخی از نویسندگان معاصر ظاهراً بر پایهٔ همین تفسیر و نیز اینکه گفته‌اند ابوذر انفاق همهٔ داراییهای افزون بر نیاز را واجب می‌دانست (نک: ابن‌کثیر، ۸۴/۴؛ آلوسی، همانجا؛ قس: امینی، ۳۶۷/۸ ـ ۳۷۸)، او را مخالف با مالکیت فردی (جودة السحار، جم؛ قس: امینی، ۳۳۲/۸، ۳۴۳ ـ ۳۸۶) و حتی متأثر از مزدک دانسته و با استناد به طبری گفته‌اند که وی آموزشهای مزدک را از عبدالله بن سبا گرفته بود (امین، ۱۱۰، ۲۶۹). گفتنی است که طبری به استناد روایت سیف بن عمر، ابوذر را متأثر از عبدالله بن سبا دانسته (همان، ۲۸۳/۴)، درحالی که این روایت و وجود عبدالله بن سبا، از سوی برخی از محققان مورد تردید قرار گرفته است (عسکری، جم؛ نیز نک: حسین، ۱۳۲/۱ ـ ۱۳۳).

مسألهٔ استناد به آیهٔ کنز چندان بالا گرفت که گفته‌اند، برخی می‌خواستند این آیه را اندکی تغییر دهند تا فقط اهل کتاب مشمول آن شوند، اما تهدید اُبیّ بن کعب به برپا کردن جنگ مانع از آن کار شد (سیوطی، ۱۷۸/۴ ـ ۱۷۹؛ طباطبائی، ۲۷۶/۹ ـ ۲۷۷). معاویه در برابر این مخالفت، نخست مردم را از همنشینی با ابوذر نهی کرد، چنانکه دیدار او مایهٔ گرفتاری می‌شد (ابن سعد، ۲۲۹/۴). سپس نامه‌ای به‌عثمان نوشت و او را از خطر قیام مردم به سبب سخنان ابوذر آگاه کرد و تذکر داد که او از خلیفه عیب‌جویی می‌کند (بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۴۳؛ ابن اعثم، ۳۷۳/۱؛ یعقوبی، ۱۷۲/۲). عثمان از معاویه خواست که ابوذر را با خشونت به مدینه روانه کند. ابوذر را بر شتری برهنه به مدینه فرستادند و چون رنجور و خسته به مدینه درآمد، عثمان خواست او را با بخشیدن مال خشنود کند، اما او نپذیرفت و به انتقاد از دستگاه حکومت و خاندان امیه پرداخت (ابن سعد، ۲۲۶/۴؛ احمد بن حنبل، کتاب *الزهد*، ۲۱۴، ۲۱۵؛ بلاذری، همانجا). عثمان خشمگین شد و برای دور نگاه داشتن او از مردم، گفت تا به رَبَذه تبعیدش کردند (همانجا؛ ابن اعثم، ۳۷۳/۱ ـ ۳۷۵؛ یعقوبی، ۱۷۲/۲ ـ ۱۷۳؛ طبری، همان، ۲۸۴/۴ ـ ۲۸۵).

چون ابوذر رهسپار ربذه شد، امام علی (ع) و برخی از نزدیکانش ــ به رغم منع عثمان ــ به مشایعتش رفتند و امام در خطبه‌ای شیوا به‌ستایش از ابوذر و نکوهش از عثمان و یارانش پرداخت (جوهری، ۷۶/۱، ۷۷؛ کلینی، همان، ۲۰۶/۸ ـ ۲۰۸؛ *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۳۰؛ مسعودی، ۳۴۱/۲) و این پشتیبانی امام (ع) از ابوذر، موجب مشاجره‌ای شدید میان آن حضرت و عثمان شد (بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۴۴؛ یعقوبی، جوهری، همانجاها).

ابوذر با زن و فرزند رهسپار ربذه شد و با چند گوسفند و شتر و غلامی در آنجا مقام گرفت (بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۴۵؛ طبری، همان، ۲۸۵/۴). جغرافی‌دانان سده‌های بعد، از زیارتگاه بودن ربذه و وجود برکه‌ها و چاههای آب در آن خبر داده‌اند (ابن رسته، ۱۷۹؛ یاقوت، ۷۴۹/۲؛ نیز نک: ابراهیم حربی، ۳۲۶ ـ ۳۳۰). شاید این آبادانی مربوط به پس از اقامت ابوذر در آنجا بوده باشد، چه گفته‌اند که کاروانهای حجاج در ربذه به دیدار او ــ که گویا جز وی و همراهانش کسی در آنجا نمی‌زیست ــ می‌رفتند و خواهان کمک به او بودند، گرچه ابوذر کمکی نمی‌پذیرفت (ابن سعد، ۲۲۶/۴ ـ ۲۲۷؛ بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۴۳؛ ابن اعثم، ۳۷۵/۱). او برای دیدارکنندگان حدیثهایی از پیامبر (ص) نقل می‌کرد (احمد بن حنبل، مسند، ۱۴۷/۵، ۱۵۹، ۱۶۰، جم) و هیچ‌گاه از انتقادهایش دست برنمی‌داشت وگاه به فراخور حال به نفع امام علی (ع) تبلیغ می‌کرد (کشی، ۲۶؛ ابن ابی الحدید، ۲۲۸/۱۳). برخی روایتها گویای آن است که ابوذر اجازه داشت گاه‌گاه به مدینه برود و چون به مدینه می‌رفت، با عثمان نیز دیدار می‌کرد و با زبان تیز خود به او می‌تاخت. در این دیدارها مجادلاتی بر سر استفادهٔ آزادانهٔ خلیفه از بیت‌المال و انباشتن سرمایه پیش می‌آمد و عثمان از کعب الاحبار فتوا می‌خواست، ولی ابوذر وجود او را برنمی‌تافت و گاه

با عصا او را می‌راند (طبری، همان، ۲۸۴/۴؛ قس: امینی، ۳۳۳/۸، ۳۵۱).

داستان مرگ ابوذر به صورتی شگفت نقل شده است: به اتفاق تاریخ‌نویسان، ابوذر بر مبنای پیش‌بینی پیامبر (ص) از جزئیات رخداد مرگ خود و بعد از آن آگاه بود. از این روی چون به حال احتضار افتاد و همسرش از بی‌یاوری گله کرد، ابوذر سخن پیامبر (ص) را یادآور شد که می‌فرمود: پس از مرگ ابوذر گروهی از صالحان، کفن و دفن او را به عهده می‌گیرند. از این رو همسر ابوذر پس از مرگ شوی به‌سفارش ابوذر کاروانی را که از آنجا می‌گذشت، مطلع کرد و آنان او را به خاک سپردند. بنابر برخی منابع، عبدالله بن مسعود این مراسم را انجام داد. دیگر منابع برگذاری این آیین را به مالک اشتر یا شخصی دیگر نسبت می‌دهند. برخی دیگر نیز نام یک‌یک کاروانیان را ثبت کرده‌اند (ابن سعد، ۲۳۲/۴ ـ ۲۳۵؛ واقدی، ۱۰۰۰/۲، ۱۰۰۱؛ ابن هشام، ۱۶۸/۴؛ خلیفه، *طبقات*، ۳۲، *تاریخ*، ۱۷۷/۱؛ بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۴۵ ـ ۵۴۶، ۵۵/۵ ـ ۵۶؛ ابن اعثم، ۳۷۶/۱ ـ ۳۷۷؛ طبری، همان، ۱۰۷/۳، ۳۰۸/۴، ۳۰۹). با اینکه هیچ کس در اینکه ابوذر در ربذه دفن شد، تردیدی نکرده است، وجود آرامگاهی از ابوذر در استانبول (ایشلی، 76-78، 80) مایهٔ شگفتی است.

وقتی خبر مرگ ابوذر به مدینه رسید، میان عمّار یاسر و عثمان در این مورد مشاجره‌ای تند پیش آمد و عثمان فرمان داد که عمار را بزنند و به ربذه تبعید کنند، ولی امام علی (ع)، عثمان را از این کار منع کرد (بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۴۴؛ یعقوبی، ۱۷۳/۲). امام در مرگ ابوذر، عبدالرحمن بن عوف را نیز به‌سختی سرزنش کرد (بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۴۶). برخی از مورخان، تبعید ابوذر را به ربذه از جمله علتهای فروپاشی حکومت و قتل عثمان دانسته‌اند (ابن قتیبه، همانجا؛ بلاذری، همان، ۴(۱)/۵۱۲ ـ ۵۱۳، ۵۵۷؛ یعقوبی، ۱۷۳/۲ ـ ۱۷۴؛ ابن‌عبدربه، ۲۸۳/۴، ۲۸۷، ۲۸۹؛ مقدسی، ۲۰۲/۵).

درگیری ابوذر با عثمان موجب بحثهای کلامی نیز شده است، چه کسانی که در شایستگی عثمان برای امامت تردید کرده‌اند، فرمان تبعید ابوذر را از مطاعن وی شمرده‌اند، اما قاضی عبدالجبار (۲۰(۲)/۴۰، ۵۴، ۵۵) به دفاع از عثمان پرداخته و روایتهایی را که طرفداران عثمان ساخته‌اند، تا رفتن ابوذر را به ربذه به میل و اختیار خودِ او جلوه دهند، ذکر کرده و عثمان را بی‌گناه دانسته است. وی بر آن است که بر فرض ثابت شدن تبعید ابوذر، این فرمان به صلاح خود ابوذر بوده، زیرا عثمان بیم داشته است که مبادا اهل مدینه به او آسیبی رسانند. سید مرتضی استدلال قاضی عبدالجبار را در دفاع از عثمان نپذیرفته و با استناد به روایتهای معتبر تاریخی ثابت کرده است که عثمان ابوذر را به اجبار روانهٔ ربذه کرد (۲۹۳/۴ ـ ۲۹۹). ابن ابی الحدید نیز از رأی سید مرتضی جانبداری کرده است (۵۲/۳ ـ ۵۹، ۲۵۲/۸ ـ ۲۶۲).

شخصیت ویژه و شایان توجه ابوذر از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی است. امام علی (ع) او را ستوده و گفته است که وی مشتاق دین و دانش بود و درمورد هرچیزی پرسش می‌کرد (ابن سعد، ۳۴۶/۲، ۳۵۴، ۲۳۲/۴). اما صفتی که بیش از هر چیز شخصیت ابوذر را برجسته و چشمگیر ساخته، قناعت و زندگی زاهدانهٔ وی است. مطابق روایتهای بسیاری که در این زمینه، دربارهٔ او نقل شده است، وی هرگاه چیزی داشت، دیگران را هم در آن سهیم می‌کرد (همو، ۲۳۵/۴ ـ ۲۳۷)، جامهٔ کم‌بها می‌پوشید (همو، ۲۳۵/۴)، مالی افزون بر نیاز روزانه، نزد خود نگاه نمی‌داشت و در سخت‌ترین حال، کمک هیچ‌کس را نمی‌پذیرفت (همو، ۲۳۰/۴؛ احمد بن حنبل، *کتاب الزهد*، ۲۱۲ ـ ۲۱۵؛ نیز نک: ابوزرعه، ۵۲۶/۱).

در پندهایی که ابوذر از پیامبر (ص) نقل می‌کرد، یا از زبان خود می‌گفت، بر پرهیز از دنیا، تشویق به فقر اختیاری، زهد، قناعت و درنظر گرفتن بعد اخروی زندگی انسان، بسیار تأکید شده است (احمد بن حنبل، همانجا؛ ابن قتیبه، عیون، ۱۸۰/۳؛ ابن عبدربه، ۲۲۸/۱). این ویژگیهای ابوذر با توجه به اینکه وی ازجملهٔ اصحاب صفّه نیز بوده، برخی از اهل تصوّف را بر آن داشته است که برای مشروعیت بخشیدن به روش خود و رفع اتهام بدعت‌گذاری در دین، خود را به اصحاب پیامبر (ص) منتسب کنند و پیدایش تصوّف را به اهل صفّه و ازجمله ابوذر نسبت دهند. این انتساب سبب شده است تا دربارهٔ زندگی ابوذر افسانه‌هایی پرداخته شود که صوفیه دربارهٔ اصحاب صفّه ساخته و چهره‌ای آسمانی و والا از آنان ترسیم کرده‌اند. مثلاً آنان را جزو اصحاب برگزیدهٔ پیامبر (ص) می‌دانند که جز پرداختن به حق به هیچ‌کاری، حتی طلب معاش روی نمی‌آوردند، ۴۰ نفر در روز یک خرما می‌خوردند و بیشتر برهنه بودند و در ریگ خود را پنهان می‌کردند! (سراج، ۱۲۶، ۱۳۲ ـ ۱۳۴؛ ابونعیم اصفهانی، ۳۳۷/۱ ـ ۳۴۷؛ مستملی، ۹۳، ۱۱۰۵؛ هجویری، ۳۴، ۹۷ ـ ۹۹، ۲۲۰، ۴۴۸). بدین سان ابوذر در ردیف مشایخ اهل طریقت قرار گرفته است و صوفیان کردار و گفتارش را که گاه به افسانه درآمیخته است، سرمشق سیروسلوک خود قرار می‌دهند (قشیری، ۱۰۹، ۱۵۰، ۲۴۵؛ عین‌القضاة، ۳۳۳ ـ ۳۳۵؛ روزبهان، ۱۴۲؛ باخرزی، ۳۲۵/۲).

ابوذر به نقل حدیث سخت دلبسته و پای‌بند بود، چندانکه در برخی روایات آمده است که به سبب همین گرایش در زمان عمر آزار دید و زندانی شد (احمد بن حنبل، *العلل*، ۶۲/۱؛ ابن حبان، ۳۵/۱). شمار حدیثهایی که به گفتهٔ نووی (۱(۲)/۲۲۹) از او برجای مانده است، به ۲۸۱ می‌رسد. احمد بن حنبل بسیاری از این احادیث را در مسند (۱۴۴/۵ ـ ۱۸۱) گرد آورده است و نویسندگان صحاح سته، برخی از آنها را نقل کرده‌اند. برخی از صحابه، چون عبدالله بن عباس، انس بن مالک و حذیفة بن اسید و بسیاری از تابعین، همچون عبدالله بن صامت، ابوالاسود دؤلی، احنف بن قیس، سعید بن مسیب، معرور بن سوید، زید بن وهب، عبدالرحمن بن غنم، عبدالرحمن بن ابی لیلی و صعصعة بن معاویه از او حدیث نقل کرده‌اند (مزی، ۱۵۴/۹ ـ ۱۹۸).

بررسی حدیثهای نقل شده توسط ابوذر نشان می‌دهد که او با اینکه حدیثهای فقهی نیز از پیامبر (ص) نقل کرده، ولی تأکیدش بیش از همه بر حدیثهایی است که در آنها به زهد و اخلاق سفارش شده و از فزونخواهی و گردآوری ثروت، سخت نکوهش گردیده است (احمد بن حنبل، همان، ۱۵۲/۵، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۶).

اما ابوذر در میان امامیه منزلت ویژه و بسیار والایی دارد. آنان ابوذر، سلمان، مقداد و عمّار را که پس از پیامبر (ص) به امام علی (ع) وفادار ماندند، «ارکان اربعه» می‌خوانند (نوبختی، ۱۵ـ۱۶؛ مفید، ۶ـ۷؛ طوسی، *رجال*، ۳۶). بر پایهٔ روایتی تنها ابوذر و دو نفر دیگر بودند که پس از پیامبر (ص) مرتد نشدند (مفید، ۶، ۱۰؛ کشی، ۶، ۱۱؛ نیز نک‍: مقریزی، ۳۵۱/۲) وچون پیمان‌شکنی نکردند، به‌عنوان حواریان پیامبر (ص) شناخته می‌شوند (مفید، ۶۱). شیعیان ابوذر را در ردیف کسانی می‌دانند که خدا پیامبر (ص) را به دوست داشتنشان امر کرده است (ابن بابویه، *الخصال*، ۲۵۳/۱ ـ ۲۵۴؛ کشی، ۱۰؛ نیز نک‍: احمد بن حنبل، همان، ۳۵۱/۵؛ ترمذی، ۶۳۶/۵؛ ابن ماجه، ۵۳/۱) و بهشت مشتاقشان است (ابن بابویه، همان، ۳۰۳/۱؛ مفید، ۱۲). او نزد آسمانیان شناخته‌تر از اهل زمین است. جبرئیل به پیامبر (ص) سفارش می‌کند تا دعایی را که ابوذر می‌خواند، از او بپرسد و بخواند (کلینی، *الاصول*، ۵۸۷/۲؛ کشی، ۲۵).

روایتهایی که دربارهٔ ابوذر از امامان (ع) نقل شده است، نشان می‌دهد که ایشان به ابوذر به عنوان یک زاهد کامل که رفتار و گفتارش می‌تواند سرمشق شیعیان باشد، می‌نگریستند و همواره پندها و احوال او را برای پیروان نقل می‌کردند (کلینی، همان، ۱۱۴/۲، ۱۳۴، ۱۳۴، ۴۵۸، *الفروع*، ۶۵/۵ ـ۶۸؛ ابن بابویه، همان، ۴۰/۱، ۴۲). در منابع شیعی روایتی از ابوالاسود دؤلی نقل شده است که پرسش و پاسخ مفصلی را میان ابوذر و پیامبر (ص) نشان می‌دهد و در حدّ خود یک پندنامه ورساله‌ای اخلاقی است (طوسی، *امالی*، ۵۳۶ ـ ۵۵۰؛ ورّام، ۵۱/۲ ـ ۶۶).

شایان ذکر است که تصریح پیامبر (ص) بر صداقت ابوذر در روایت مشهور «ما اظلت الخضراء...» موجب ستایش دانشمندان شیعی و سنی از ابوذر شده است (مثلاً نک‍: احمد بن حنبل، مسند، ۱۹۷/۵؛ کشی، ۲۴).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، به کوشش محمود شکری آلوسی، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ ابراهیم حربی، *المناسک و اماکن طرق الحج*، به کوشش محمد جاسر، ریاض، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ـ ۱۳۸۱ ق / ۱۹۵۹ ـ ۱۹۶۱م؛ ابن اسحاق، محمد، *سیرة*، به کوشش محمد حمید الله، قونیه، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن‌اعثم کوفی، احمد بن علی، *الفتوح*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن‌بابویه، محمد بن علی، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن حبّان، محمد، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن‌اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق / ۱۹۴۲م؛ ابن رسته، احمد بن عمر، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله، *فتوح مصر و اخبارها*، لیدن، ۱۹۲۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م؛ همو، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ ابن‌کثیر، *تفسیرالقرآن العظیم*، به‌کوشش محمد ابراهیم بنا و دیگران، استانبول، ۱۹۸۵ م؛ ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویّة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶م؛ ابواحمد عسکری، حسن بن عبدالله، *تصحیفات المحدثین*، به کوشش احمد عبدالشافی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابوزرعه، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به کوشش شکرالله بن نعمةالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ احمد بن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش طلعت قوچ ییگیت واسماعیل جراح اوغلی، آنکارا، ۱۹۶۳م؛ همو، *کتاب الزهد*، به کوشش محمدسعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ امین، احمد، *فجرالاسلام*، قاهره، ۱۳۶۴ ق/ ۱۹۴۵م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، به کوشش محمد آخوندی، تهران، ۱۳۷۲ ق؛ باخرزی، یحیی، *اوراد الاحباب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ برقی، احمد بن محمد، «الرجال»، همراه *الرجال* ابن داوودحلی، به‌کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ بلاذری، احمد بن‌یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، همان، ج ۴ (۱)، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۷۹م؛ همو، همان، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ جودة السحّار، عبدالحمید، «ابوذر خداپرست سوسیالیست»، ترجمهٔ علی شریعتی، ضمن *ابوذر*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ جوهری، احمد بن عبدالعزیز، *السقیفة و فدک*، به کوشش محمدهادی امینی، تهران، ۱۴۰۱ ق؛ حسین، طه، *الفتنة الکبری* (عثمان)، قاهره، دارالمعارف؛ حمیدبن زنجویه، *الاموال*، به‌کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ همو، *طبقات*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ روزبهان بقلی، *عبهرالعاشقین*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۳۷ ش /۱۹۵۸م؛ زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سراج، عبدالله بن‌علی، *اللمع*، به کوشش رنالد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ سیوطی، *الدرالمنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ طباطبائی، محمدحسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم‌الکبیر*، به‌کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، همراه *تاریخ‌طبری*، ج ۱۱؛ طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ عسکری، مرتضی، *عبدالله بن سبا*، بیروت، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، *المغنی*، به کوشش عبدالحلیم محمود و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، دمشق، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ *کتاب سلیم بن قیس الکوفی*، به‌کوشش علوی حسنی نجفی، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به‌کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ همو، *الفروع من الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة‌الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرّف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، *مروج‌الذهب*، به کوشش

یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۷ق؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ مؤنس، حسین، *أطلس تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ *نهج‌البلاغة*؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ورام بن ابی فراس، *تنبیه‌الخواطر*، قم، مکتبة الفقیه؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف‌المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن‌اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ نیز:

Işli, Necdet, *İstanbul'da Sahabe Kabir ve makamları*, Ankara, 1986.

ناصر گذشته

اَبوذَرِ هَرَوی، عبد بن احمد بن محمدبن عبدالله انصاری (۳۵۵ یا ۳۵۶ ـ ۵ ذیقعدهٔ ۴۳۴ ق / ۹۶۶ یا ۹۶۷ ـ ۱۶ ژوئن ۱۰۴۳ م)، محدث مالکی. برخی از منابع نام او را عبدالله نوشته‌اند (برای نمونه، نک‍: قاضی عیاض، ۶۹۶/۴). اصل وی از هرات بود و در شهر خویش به‌ابن سمّاک شهرت داشت (ذهبی، سیر، ۵۵۵/۱۷). سالهای نخست زندگانی را در هرات گذرانید و در آنجا از ابوالفضل ابن خمیرویه، بشر بن محمد مزنی (همو، تذکرة، ۱۱۰۳/۳) و ابو عبدالله محمد بن احمد غوزمی استماع حدیث کرد (یاقوت، ۸۲۴/۳). همچنین در سرخس از ابومحمد ابن حمویه و زاهر بن احمد طوسی، در بلخ از ابو اسحاق مُستملی، در مرو از ابوالهیثم کشمیهنی، در بصره از ابوبکر هلال بن محمد و شیبان بن محمد ضبعی، در بغداد از ابوالحسن دارقطنی و ابوعمر ابن حیویه، در دمشق از عبدالوهاب بن حسن کلابی، در مصر از ابومسلم کاتب و در فارس و جبال از برخی مشایخ استماع نمود. از دیگر مشایخ مهم او حاکم نیشابوری و ابن شاهین بوده‌اند (ذهبی، همان، ۱۱۰۳/۳ ـ ۱۱۰۴؛ نیز نک‍: فارسی، ۶۰۷؛ قاضی عیاض، همانجا). گفتنی است که وی در یکی از آثار خود نام بیش از ۳۰۰ تن از مشایخ خویش را گرد آورده بوده است (همانجا). ابوذر در بغداد به‌روایت حدیث پرداخت (خطیب، ۱۴۱/۱۱) و در ضمن از ابوبکر ابن طیب باقلانی و ابوبکر ابن فورک کلام آموخت (قاضی عیاض، ۶۹۶/۴ ـ ۶۹۷) و در همین برهه بود که به‌فقه مالکی و کلام اشعری گرایید (نک‍: ابن عساکر، ۲۵۵ ـ ۲۵۶). وی سرانجام به‌مکه رفت و در سراة بنی شبابه ــ در حومهٔ شهر ــ ساکن شد، ولی هر سال در موسم حج به‌شهر می‌آمد و حدیث می‌گفت و پس از حدود ۳۰ سال اقامت در مکه ظاهراً همانجا درگذشت (خطیب، همانجا؛ قاضی عیاض، ۶۹۷/۴؛ ابن عساکر، ۲۵۵؛ یاقوت، ۲۴۷/۳). به‌عنوان نمونه‌ای از سعهٔ روایت ابوذر هروی می‌توان اشاره کرد که او صحیح بخاری را از ۳ طریق، یعنی از طرق ابن حمویه، ابواسحاق مستملی و کشمیهنی از فربری و او از بخاری روایت می‌کرده است (نک‍: ابن عطیه، ۶۵، ۱۲۲، ۱۳۷؛ ابن خیر، ۹۴؛ ذهبی، سیر، ۵۵۵/۱۷) و همین روایت صحیح بخاری یکی از عوامل مهم شهرت اوست (نک‍: فوک، 75-72). وی علاوه بر نقل حدیث در نقد آن نیز تبحر داشت (قاضی عیاض، همانجا). ابوذر هروی نه تنها خود مورد توثیق علمای رجال قرار گرفته (مثلاً نک‍: خطیب، همانجا)، بلکه نظرات رجالی او نیز مورد توجه بوده است (مثلاً نک‍: ابن حجر، ۲۵۶/۱، جم).

بنا برگفتهٔ ذهبی (سیر، ۵۵۷/۱۷) ابوذر هروی در انتقال کلام اشعری به‌مغرب و اندلس نقشی مؤثر داشت. وی که خود کلام را در بغداد آموخته بود، در مکه آن را منتشر ساخت و برخی از عالمان مغرب آن را از او فرا گرفتند و به‌مغرب بردند. ابوذر در تصوف نیز به‌تعبیر عبدالغافر فارسی (همانجا) «مشارالیه» و اهل زهد و ورع بود و به‌نقل قاضی عیاض (همانجا) کسانی که با وی ملاقات داشته‌اند،وی را بر طریقهٔ اسلاف صحابه و تابعین یافته‌اند. از کسانی که از ابوذر هروی روایت کرده‌اند، می‌توان پسرش عیسی، ابومحمد عبدالغنی حافظ، ابوعمران فاسی، ابن دلائی، ابوصالح مؤذن، ابوالولید باجی و ابوبکر احمد بن علی طُرَیثیثی را نام برد (قاضی عیاض، همانجا؛ ابن بشکوال، ۶۹/۱؛ ذهبی، تذکرة، ۱۱۰۴/۳). همچنین خطیب بغدادی و ابوعمر ابن عبدالبر از او اجازهٔ روایت دریافت داشته‌اند (خطیب، ذهبی، همانجاها).

آثار: مهم‌ترین تألیف ابوذر، مستخرج او بر صحیحین بخاری و مسلم است (نک‍: فارسی، همانجا). در منابع متقدم برخی دیگر از تألیفات او را نیز یاد کرده‌اند که از آن جمله می‌توان این کتابها را نام برد: *دلائل النبوة*، *السنة والصفات*، *فضائل القرآن*، *فضائل مالک بن انس*، *فضل عاشوراء*، *فهرست*، *مسانید الموطأ*، *المستخرج علی الالزامات* دارقطنی، *المعجم*، *معیشة النبی واصحابه وتخلیهم عن الدنیا* (قاضی عیاض، ۶۹۷/۴ ـ ۶۹۸؛ ابن خیر، ۷۰، ۸۹، جم؛ رودانی، ۳۶۸). همچنین حاجی خلیفه (۴۴۱/۱) از تفسیری از او یاد کرده است. نیز دو نسخهٔ خطی از احادیث ابوذر هروی شناخته شده که یکی نسخه‌ای است مورخ ۵۵۲ ق که در کتابخانهٔ اوقاف بغداد نگهداری می‌شود (طلس، ۲۵۳) و دیگری در دارالکتب قاهره مضبوط است (GAS, I/231).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به‌کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن عساکر، علی ابن حسن، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به‌کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۴ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، *صلة الخلف*، به‌کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، *تاریخ نیسابور* (انتخاب صریفینی)، به‌کوشش محمد کاظم محمودی، تهران، ۱۴۰۲ ق؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به‌کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Fück, j., «Zur Überlieferungsgeschichte von Buḫārī's Traditionssammlung», ZDMG, 1938, vol. XCII; GAS.

محمد آصف فکرت

اَبو ذُؤَیْبِ هُذَلی، خُوَیْلدبن خالدبن مُحرِّث (د ۲۸ ق / ۶۴۹م)،

شاعر مخضرم. آگاهیهای ما دربارهٔ زندگی او آمیخته با افسانه و احتمالاً گزارشهای جعلی راویان اشعار جاهلی است، از این روی، به دست دادن تصویر دقیقی از زندگی او دشوار است. زندگی او به ۲ دورهٔ جاهلی و اسلامی تقسیم می‌شود. در هریک از این دو مرحله، چند رویداد برجسته وجود دارد که غالباً به جهت توضیح یا تکمیل، گرد اشعاری تنیده شده‌اند و یا اشعاری را برای آرایش آنها جعل کرده‌اند. با اینهمه، مزیت ابوذؤیب نسبت به بسیاری‌ازشاعران‌جاهلی‌و مخضرم آن است که در چند حادثهٔ تاریخی ملموس حضور می‌یابد.

وی ظاهراً در تهامه و در میان قبیلهٔ هذیل (سیوطی، *المزهر*، ۴۸۳/۲) که از قبایل فصیح عرب به شمار می‌آید (ابوالفرج، ۲۶۴/۶؛ ابن رشیق، ۸۸/۱؛ یاقوت، ۸۶/۱۱) به دنیا آمد. یکی از فرزندان وی مازن‌بن خویلد و همچنین خواهرزادهٔ وی خالدبن زهیر نیز شاعر بودند (ابن‌قتیبه، ۵۵۰/۲؛ مرزبانی، ۲۷۶). خود وی راوی ساعدة‌بن جُؤَیّه شاعر دیگر هذیل بود (اصمعی، ۲۰).

ابوذؤیب تقریباً سراسر زندگی خویش را در بادیه و در میان قوم خود گذراند (نک: ابن عبدالبر، *الاستیعاب*، ۱۶۵۰/۴؛ ابن‌اثیر، *اسدالغابة*، ۱۸۹/۵). آنچه راویان دربارهٔ دورهٔ نخست زندگی او نقل کرده‌اند،این است‌که در عشق‌ورزی به‌زنان قبیلهٔ خویش شهره بود (نک: مبرد، *الکامل*، ۸۶۳/۲، بیتی از مروان‌بن ابی‌حفصه)، چنانکه با زنی امّ‌عمرو نام از زنان قبیلهٔ خویش که چند قطعه تشبیب به وی نیز در میان اشعارش دیده می‌شود (سکری، ۷۰/۱، ۱۲۸، ۱۷۱)، رابطه‌ای عاشقانه و پنهانی داشت، اما آن زن به عهد خویش پای‌بند نماند و به خالدبن زهیر خواهرزادهٔ ابوذؤیب که فرستادهٔ او به نزد وی بود، دل‌باخت و شاعر در قصیده‌ای از خالد سخت شکوه کرد و آنگاه در قصیدهٔ دیگری هر دو آنـان را هجو نمود (ابوالفرج، ۲۷۴/۶ ـ ۲۷۸؛ سکری، ۲۰۷/۱ ـ ۲۱۱، ۲۱۹؛ ابن‌قتیبه، ۵۴۸/۲ ـ ۵۵۰) و سرانجام آن زن موجب درگیری میان چند تن از مردان قبیله و نیز کـشته شدن خواهرزادهٔ شاعر گردید و سپس شاعر مرثیه‌ای درمرگ وی سرود، نیز قوم‌خویش را گرد آورد و به جنگ با قاتلان خواهرزاده پرداخت (بغدادی، ۳۱۷/۲ـ ۳۲۱؛ قس: سکری، ۱۲۱۶/۳ ـ ۱۲۱۷).

مجموعهٔ اشعار عاشقانهٔ او که در پایان *دیوان* وی گردآوری شده و نیز روایات مربوط به آنها البته قابل اعتماد نیست؛ بروینلیش به تناقضهای تندی که از نظر ترتیب تاریخی و یا نامها در برخی قصاید عاشقانهٔ او آمده، اشاره کرده است (ص 2-1).

ابوذؤیب به عنوان مردی با تجربه، به رفع اختلافها و کدورتهای بین اطرافیان خویش می‌پرداخت (مرزبانی، همانجا؛ سکری، ۲۲۰/۱ ـ ۲۲۱). او احتمالاً در واپسین سالهای زندگی پیامبر (ص) به اسلام گروید. در این هنگام وی مردی میان سال بود. به گفتهٔ برخی منابع، شاعر در بادیه و در میان قبیلهٔ خویش بود که خبر بیماری پیامبر اکرم (ص) به او رسید، شبی سخت جانکاه را گذراند و صبح روز بعد به سوی مدینه روان شد، اما درست در بامداد روزی که پیامبر (ص) درگذشت، به مدینه رسید (ابن عبدالبر، همان، ۱۶۴۸/۴ ـ ۱۶۵۰؛ ابن‌اثیر، همان، ۱۸۸/۵ ـ ۱۸۹؛ یاقوت، ۸۴/۱۱ ـ ۸۶؛ ابن عساکر، ۱۷۹/۵ ـ ۱۸۰). وی در سقیفهٔ بنی‌ساعده حضور داشت و در نماز بر جنازهٔ پیامبر اکرم (ص) شرکت جست و پس از سرودن قصیده‌ای در رثای پیامبر (ص) به بادیه بازگشت (ابن عبدالبر، همانجا).

به گمان ما داستان رفتن او به مدینه و نیز خواب و تفأل وی دربارهٔ درگذشت پیامبر (ص) که نشانهٔ نگرانی بسیار اوست و در منابع سدهٔ ۵ق به بعد پدیدار شده، از ابیات همان قصیده در رثای پیامبر (ص) استخراج شده است (قس: همانجا، گزارش ابن‌عبدالبر و ابیات قصیده). گویی راویان یا راویان هُذلی، خواسته‌اند به کمک این داستان هم اسلام او را پیش از رحلت پیامبر (ص) و هم‌ایمانش را ایمانی پاک و صادقانه جلوه دهند. با اینهمه، برخی از نویسندگان (مثلاً یاقوت، ۸۴/۱۱؛ ابن‌کثیر، ۲۲۲/۷) تشرف او را به اسلام پس از رحلت و یا به عـبارت دقیق‌تر در روزگار خـلافت ابوبکر (ذهبی، ۹۳/۲)، پنداشته‌اند. شاید این نظر از دیدار و گفت و گوی وی با خلیفهٔ دوم استنباط شده باشد؛ گفته‌اند که وی به همراه فرزند و نیز برادرزادهٔ خویش به دیدار خلیفهٔ دوم رفت و خلیفه در پاسخ او که از «بهترین اعمال» پرسش کرد، گفت: «ایمان به خداوند و پیامبر او» و ابوذؤیب اظهار داشت «این را به جا آورده‌ام» (ابوالفرج، ۲۷۸/۶ ـ ۲۷۹). در هر حال، شاید نظر صحیح‌تر، آن باشد که بلاشر (II/281) ارائه کرده: وی معتقد است که در ۹ ق همهٔ اعضای قبیلهٔ هذیل، از جمله ابوذؤیب به اسلام گرویدند.موضوع اسلام او پیش یا پس از رحلت، البته مرثیهٔ مشهور او را نیز در معرض تردید قرار می‌دهد، چندانکه از جهاتی می‌توان آن را به مرثیهٔ معروف اعشی تشبیه کرد. با اینهمه خوب است یادآور شویم‌که‌ابوذؤیب هیچ شعری‌در جهت‌یاری‌پیامبر (ص) نسروده است (نک: نالینو، 78-70) و به جز همان مرثیه، شعر دیگری از وی دربارهٔ اسلام و پیامبر (ص) در دست نیست. وی احتمالاً، چندی پس از دیدار با خلیفهٔ دوم به مصر مهاجرت کرد و سپس در ۲۶ یا ۲۷ ق در همانجا به سپاهیان عبدالله‌بن ابی‌سرح که رهسپار جنگ افریقیه بودند، پیوست (ابوالفرج، ۲۶۵/۶؛ نیز نک: ابن‌قتیبه، ۵۴۷/۲ ـ ۵۴۸؛ ابن‌عبدالبر، همان، ۱۶۵۰/۴؛ سیوطی، شرح، ۲۹؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۸۸/۳ ـ ۸۹).

ابوذؤیب در جنگهای افریقیه شرکت داشت و در آن عبدالله‌بن زبیر را در قصیده‌ای مدح کرده که ابیاتی از آن توسط راویان نقل شده است (ابن‌قتیبه، ابن‌عبدالبر، همانجاها) و آنگاه که عبدالله‌بن زبیر مأموریت یافت تا خبر پیروزی مسلمانان را به خلیفه برساند، ابوذؤیب نیز در شمار همراهان او بود، اما در راه بازگشت، در مصر یا نزدیک مکه درگذشت و عبدالله‌بن زبیر وی را همانجا دفن کرد (بلاذری، ۲۲۶؛ ابن عبدالبر، ابن‌اثیر، همانجاها؛ ابن فضل‌الله، ۴۱/۱۴). برخی نیز گفته‌اند که وی‌درجنگ مسلمانان با روم درگذشت و در این هنگام فرزند و برادرزادهٔ وی‌همراه او بودند (ابوالفرج، ۲۷۸/۶ ـ ۲۷۹؛ ابن‌عبدالبر، همانجا).

اما مهم‌ترین رویداد زندگی ابوذؤیب مرگ ۵ فرزند اوست در ۱۷ یا ۱۸ ق بر اثر طاعونی که در مصر و شام شیوع یافت (طبری، ۶۰/۴ - ۶۳) و بر اثر آن شمار بسیاری از مسلمانان درگذشتند. گفته‌اند که فرزندان وی در زمرهٔ کسانی بودند که به مصر مهاجرت کردند (سکری، ۳/۱؛ عباسی، ۱۶۳/۲). همین رویداد و سپس قصیده‌ای که شاعر در رثای فرزندان خود سرود، موجب شهرت فراوان وی گردید (ابوالفرج، ۲۶۵/۶، ۲۷۱؛ یاقوت، ۸۶/۱۱ - ۸۸).

با اینهمه همانگونه که برخی از محققان معاصر اشاره کرده‌اند (بروینلیش، EI²;I)، ممکن‌است گزارش داستان گونهٔ مرگ فرزندان وی بر پایهٔ ابیات نخستین همان قصیده ساخته شده باشد، زیرا برخی‌دیگر از شاعران هذیل نیز مانند او در رثای مردگان طاعون یاد شده، مرثیه سروده‌اند (نک: سکری، ۸۸۵/۲). این مرثیهٔ استوار و دل‌انگیز که به قول بلاشر (II/282) ممکن است ساخته و پرداختهٔ جعّالی زبردست باشد، در آثار گذشتگان و متأخران از جهات گوناگون پیوسته مورد استشهاد و بررسی وتحلیل قرار گرفته است. برخی از ابیات آن را به عنوان بهترین ابیاتی که دربارهٔ مرگ، بردباری، تسلی‌خاطر و نیز چاره‌ناپذیری سرنوشت سروده شده است، نقل کرده‌اند (ابن‌عبدالبر، *بهجة المجالس*، ۳۱۲/۲، *الاستیعاب*، ۱۶۵۱/۴؛ ابن‌شرف، ۲۸؛ ثعالبی، ۱۰۴؛ یاقوت، ۱۲۰/۷، ۸۸/۱۱؛ ابن‌قتیبه، ۱۲/۱؛ آمدی، ۱۷۳؛ مبرد، *التعازی*، ۶، ۷؛ ابوهلال، *دیوان*، ۱۶۴). چند بیتی هم از آن، جنبهٔ مثل سائر یافته است؛ در تأیید این سخن می‌توان به تمثل جستن معاویه در بیماری مرگ خویش به یکی از ابیات آن و نیز پاسخ یکی از حاضران در مجلس، شاید امام حسین (ع) با تمثل به بیت دیگری از آن اشاره کرد (مبرد، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۵/۶؛ قس: عباسی، ۱۶۴/۲). نیز گویند که منصور خلیفه، پس از مرگ فرزندش، به دنبال کسی می‌گشت که قصیدهٔ ابوذؤیب را برای او بخواند (ابوالفرج، ۲۷۲/۶ - ۲۷۴؛ صفدی، ۴۳۷/۱۳ - ۴۳۸).

از لحاظ عناصر اصلی و شیوهٔ بیان، این شعر با دیگر قصیده‌های جاهلی چندان تفاوتی ندارد. تصویر حملهٔ سگان به گاو وحشی که شاعر عرب، گاه ناقهٔ خویش را بدان مانند می‌کرده است و نیز برگزیدن این تصویر برای شعر مدیحه یا مرثیه، گاه در دیگر اشعار جاهلی نیز دیده می‌شود (نک: ضیف، ۲۱۴ - ۲۱۵؛ شوری، ۱۱۶ - ۱۲۴). وی پس از آنکه در ۱۴ بیت نخستین قصیده به بیان فاجعه‌ای که بر وی فرود آمده است، می‌پردازد، در ۳ صحنهٔ کامل چاره‌ناپذیری مرگ را که بر همهٔ موجودات سایه افکنده است و در خوش‌ترین لحظه‌های زندگی بر جان آنها پنجه می‌افکند، تصویر می‌کند و در اثنای آن به وصف حملهٔ صیادان و سگان شکاری به دسته‌ای از گورخران و سپس گاو وحشی و در پایان به ترسیم مبارزهٔ مرگبار دو جنگجوی عرب می‌پردازد.

وی در آغاز هر صحنه، بی‌رحمی روزگار را نسبت به فرزندان خویش بیان کرده و در پایان، بر عبث بودن هر گونه کوشش و تلاشی، حتی در راه مجد و بزرگی که آرزوی هر جنگجوی عرب است، تأکید کرده است (نک: سکری، ۴۰/۱ - ۴۱؛ قط، ۵۴). اندوه ملایمی که در این قصیده به چشم می‌خورد و چون موسیقی حزن‌انگیزی یادآوری مصیبتی دردناک است، درونمایهٔ فلسفی آن که بر حکمت سادهٔ عرب جاهلی استوار است (بستانی، ۶۴) و نیز تکرار برخی از واژه‌ها که چون آهنگی کوبنده بر تکرار و سنگینی فاجعه تأکید می‌کند و بر شدت احساس می‌افزاید، این قصیده را در میان اشعار جاهلی ممتاز ساخته است.

ابوذؤیب صرف نظر از قصیدهٔ یاد شده نیز، در میان شاعران مخضرم، دارای شأن و منزلتی ممتاز و برجسته است، چنانکه همهٔ منابع ادب عرب، شعر وی را ستوده‌اند (نک: ابوتمام، ۳۰؛ جاحظ، ۱۴۰/۱ - ۱۴۲؛ یاقوت، ۸۹/۱۱؛ ابن شرف، همانجا). ابن سلّام (۱۳۱/۱) وی را شاعر بزرگی می‌داند که کاستی و سستی در شعر وی دیده نمی‌شود و ابن فضل‌الله عمری (همانجا) پس از ستایش بسیار از شعر وی مدعی است که واژهٔ وحشی و خشن را در شعر خود چنان با استادی به کار می‌گیرد که از آن واژه‌ای مأنوس و زیبا می‌سازد و اصمعی، اگر چه وصف وی را از اسب نمی‌پسندد (ابوهلال، *الصناعتین*، ۷۸)، اما از ستایش وی دریغ نمی‌ورزد (ابن عبدالبر، *بهجة المجالس*، همانجا؛ سکری، ۱۱/۱؛ اصمعی، همانجا). ابوالعلاء معری (ص ۱۹۹) نیز او را در بهشت در حال دوشیدن شیر شتر خویش در جامی زرین و آمیختن آن با عسل می‌بیند.

شعر منسوب به ابوذؤیب، در برخی جایها از چهارچوب سنتهای شعر جاهلی در می‌گذرد، مثلاً قطعه‌هایی از سروده‌های وی (ابوالفرج، ۲۶۲/۶؛ ابوعبید بکری، ۹۹/۱؛ سکری، ۱۴۰/۱ - ۱۴۷)، یادآور شاعران دورهٔ اموی است. بلاشر (همانجا) که این معنی را در مورد مراثی شاعر از قول فون گرونباوم (EI²) نقل کرده، می‌پرسد که آیا ممکن است این اشعار را بعدها، تحت تأثیر مکتب عمر بن ابی ربیعه ساخته باشند؟ (در بارهٔ مضامین اشعار او، نک: بلاشر، همانجا).

مآخذ: آمدی، حسن بن بشر، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش، عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسد الغابة*، بیروت، ۱۳۷۷ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن شرف قیروانی، محمد بن ابی سعید، *رسائل الانتقاد*، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ همو، *بهجة المجالس و انس المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ق؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، به کوشش محمد یوسف النجم، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *نقائض جریر و الاخطل*، به کوشش انطون صالحانی یسوعی، بیروت، ۱۹۲۲م؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشة عبدالرحمن بنت الشاطئ، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابوهلال

عسکری، حسن بن عبدالله، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ همو، *الصناعتین*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ اصمعی، عبدالملک بن قریب، *فحولة الشعراء*،به کوشش چ. تُری، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ بستانی، پطرس، *ادباء العرب*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *خاص الخاص*، به کوشش حسن امین، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ سکّری، حسن بن حسین، *شرح اشعار الهذلیین*، به کوشش عبدالستار احمد فرّاج و محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ سیوطی، حسن *المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *شرح شواهد المغنی*، به کوشش محمد محمود شنقیطی، دمشق، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد احمد مولی بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شوری، مصطفی عبدالشافی، *شعر الرثاء فی العصر الجاهلی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ضیف، شوقی، *العصرالجاهلی*، قاهره، دارالمعارف بمصر؛ طبری، *تاریخ*؛ عباسی، عبدالرحیم بن احمد، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۷م؛ قط، عبدالقادر، *فی الشعر الاسلامی و الاموی*، بیروت ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مبرد، محمد بن یزید، *التعازی و المراثی*، به کوشش محمد دیباجی، دمشق، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; Bräunlich, E., "Abū Ḏu'aib Studien", *Der Islam*, Berlin, 1929, vol. XVIII; EI[2]; Nallino, C., *La Littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950.

سیدمحمد سیدی

اَبوالذَّهَب، محمد بیگ خازندار (د ۱۱۸۹ ق/ ۱۷۷۵ م)، پاشای مملوک مصر به‌روزگار عثمانیان. او در آغاز غلام علی‌بیگ پاشای مصر (حک ۱۱۸۲ ـ ۱۱۸۷ ق) بود و سپس خزانه‌دار او شد (جبرتی، ۴۸۰/۲). بعدها کارش بالا گرفت و علی‌بیگ دختر خویش را به عقد ازدواج او درآورد و منصب امیرالامرائی مصر را به او داد (رفعت، ۲۰۲/۶؛ سامی، ۷۱۷/۱). گویند چون خلعت امارت بر تن کرد، در حالی که سوار بر اسب از کوچه و بازار می‌گذشت، بر مردم زر می‌پراکند، از این رو ابوالذهب لقب گرفت (جبرتی، همانجا). در آن زمان علی‌بیگ به فکر استقلال و بسط قلمرو خود افتاد و لشکری به فرماندهی ابوالذهب برای اخراج شریف مکه، به حجاز فرستاد. او جدّه را بدون خون‌ریزی تصرف کرد. آنگاه روی به سوی مکه نهاد و شریف را از آنجا بیرون رانـد (منقریوس، ۲۹۹/۳). باب عالی نسبت به وفاداری علی‌بیگ بدگمان شد، ولی چون سرگرم جنگ با روسیه بود، موقتاً واکنشی نشان نداد (همانجا).

از سوی دیگر ظاهرالعمر ـــ فرمانروای عکا ـــ که با عثمان پاشا صادق والی دمشق اختلاف داشت و با استفاده از ضعف عثمانیان می‌خواست بر باب عالی بشورد و در خود به تنهایی قدرت این کار را نمی‌دید، علی بیگ را با ارسال هدایایی به تصرف شام تشویق کرد. او نیز ابوالذهب را با لشکری بزرگ به سوریه فرستاد (همانجا؛ شدیاق، ۳۹/۲). عثمان پاشا به حمص گریخت، ابوالذهب وارد دمشق شد و پیروزی خود را طی نامه‌ای به آگاهی علی بیگ رسانیـد و او را به وفاداری خود مطمئن ساخت (همانجا). این پیروزی از یک طرف باعث شهرت علی‌بیگ و از طرف دیگر موجب بدگمانی بیشتر باب عالی گردید.

ابوالذهب پس از طرد عثمان پاشا، دو تن را به نام حاکم و مفتی در دمشق منصوب کرد (سامی، همانجا) و در اندک مدتی اکثر شهرهای سوریه را به تصرف خود درآورد. این پیروزی او را به هوس تصرف سرزمین مصر و بیرون راندن علی بیگ انداخت وچون باب عالی را نیز با خود موافق دید، با اشارهٔ یکی از نزدیکان خود به نام اسماعیل بیگ، به ناگاه شام را تخلیه کرد و رو به سوی مصر نهاد (عمّون، ۱۸۹؛ شدیاق، ۴۰/۲). او در راه با قبایل مختلف و دشمنان علی بیگ تماس گرفت و آنان را با خود همراه کرد (عمون، همانجا). علی بیگ از این حرکت بی‌موقع و ناگهانی ابوالذهب دانست که به پیکار او می‌آید (منقریوس، همانجا). در ۱۱۸۶ ق علی بیگ به تجهیز قوا پرداخت و در جنگی که در نزدیکی بیاضه درگرفت، ابوالذهب پیروز شد (جبرتی، ۴۱۵/۲ ـ ۴۱۶) و با عنوان پاشایی مصر حکومت آنجا را بر عهده گرفت (رفعت، همانجا) و در قاهره خطبه به نام او خوانده شد (منقریوس، ۳۰۰/۳). گفته‌اند که وی علی بیگ را که زخمی شده بود، به قاهره برد و جراحان را به مداوایش مأمور کرد و گفت تا در زخمش زهر نهادند و او بدان سبب درگذشت (همانجا).

ابوالذهب در ۱۱۸۹ ق از سوی باب عالی مأمور سرکوبی و دفع ظاهرعمر شد که در سوریه شوریده بود. او یافا و عکا را با زور و قساوت بسیار تصرف کرد و ظاهرعمر گریخت و بقیهٔ شهرها یکی پس از دیگری سر به اطاعتش فرو آوردند و از سوی باب عالی رسماً به حکومت مصر و شام منصوب شد (منقریوس، رفعت، همانجاها). ابوالذهب در ۱۷۷۳ م مسجدی به نام خود در نزدیکی الازهر بنا کرد و کتابخانه‌ای در آنجا دایر نمود (نک‍ : جبرتی، ۱۰۵/۲ ـ ۱۰۶).

دربارهٔ مرگ او گفته‌اند به علت قساوتی که در تصرف عکّا به خرج داد به دست مردم آنجا مسموم شد (سامی، همانجا؛ قس: مشاقه، ۸)؛ بعضی گفته‌اند در اثناء محاصرهٔ عکّا کشته‌شد (حسّون، ۱۱۶؛ فریدبک، ۳۵۹) و برخی دیگر گفته‌اند به مرض وبا مبتلا شد و درگذشت (رفعت، همانجا). جنازهٔ او را لشکریانش به قاهره منتقل کردند و در مدرسه‌ای روبه‌روی الازهر به خاک سپردند (منقریوس، همانجا).

مآخذ: جبرتی، عبدالرحمن، *عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار*، بیروت، دارالجیل؛ حسون، علی، *الدولة العثمانیة و علاقاتها الخارجیّة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ رفعت، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۳۰۰ ق؛ شدیاق، طنوس بن یوسف، *اخبار الاعیان فی جبل لبنان*، بیروت، ۱۹۵۴ م؛ عمون، هند اسکندر، *تاریخ مصر*، قاهره، ۱۳۴۱ ق/ ۱۹۲۳ م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس‌الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ فریدبک، محمد، *تاریخ الدولةالعلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، دارالنفائس؛ مشاقه، میخائیل، *منتخبات من الجواب علی اقتراح الاحباب*، به کوشش اسد رستم و صبحی ابوشقراء، لبنان، ۱۹۸۵ م؛ منقریوس الصدفی، رزق‌الله، *تاریخ دول الاسلام*، قاهره، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م.

ابوالحسن دیانت

أبورأْس‌ جَرْبی، محمدبن‌احمد بن‌ناصر هذلی(۱۱۶۵ـ۱۲۳۸ ق / ۱۷۵۲ـ۱۸۲۳ م)، نویسنده و ادیب تونسی. اصل او از جزیرهٔ جِربهٔ تونس بود. دوران کودکی را به سختی و تنگدستی سپری کرد، اما برای تحصیل علم از پای ننشست و رنج سفر را بر خود هموار ساخت و در شهرهای افریقای شمالی نزد دانشمندان عصر دانش‌آموخت (حفناوی، ۳۴۱/۲؛ کراچکوفسکی، ۷۶۸/۲). پس از تکمیل تحصیلات به تدریس پرداخت و سپس بر مسندقضا نشست و سرانجام منصب افتاء یافت (همانجا).

اطلاعات ما دربارهٔ زندگی و تحصیلات و استادان ابورأس به تقریب منحصر است به آنچه خود او در این باب نوشته است (همو، ۷۶۹/۲). وی علاوه بر شهرهای افریقای شمالی به مصر و شام و حجاز سفر کرد و در کتاب *رحلتی و نحلتی*، گزارش این سفرها را آورده و به‌ویژه شهر فاس را به تفصیل وصف کرده است (زرکلی، ۱۸/۶). او از نویسندگان پرکار سده‌های اخیر محسوب می‌شود و بیش از ۱۴۰ اثر برجای نهاده و در این مورد خود را با سیوطی مقایسه می‌کرده است (کراچکـوفسکی، ۷۶۸/۲). حفناوی او را به علم و فضیلت بسی ستوده و جامع و پیشوای علوم معقول و منقول خوانده است (همانجا) و کراچکوفسکی وی را از نویسندگان متوسط عصر خود شمرده است (۷۶۹/۲).

آثـار: آثار چاپ‌شدهٔ ابو رأس‌از این قراراست: *الحلل السندسیة فی شأن وهران والجزیرة الاندلسیة*، قصیده‌ای است که به مناسبت گشوده شدن وهران به دست محمد بای بن عثمان در ۱۲۰۵ ـ ۱۲۰۶ ق (کراچکوفسکی، زرکلی، همانجاها) سروده است. این قصیده را فوربیگه[1] به فرانسه ترجمه کرده که همراه با متن عربی آن در ۱۹۰۲ و ۱۹۰۳ م در الجزایر چاپ شده است (GAL, S, II/880؛ سرکیس، ۱۸۳۵/۲). خود او این قصیده را در کتاب دیگرش با عنوان *عجائب الاسفار و لطائف الاخبار* شرح کرده است. آرنو این شرح را ترجمه کرده که یک قسمت آن در ۱۸۷۵ م در «مجلهٔ آفریقایی[2]» چاپ شده است (نک: GAL, S، همانجا). نسخه‌ای از همین قصیده همراه با شرح آن در پاریس (دوسلان، 733) و تلمسان (GAL,S، همانجا) موجود است. شرح دیگری هم از خود او با عنوان *القصص المُغرب عن الخبر المُعرب عمّا وقع بالاندلس و ثغور المَغرب* به عمل آمده که نسخه‌ای از آن در اختیار سیدحسن قادری است (نک: GAL, II/655؛ مختار وکیل، ۱۵۸/۲)؛ *الاصابة فی من غاز المغرب من الصحابة*، که به گفتهٔ بروکلمان (GAL، همانجا) قسمتی از آن با عنوان *تاریخ جزیرة جربة* یا *وصف الجزیرة* همراه ترجمهٔ آن در ۱۸۸۴ م در تونس چاپ شده است؛ *مؤنس الاحبة فی اخبار جربة*، که‌در۱۹۶۰م‌درتونس چاپ شده است.

برخی از آثار چاپ نشدهٔ ابورأس اینهاست: *رحلتی و نحلتی* (زرکلی، همانجا)؛ *زهرة فی علم النسب و التاریخ*، که‌نسخه‌ای‌ازآن در رباط موجود است (نک: مختار وکیل، ۲۲۳/۲).

مآخذ: حفناوی، محمد بن ابی‌القاسم، *تعریف الخلف برجال السلف*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ زرکلی،*اعلام*؛ سرکیس، یوسف‌الیان، *معجم‌المطبوعات‌العربیة و المعرّبة*، قاهره،۱۹۲۸ م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ مختار وکیل، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰ م؛ نیز:
De Slane; GAL; GAL,S.

حسن یوسفی اشکوری

آبورافِع، نک: آل ابی‌رافع.

آبورَبیع مَرینی، سلیمان بن ابی‌عامر، نک: بنی مرین.

آبورَشید نیشابوری، سعیدبن محمد (پیش از ۳۴۵ ـ پس از ۴۱۵ق / ۹۵۶ ـ ۱۰۲۴م)، متکلم ایرانی، از پیروان مکتب معتزلی بصره. نام نیای وی در نسخهٔ خطی کتاب *المسائل* (*آلوارت*، شم 5125) «سعید» و در *لسان‌المیزان* (ابن‌حجر، ۴۲/۳) «حسن‌بن‌حاتم» ضبط شده است. آگاهی دربارهٔ زندگی ابورشید بسیار اندک است و بیشتر اطلاعات در این‌باره به *شرح‌العیون* (ص ۳۸۲ ـ ۳۸۳) ابن‌کرامهٔ جُشَمی (د ۴۹۴ ق) باز می‌گردد که عیناً توسط ابن‌مرتضی در *المُنْیَة و الأمل* (ص ۱۹۷) بازگو شده است. به داده‌های *شرح العیون* می‌باید شرح‌حال کوتاهی که در *تاریخ‌الرَّیّ* (نک: ابن‌حجر، همانجا) آمده و نیز اشارهٔ یاقوت (۱۸۰/۲) را علاوه کرد.

در منابع یاد شده به تاریخ تولد و درگذشت ابورشید اشارتی نرفته است. آلوارت بر پایهٔ مندرجات متن *المسائل* و نیز گزارشی که دربارهٔ نسخهٔ خطی آن داده، زندگی ابورشید را میان سالهای ۳۲۰ ـ ۴۶۰ق دانسته است (همانجا) و بیرام (ص 7) نیز در شرح حال کوتاهی که از او آورده، از آلوارت پیروی کرده است. مادلونگ سال ولادت او را اندکی پیش از ۳۶۰ق و سال درگذشت او را پس از ۴۱۵ق دانسته است (*دانشنامه*؛ نیز نک: هورتن، «فلسفهٔ ابورشید[3]»، 1، «نظریهٔ شناخت[4]»، 433 ;GAL, S, I/344؛ ولفسن، 546).

بر پایهٔ اطلاعاتی که ابن کرامه، از شرح حال ابورشید به دست داده، زندگی او به ۴ دورهٔ فرضی تقسیم می‌گردد که تخمین زمانی نخستین این دوره‌ها به مطالعهٔ دیگر دوره‌ها بستگی دارد:زندگی آغازین در نیشابور، حضور در حلقهٔ درس قاضی عبدالجبار در ری، سفری به گرگان و بازگشت به نیشابور، گذران باقی عمر در ری. ابورشید در دورهٔ نخست از زندگی خود در نیشابور به تحصیل دانش روی آورد و به شیوهٔ معمول پیشینیان، از محدّثان دیار خود چون ابوعمرو محمدبن احمدبن حمدان حیری (۲۸۳ ـ ۳۷۶ق) استماع حدیث کرد (نک: ابن‌حجر، همانجا). وی احتمالاً در همان شهر و نزد دست‌پروردگان مکتب ابوالقاسم بلخی (د ۳۱۹ق)، با گرایش بغدادی مکتب اعتزال آشنا شد و متکلّمی چیره‌دست گردید که در حلقهٔ درس او متکلّمان گرد می‌آمدند. او در این دوره از زندگی خویش به تألیف آثاری در تبیین

1. G.Faure Biguet
2. *Revue Africaine.*
3. *Die Philosophie...*
4. "Die Erkenntnistheorie..."

تعالیم بغدادیان نیز دست زد (نک: ابن‌کرامه، ۳۸۲).

در ۳۶۶ق، در ری تحولاتی به وقوع پیوست که مقدمهٔ ورود ابورشید را به مرحلهٔ دوم از زندگی فراهم می‌آورد. در آن سال، صاحب‌بن عباد، سیاستمدار دانشمند، از جانب مؤیدالدوله در ری وزارت یافت و در پی آن عبدالجبار بن احمد معتزلی به ری فرا خوانده شده، به عنوان قاضی‌القضاة آن دیار منصوب گردید (نک: ابن‌اثیر، ۶۹۴/۸؛ ابن‌مرتضی، ۱۹۴). حضور صاحب، حامی معتزله، بر کرسی وزارت و عبدالجبار معتزلی در مسند قاضی‌القضاتی، ری را به کانونی بدل نمود که علاقه‌مندان مکتب اعتزال را از دیگر سرزمینها به سوی خود می‌کشانید و این شرایط سبب گردید تا ابورشید روانهٔ ری شود.

او در ری از ملازمان محفل صاحب‌بن عباد گردید و در این محافل با رجالی چون ابوالحسین هارونی ملقب به المؤید بالله آشنا شد (محلی، ۲۶۶؛ ابن‌ابی الرجال، ۴/۳). اما آنچه در ری شالودهٔ اندیشهٔ ابورشید را دستخوش دگرگونی ساخت و او را به مرحله‌ای جدید از حیات فکری خود رهنمون شد، حلقهٔ درس قاضی القضـاة معتزلی بود. وی در مجلس قاضی با تعالیم مکتب اعتزالی بصره که پیش‌تر دورادور با آن آشنا بود، از نزدیک برخورد نمود و چنان مجذوب شخصیت علمی قاضی القضـاة، نمایندهٔ شاخص مکتب بصره در آن روزگار، شد که افکار پیشین بغدادی را واگذارده، یکسره بر پیروی بزرگان مکتب بصره گردن نهاد (نک: ابن‌کرامه، همانجا).

پیشینهٔ علمی ابورشید در خراسان و شاید افزونی سن او بر دیگر شاگردان، قاضی القضاة را بر آن می‌داشت تا وی را مورد احترامی خاص قرار داده، تنها او را از میان شاگردان با لقب «شیخ» بخواند (همانجا). پیداست که برای متکلمی چون ابورشید که پیش از ورود به ری با دقایق کلام معتزلیان آشنا بود، آگاهی یافتن بر ظرایف تعلیمات قاضی القضـاة، زمانی دراز را طلب نمی‌کرد و همین امر موجب گردید تا ابورشید در میان شاگردان او جایگاهی ویژه یابد. وی حتی در زمان حیات قاضی، خلیفه و قائم مقام وی بود (همانجا)، چنانکه آورده‌اند چون شاگردان قاضی از او خواستند کتابی در آراءِ کلامی خود بپردازد تا به سان متن درسی خوانده شود و مورد شرح و تعلیق نکته بینان قرار گیرد، قاضی تألیف متن مزبور را به ابورشید واگذار کرد. در این متن که *دیوان الاصول* نام گرفت و به مناسبت محل تألیف آن به «نسخهٔ رازیّه» شهرت یافت، ابورشید در آغاز به مباحث جوهر و عرض و سپس به مسائل توحید و عدل پرداخت (همو، ۳۸۲-۳۸۳). چندی پس از تألیف متن مزبور، ابورشید راهی خراسان شد تا تعالیم استاد را در آن دیار نیز نشر دهد و در مسیر خود در گرگان درنگی کرد و در این فرصت به خواهش یاران گرگانی خود، نسخه‌ای جدید از *دیوان‌الاصول* را فراهم کرد و در آن، مباحث توحید و عدل را بر جواهر و اعراض مقدم آورد. این نسخه به «جرجانیّه» معروف گردید (همو، ۳۸۳).

اگرچه مقدسی در *احسن التقاسیم* (ص ۲۵۲)، از حضور معتزله در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق در نیشابور خبر می‌دهد، ولی گویا جوّ آن روز نیشابور چندان با یک مبلّغ معتزلی مساعد نبود. محمود غزنوی که از ۳۸۴ ق، از جانب سامانیان حکومت نیشابور را داشت، در ۳۸۹ ق سلسلهٔ سامانی را برانداخته، سلسلهٔ غزنوی را جایگزین آن گرداند و محیط ضداعتزال در حکومت محمود، ابورشید را واداشت تا دیگر بار موطن خود را ترک گفته، راه ری در پیش گیرد.

در حکومت بویه‌ای ری، به رغم دوره‌ای کوتاه (۳۸۵-۳۸۷ق) که فخرالدوله معتزلیان را در تنگنا قرار داد، پس از وفات وی، در حدود ۴ دهه، حکومت ری زیر نفوذ بانوی آل‌بویه، سیده خاتون (۳۸۷-۴۱۹ ق) فضایی نسبتاً مساعد را برای فعالیت پیروان مکتب اعتزال فراهم ساخت. از این‌رو ابورشید برای همیشه در ری مسکن گزید و پس از درگذشت قاضی عبدالجبار (۴۱۵ق)، ریاست معتزله بدو رسید و چندی بعد در همان شهر وفات یافت (ابن‌کرامه، همانجا).

وی در فواصلی که از قاضی القضاة به دور بود، بعد مسافت را با مکاتبه جبران می‌کرد و از او بهره می‌گرفت و به گفتهٔ ابن‌کرامه، پرسش و پاسخهای بسیار بین آن دو مبادله می‌شده است (ص ۳۶۸، ۳۸۲). نام ابورشید به عنوان حلقهٔ اتصال میان قاضی عبدالجبار وابومحمد ابن متّویه در سلسلهٔ استناد تعالیم معتزلیان بصری به پیامبر اسلام (ص) ثبت گردیده و این نشان از جایگاه ابورشید در انتقال فرهنگ پیشینیان به آیندگان در دیدهٔ معتزلیان متأخر دارد (نک: عثمان، ۲۴، به نقل از برگ اول *شرح الاصول* فرزادی). اگر دست روزگار ابورشید را در شمار شاگردان قاضی عبدالجبار (طبقهٔ ۱۲ از معتزله) رقم زد، اما در واقع وی به نسل خود عبدالجبار تعلق داشت و نباید از اینکه برخی رجال طبقهٔ شاگردان قاضی (طبقهٔ ۱۲) از او نیز بهرهٔ علمی گرفته‌اند، تعجب کرد. از آن جمله می‌توان ابوسعد سمّان، متکلم و محدّث رازی (د ح ۴۴۵ق)، ابومحمد ابن‌متویه متکلم نامدار و ابوطالب‌بن ابی‌شجاع آملی را بر شمرد (نک: ابن‌حجر، عثمان، ابن‌ابی‌الرجال، همانجاها؛ در مورد طبقهٔ ایشان، نک: ابن‌مرتضی، ۱۹۹-۲۰۰).

اگرچه نام متکلمان متأخر معتزلی در کتابهای کلامی دیگر مذاهب کمتر به چشم می‌خورد، ولی می‌توان نمونه‌هایی را یافت که آراء ابورشید در کتابهای کلامی غیرمعتزلیان موردتوجه قرار گرفته است (مثلاً نک: سیدمرتضی، ۳۰۹؛ نصیرالدین طوسی، ۸۳).

آثار: ابن‌کرامهٔ جُشَمی یادآور شده که ابورشید را آثار و تألیفات بسیار بوده است، ولی از آن میان تنها از *دیوان‌الاصول* نام برده است (ص ۳۸۲-۳۸۳). آنچه از آثار او می‌شناسیم، اینهاست:

الف - چاپی:

۱. *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، که مؤلف در آن به تأیید مواضع بصریان و ردّ مواضع بغدادیان در مباحث گوناگون کلامی پرداخته، به ویژه بر دفاع از آراء ابوهاشم جُبّایی و نقض نظریات ابوالقاسم بلخی در کتاب *عیون المسائل* تکیه داشته است. ابورشید در این اثر به نقل آراء و ادلّهٔ سلف بسنده نکرده و به عنوان

متکلمی توانا در سراسر کتاب به ارائهٔ استدلالات و نظریات خود نیز پرداخته است. یادگیری تعالیم بغدادیان از متکلمان بغدادی خراسان و اخذ تعالیم بصریان از عالمی بصری چون قاضی عبدالجبار، او را قادر ساخته تا به گونه‌ای موشکافانه اختلافات این دو مکتب را تبیین نماید. هرچند آثاری چون *اوائل المقالات* شیخ مفید، متکلم امامی بغداد، پیش‌تر در کلام تطبیقی تألیف شده بود، ولی در زمینهٔ کلام معتزلی، به گونه‌ای اختصاصی، کتاب ابورشید از جایگاهی ویژه برخورداراست (برای مقایسه بین *اوائل المقالات* و *المسائل*، نک: مکدرموت، 190 به بعد).

این کتاب تنها سندی است که اختلافات داخلی مکتب معتزله را دربارهٔ مهم‌ترین آراء فلسفی به صورتی منظم و تاریخی و با نظر به سابقهٔ ۳۰۰ سالهٔ مکتب معتزله، به دست ما رسانده است. با فاصلهٔ کمی از عصر ابورشید، تعالیم معتزله به علت نفوذ و گسترش فلسفهٔ یونان ازیک طرف و رواج مکتب اشاعره از طرف دیگر به فراموشی سپرده شد و از این‌روست که کتاب ابورشید اهمیت خاصی می‌یابد (نک: هورتن، «فلسفهٔ ابورشید»، پیش‌گفتار و مقدمه). انتشار ترجمه و نیز بخشی از متن عربی این کتاب در اوایل سدهٔ ۲۰ م صورت پذیرفت (نک: بخش بعد)، ولی نخستین چاپ کامل متن عربی آن در ۱۹۷۹ م به کوشش معن زیاده و رضوان سید در بیروت انجام گرفت. در این چاپها تنها نسخهٔ خطی برلین (*آلوارت*، همانجا) مبنای کار بوده و از نسخهٔ موجود در خزانهٔ صنعا بهره‌ای گرفته نشده است (نک: *فهرست کتب*، ۱۰۳؛ صنعا، ۲/۷۴۵ ـ ۷۴۶؛ نیز: GAS, I/626).

۲. *فی التوحید*، متنی است در مباحث الهیّات از کلام که براساس نسخه‌ای منحصر به فرد از خزانهٔ متوکلیهٔ صنعا و بی‌آغاز و انجام، در ۱۹۶۹ م به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، در قاهره به چاپ رسیده است. گرچه در نسخهٔ مذکور نشانهٔ قاطعی وجود ندارد که نسبت تألیف آن را به ابورشید ثابت کند، ولی در اثنای آن در کنار نقل عباراتی از ابومحمد ابن متویه (نک: ص ۱۴، جم)، در موارد بسیار عباراتی از ابورشید نقل شده (ص ۱۴، ۱۴۹، جم) و گاه عبارت به گونه‌ای است که به صراحت نوعی ارتباط بین ابورشید و تألیف این کتاب را نشان می‌دهد (مثلاً ص ۲۱). وجود شواهد گوناگون که ابوریده در مقدمهٔ تفصیلی کتاب بدانها پرداخته، وی را متقاعد ساخته که تألیف کتاب از ابورشید نیشابوری است. ابوریده گمان دارد که این متن در واقع بخشی از *دیوان الاصول* ابورشید است که ابن‌کرامه از آن یاد کرده است. مادلونگ احتمال قوی داده که متن چاپ شده توسّط ابوریده و نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا که با شمارهٔ ۸۶۱۳ ثبت شده، دو بخش از کتاب *زیادات الشرح* ابورشید نیشابوری بوده باشند که در شرح شرح عبدالجبار بر کتاب *الاصول* ابن خلّاد بصری نوشته شده و ابورشید خود در *المسائل* از آن نام برده است (نک: *دانشنامه*؛ *ایرانیکا*؛ نیز نک: EI^2,S).

ب ـ خطی: *اعجاز القرآن*. زرکلی (۱۰۱/۳) به وجود نسخه‌ای ناقص از این کتاب در طائف اشاره کرده است.

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *التذکرة*، در علم کلام که ابورشید خود در *المسائل* از آن یاد کرده است (نک: هورتن، همان، 7)؛ ۲. *التنبیه*، که ابن مرتضی در *المُنیة والامل* از آن نام برده و قطعه‌ای دربارهٔ آراء «نجار» از آن نقل کرده است (ص ۱۰۸)؛ ۳. کتاب *الجزء*، در تحقیقات مربوط به ذرّه (ابورشید، ۸۴)؛ ۴. کتاب *الشهوة* (EI^2,S)؛ ۵. *مسائل الخلاف بیننا وبین المشبهة والمجبرة والخوارج والمرجئة*، در کلام تطبیقی که خود در *المسائل* بدان ارجاع کرده است (نک: هورتن، همانجا)؛ ۶. *النقض علی اصحاب الطبائع*، که در دفاع از وجود خلأ بدان احاله کرده است (ابورشید، ۲۵). همچنین سیدمرتضی (د ۴۳۶ ق) در مسألهٔ تقسیم اعراض، بر یکی از آثار ابورشید نقد و تکمله‌ای نوشته است که ابن شهر آشوب در *معالم العلماء* (ص ۷۰ ـ ۷۱) از آن یاد کرده و متن آن در مجموعهٔ چهارم از *رسائل الشریف المرتضی* (سیدمرتضی، ۳۰۷ ـ ۳۱۵) به چاپ رسیده است.

ابورشید در تحقیقات یک صد سالهٔ خاورشناسان: می‌توان گفت که آشنایی مغرب زمین با ابورشید از ۱۸۹۲ م آغاز می‌شود که در آن سال آلوارت جلد چهارم از فهرست نسخه‌های خطی عربی کتابخانهٔ سلطنتی برلین را منتشر ساخت. وی در ذیل شمارهٔ ۵۱۲۵ از فهرست خود، نسخه‌ای از کتاب *المسائل فی الخلاف* ابورشید را معرفی کرد که تا مدتها نسخهٔ منحصر به فرد تلقی می‌شد. چند سال بعد در ۱۹۰۰ م مارتین شراینر[1] نسخهٔ مزبور را به عنوان مهم‌ترین مأخذ در تحقیق دربارهٔ اختلافات معتزلیان بصره و بغداد قلمداد کرد (نک: هورتن، همان، 190) و در ۱۹۰۲ م آرتور بیرام رسالهٔ دکترای خود، مشتمل بر تحقیق و تصحیح بخشی از کتاب *المسائل* در مباحث جوهر و ترجمهٔ آن به آلمانی را در برلین انتشار داد. بدین ترتیب مأخذی در اختیار پژوهندگان تاریخ کلام و فلسفهٔ اسلامی، به خصوص دربارهٔ طبیعیات قرار گرفت که خلأ آن در تحقیقات پیشین به خوبی احساس می‌شد، مثلاً لاسویتس[2] در اثر خود با عنوان «تاریخ اتم‌شناسی از قرون وسطی تا نیوتن[3]» دربارهٔ عقاید متفکران اسلامی در مورد جوهر، تنها از نقلیات برخی کتب کلامی یهودی از مسلمانان بهره جسته است (نک: سزگین، 8 ـ 7).

پس از گذشت ۸ سال از انتشار رسالهٔ بیرام، تحقیق ماکس هورتن با عنوان «فلسفهٔ ابورشید» در بن انتشار یافت. هورتن در بخش نخست این اثر به دسته‌بندی و شرح نظریات ابورشید در زمینه‌های ماوراءالطبیعه، علم النفس و جهان مادی پرداخته و در بخش دوم گزارشی از محتوای کتاب *المسائل فی الخلاف* را به زبان آلمانی به دست داده است. هورتن در ۱۹۱۱ م نیز مقاله‌ای کوتاه با عنوان «نظریهٔ شناخت ابورشید» منتشر ساخت.

---

1. M.Schreiner 2. K.Lasswitz 3. *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton.*

آنچه به عربی و آلمانی توسط بیرام و هورتن به جهان تحقیق عرضه شده بود، موجب گردید تا کتاب *المسائل* ابورشید به سان مأخذِ پایه در تحقیقات بعدی مورد استفاده قرار گیرد (برای فهرست برخی از این آثار، نک: سزگین، 9)، اما هنوز جای نوشتارهای تحقیقی در مورد شخص ابورشید خالی بود. در ۱۹۷۷ م مادلونگ در مقالهٔ «ابورشید نیسابوری» در *دانشنامهٔ ایران و اسلام* به زندگی او نیز توجه و مطالبی دربارهٔ سیر زندگی ابورشید بیان کرد. مقالهٔ فرانک[1] در «ذیل دائرة المعارف اسلام[2]» که در ۱۹۸۰ م منتشر شد، بیشتر جنبهٔ کتاب شناختی داشت و کمتر به زندگی‌نامهٔ ابورشید پرداخته بود. سرانجام در ۱۹۸۵ م مادلونگ با افزودن نکاتی تازه یافته، مقالهٔ پیشین خود را تکمیل کرد و در *ایرانیکا* به چاپ رسانید.

مآخذ: ابن ابی الرجال، احمدبن صالح، *مطلع البدور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن کرامهٔ جشمی، محسن بن محمد، «شرح العیون»، در *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *المنیة والامل*، به کوشش محمد جواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابورشید نیشابوری، سعیدبن محمد، *المسائل فی الخلاف بین البصریین والبغدادیین*، به کوشش آرتور بیرام، برلین، ۱۹۰۲ م؛ *دانشنامه*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیدمرتضی، علی‌بن حسین، «نقد النیشابوری فی تقسیمه للاعراض»، *رسائل الشریف المرتضی*، مجموعهٔ چهارم، قم، ۱۴۱۰ ق؛ صنعا، خطی؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر *شرح الاصول الخمسة* قاضی عبدالجبار، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ *فهرست کتب الخزانة المتوکلیة*، صنعا، مطبعة وزارة المعارف؛ *فی التوحید* (منسوب به ابورشید نیشابوری)، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ مُحِلّی، حمیدبن احمد، «الحدائق الوردیة»، بخشی از کتاب در ضمن *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نصیرالدین طوسی، محمدبن حسن، *تلخیص المحصل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Ahlwardt; Biram, A., *Die atomistische Substanzenlehre*, Berlin, 1902; EI², S; GAL, S; GAS; Horten, M., *Die Philosophie des abū Raschīd*, Bonn, 1910; id, "Die Erkenntnistheorie des abū Raschīd", *Studien zur Philosophie des abū Rašīd an-Nisābūrī*, Frankfurt, 1986; *Iranica;* Mc Dermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beyrouth, 1986; Sezgin, F., introd. *Studien...* (vide: Horten); Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

بخش کلام و فرق

آبورِغال، شخصیت افسانه‌ای عرب از قبیلهٔ ثقیف و از بازماندگان قوم ثمود. نام او را به اختلاف، زید بن مخلَّف (یاقوت، ۷۹۴/۲) و قَسیّ بن منبّه آورده‌اند (ابوالفرج، ۷۶/۴)؛ درحالی که به گفتهٔ ابن کلبی، قسی بن منبّه نام ثقیف غلام ابورغال بوده است (همو، ۷۴/۴). دربارهٔ زندگی او نیز روایات گوناگونی آمده است: عده‌ای او را از پیروان صالح پیامبر و از بزرگان طائف (جاحظ، ۱۵۶/۶؛ ابوالفرج، همانجا) شمرده و بعضی غلام شعیب بن ذی مهدم دانسته‌اند (بلاذری، ۲۵/۱-۲۶؛ ابن منظور، ۲۹۱/۱۱) که مأمور رسیدگی به امور صدقات اموال و جمع‌آوری مالیات بود و به سبب سرپیچی از دستور صالح و ستمگری و سختگیری در اخذ مالیات، دچار بلای آسمانی گشت و یا به قولی به دست مردم کشته شد (بلاذری، یاقوت، همانجاها).

به روایتی دیگر، ابورغال از سوی مردم طائف به راهنمایی ابرهه در حمله به مکه برگزیده شد و در میان راه در محلی به نام مغمّس درگذشت (ابن هشام، ۳۱/۱؛ طبری، ۱۳۲/۲).

با اینهمه روایت کرده‌اند که رسول اکرم (ص)، در جنگ تبوک بر سر راه طائف، در محلی به نام حجر، با اشاره به داستان معجزه خواستن قوم ثمود از صالح، مردم را از معجزه خواستن از انبیاء نهی کرد و فرمود: چون قوم ثمود از دستور خداوند سرپیچیدند، بلا بر آنان نازل شد و همگی را نابود ساخت، مگر مردی که در حرم خداوند بود و از بلا مصون ماند و او نیز چون از حرم بیرون آمد، در همین جا دچار عذاب الهی و بلای آسمانی شد و هلاک گردید و همین جا به خاک سپرده شد. پرسیدند: او که بود؟ فرمود: ابورغال (احمد بن حنبل، ۳-۲۹۶/۴؛ ازرقی، ۱۳۳/۱؛ ابوداوود، ۴۶۴/۳ - ۴۶۵).

نیز گفته‌اند که پیامبر دستور داد، قبر او را سنگسار کنند و سنگ زدن بر قبر ابورغال بعدها نزد عرب، چنان معمول شد که به اشعار و مثلها راه یافت (نک: حسان بن ثابت، ۱۶۸/۱؛ جریر، ۳۴۲؛ جاحظ، ۱۵۷/۶؛ مسعودی، ۵۳/۱ - ۵۴).

قبر ابورغال در محلی بین «ذات عرق» و «البستان» که «الغمیر» نامیده می‌شود، واقع شده است (علی، ۳۴۳/۷).

ابن کثیر (۱۷۱/۲) با توجه به اختلاف روایات دربارهٔ چگونگی مرگ ابورغال، احتمال داده که وی با نیای بزرگش که قبر او را نیز سنگ می‌زدند، خلط شده باشد. ابورغال را مردی بسیار ستمگر خوانده‌اند (جاحظ، ۱۵۶/۶؛ ابن قتیبه، ۹۱) و برخی محققان (علی، ۱۵۰/۴) برآنند که ستمگری و قساوت در دوران اسلام به او نسبت داده شده و این با قساوت و بی‌رحمیهای حجاج بن یوسف ثقفی، حاکم عراق در دوران بنی امیه و دیگر ثقفیان ارتباط دارد.

مآخذ: ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن هشام، عبدالملک، *سیرة النبی*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة المدنی؛ ابوداوود، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، استانبول، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ازرقی، محمد بن عبدالله، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بلاذری، احمد ابن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ جریر بن عطیه، *دیوان*، بیروت، دار صادر؛ حسان بن ثابت، *دیوان*، به کوشش ولید عرفات، لندن، ۱۹۷۱ م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ یاقوت، *بلدان*.

ابوالحسن دیانت

آبوالرَّقْعَمَق، ابوحامداحمدبن‌محمد انطاکی (د ۳۹۹ق/۱۰۰۹م)، شاعر سدهٔ ۴ ق/ ۱۰م. کلمهٔ رقعمق ظاهراً هیچ معنایی ندارد و ابن خلکان (۱۳۲/۱) نیز چیزی در تفسیر آن نیافته است (قس: مدرس، ۱۱۲/۷) و گویا از باب تحقیر و استهزا، شاعر را بدان ملقب ساخته‌اند. نخستین منبع ما، ثعالبی که تقریباً با وی هم‌عصر بوده است، دربارهٔ

1. R.M. Frank 2. EI², S.

زندگی‌نامهٔ او کاملاً خاموش است و تنها به ذکر اینکه وی یگانهٔ زمان بوده و در هزل و جد و مدح شعر می‌سروده، بسنده می‌کند (۲۶۹/۱). ثعالبی ۲۷ قطعهٔ بزرگ، شامل ۵۰۴ بیت از آثار او را برگزیده و در جُنگ خود نهاده است. غیر از آنچه ثعالبی آورده و نیز دو قطعهٔ دو بیتی که در *الوافی* (صفدی، ۱۴۴/۸) و *معاهد التنصیص* (عباسی، ۲۵۲/۲، ۲۵۵) آمده، دیگر هیچ اثری از او بر جای نمانده است و منابع دیگر نیز همه از این دو کتاب اخذ کرده‌اند.

پس از ثعالبی، نخستین کسی که به زندگانی شاعر اشارهٔ مختصری کرده، ابن خلکان است که حدود ۲۵۰ سال بعد از ثعالبی درگذشته است. اما ابن خلکان (همانجا)، *تاریخ مصر* مختار مُسَبِّحی را در دست داشته و از این کتاب، تاریخ مرگ شاعر را نقل کرده (قس: ذهبی، سیر، ۷۷/۱۷، *العبر*، ۱۹۵/۲؛ صفدی، همانجا؛ یافعی، ۴۵۲/۲) و سپس خود پنداشته که مرگ او در مصر رخ داده است. احتمالاً اطلاعات دیگری هم که ابن خلکان آورده و در تمام منابع تکرار شده، از همین کتاب اخذ شده است.

بر اساس این گزارش، می‌توان گمان برد که وی در انطاکیه زاده شده و همانجا پرورش یافته است (نک: ابن خلکان، ۱۳۱/۱-۱۳۲)، اما نمی‌دانیم در چه زمان و چرا به مصر کوچیده است. نخستین ممدوح او المعزّ فاطمی است (نک: همو، ۱۳۲/۱)، که در ۳۶۲ق به قاهره وارد شده است (زامباور، ۱۴۴). بنابراین می‌توان پنداشت که شاعر، اندکی پس از این تاریخ به قاهره رفته و آنجا به‌دربار فاطمیان پیوسته است و پس از المعزّ دو خلیفهٔ بعد از او، العزیز (د ۳۸۶ ق) و الحاکم (د ۴۱۱ق) را مدح گفته، اما گویا ممدوح واقعی او، ابوجعفر یعقوب ابن کِلِّس (د ۳۸۰ق) بوده که دوبار وزارت العزیز را برعهده داشته است.

با اینهمه در میان مدایح او کمتر از این کسان نام برده شده است. برحسب گزارش ابن خلکان (همانجا) می‌دانیم که نخستین قصیدهٔ مذکور در *یتیمة الدهر* ثعالبی (۲۶۹/۱-۲۷۰) که معروف‌ترین شعر او نیز به شمار آمده، در مدح ابن کلس سروده شده است. در بائیه‌ای، نام تمیم (= المعزّ) آمده (همو، ۲۸۳/۱)، اما از رائیه‌ای (همو، ۲۸۴/۱) که گویند در مدح الحاکم است (فروخ، ۶۲۱/۲) بخش مدیحه حذف گردیده است. در دیگر قصاید او، نام یا کنیهٔ مختصر چندتن آمده که احتمالاً از اعیان و فرماندهان مصر بوده‌اند (ثعالبی، ۲۷۲/۱، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۳). جز این اطلاعی از احوال او نداریم، تنها شاید بتوان این نکته را نیز افزود که وی بنابر یکی از قصایدش (همو، ۲۹۳/۱-۲۹۴)، سفری به تنّیس (در مدیترانه) کرده و آنجا به یاد مصر (= قاهره) و خوشیهای آن شعر سروده است.

آنچه در شعر ابوالرقعمق به نحوی خاص نظرها را جلب می‌کند، آن است که وی در زمینهٔ معانی شعر، مکتبی برگزیده بود که تنها در سدهٔ ۴ق به اوج خود رسید و سپس به شدت فروکش کرد. این مکتب، همانا شیوهٔ هرزه‌درایی و بی‌شرمی تند و اغراق آمیز در کلام است که به «سُخْف» شهرت یافته است. سخف شعرای سدهٔ ۴ ق با آنچه از ابونواس و بشار و هم‌طرازان ایشان می‌شناسیم، چندان قابل مقایسه نیست. باده‌نوشی و مستی، زن بارگی و غلام‌بارگی، مجالس متعدد و وسیع فسق و فجور که یا زندگی روزمرهٔ این شاعران عجین شده، مایهٔ اصلی شعر سخف نیست و اتفاقاً دو شاعر سخیف سرای سدهٔ ۴ ق، ابن حجاج در شرق و ابوالرقعمق در غرب، هیچ کدام زندگی مادی خود را در این راه به تباهی نکشانده بودند. گویی آنچه در این مکتب مورد نظر است، آن غرایز و عادات طبیعی و دائمی انسانی است که معمولاً آنها را از همدیگر پنهان می‌دارند و از ذکر آنها احساس شرم می‌کنند.

ابن حجاج و ابوالرقعمق دریافته بودند که اگر این معانی را در قالب شعر بریزند، از آنجا که اینگونه گفتار چندان سابقه‌ای نداشته و به ابداع و نکته‌گویی و لطیفه‌پردازی شبیه است، ناچار مورد توجه امیران در محافل شعر و آواز قرار می‌گیرد و چون امیری از این گفتار اظهار شادی و رضایت کند و شاعر را صله‌ای بخشد، ناچار همگان، به تقلید از او به اشعار آن شاعر تمایل پیدا می‌کنند.

ما اگرچه، ابن حجاج را در کنار ابوالرقعمق نهاده‌ایم، اما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم این شاعر اندک مایهٔ شامی را با «پیامبر سخف» هم‌طراز بدانیم. شعر ابوالرقعمق گاه از آن صداقت و آزادگی و جهشهای طبیعی بی‌بهره است و پنداری خواسته است به تقلید از ابن‌حجاج که شعرش بی‌گمان در شام شهرتی فراوان داشته است، مکتبی خاص برای خود تدارک ببیند.

وی در درون قصاید، معمولاً سخیفه‌گویی را از مدح جدا نهاده است؛ بدین‌سان که قصیده را به جای نسیب گذشتگان، با مسخرگی آغاز می‌کند و گاه نیز بخش بزرگی از قصیده را به همین معنی اختصاص می‌دهد و آنگاه با الفاظ و معانی معروف مدح، به ستایش ممدوح می‌پردازد و گویی سخت می‌کوشد که این بخش از قصیده را از کلمات و مضامین ناشایست به دور نگه دارد (مثلاً نک: ثعالبی، ۲۷۰/۱، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۷۷).

اما او می‌داند که همین «سخف» و «حُمق» است که باعث اقبال مردمان و کسب شهرت و ثروت شده است و می‌پندارد که این شیوه حتی از دینداری و پاکدامنی نیز برتر است (همو، ۲۸۶/۱)، از این رو پیوسته به ستایش «سخف» می‌پردازد (مثلاً همو، ۲۸۷/۱، ۲۹۰، ۲۹۴) و به شیوهٔ ابونواس، گستاخانه تمایل خود را به این روش ابراز می‌دارد (همو، ۲۷۴/۱).

اینگونه معانی البته اوزانی سبک و کوتاه می‌طلبد و شاعر را گاه به‌استفاده از الفاظ عامیانه وا می‌دارد (مثلاً نک: همو، ۲۷۵/۱؛ کشخان، نیز ۲۸۴/۱: طباهجه)؛ یک مصراع از قصیده‌ای، بیشتر از تقلید صدای گنجشک (صی صی صی) ترکیب یافته است (همو، ۲۸۱/۱)؛ مصراع اول یک دو بیتی معروف، یک کلمهٔ بی‌معنی است که دوبار تکرار شده (صفدی، همانجا) و نیز قصیده‌ای را که در مدح الحاکم سروده (ثعالبی، ۲۸۳/۱-۲۸۴)، با مکاتبه میان «حصیر و سریر» آغاز کرده

است و پس از نکته‌پردازی و شوخی و دعوت به هرزگی، به آن کسی که «پیامبر در روز غدیر خم فضایلش را برشمرده» سوگندی می‌خورد که الحاکم را در جهان نظیری نیست. این بیت نشان می‌دهد که او یا شیعی مذهب بوده و یا برای خوش‌آمد خلیفهٔ فاطمی، چنین سروده است.

با اینهمه، شاعر گویی برای اظهار اطلاع از آثار گذشتگان، گاه از اطلال و دمن و ویرانهٔ منزلگه یار سخن گفته (مثلاً همو، ۲۸۵/۱) و یا از معاشیق معروف عرب چون لیلیٰ و سلمیٰ و سُعدیٰ و هند نام برده است (همو، ۲۸۰/۱)؛ اما پیوسته، گویی به‌تقلید از ابونواس، این معانی را به مسخرگی در آمیخته است. شاید زیباترین و طبیعی‌ترین شعر او، قطعه‌ای منفصل، در وزنی کوتاه (بحر هزج) و الفاظی روان و مأنوس است که بخش اعظم آن به شرح احوال خود او اختصاص یافته است. در این قطعه وی از تنگدستی خود و ستم روزگار می‌نالد و نمی‌داند چرا، با آنکه شعرش همه جا رواج یافته، باز در مصر مانده است، اما این شعر نیز به «سخف» و سپس به مدح می‌انجامد (همو، ۲۷۶/۱ـ۲۷۸).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ زامباور، ادوارد ریتر، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمدیوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ عباسی، عبدالرحیم بن احمد، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۷م؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب‌العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م.

آذرتاش آذرنوش

اَبو رَکْوه، ولیدبن هشام بن عبدالملک (مق ۲۷ جمادی الآخر ۳۹۷ ق / ۲۰ مارس ۱۰۰۷ م)، رهبر قیامی برضد الحاکم خلیفهٔ فاطمی مصر. او خود مدعی بود که از امیر زادگان اموی و از فرزندان عبدالرحمن الداخل ــ نخستین فرمانروای اموی اندلس ــ است (ابن خلدون، ۴ (۱) / ۱۲۰). برخی از مورخان نیز گویا این نسب را پذیرفته‌اند (ابن قلانسی، ۶۴؛ ابن اثیر، ۱۹۷/۹؛ ابن تغری بردی، ۱۷۹/۴، ۲۱۵).

اندکی پس از آغاز خلافت هشام المؤید، خلیفهٔ خردسال اموی در اندلس، المنصور محمد بن ابی عامر حاجب براو چیره شد و رشتهٔ کارها را دردست گرفت و به تعقیب امویان پرداخت. ابورکوه از جمله کسانی بودکه از اندلس به قیروان گریخت (ابن اثیر، ۱۹۷/۹ ـ ۱۹۸؛ ابن خلدون، همانجا) و چون به هنگام فرار تنها مشک آبی با خود داشت، یا همواره چون صوفیان مشک آبی برای وضو، با خود برمی‌داشت، ابورکوه لقب یافت (ابن قلانسی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۹۷/۹؛ مقری، ۶۵۸/۲). او نخست یک چند در قیروان به معلمی پرداخت، سپس در طلب حدیث به مصر که چندسالی بیشتر از استقرار فاطمیان در آنجا نمی‌گذشت، رفت. آنگاه مدتی را در مکه و یمن و شام گذراند و مردم را به اطاعت «قائم» بنی‌امیه فرا می‌خواند (ابن اثیر، ۱۹۸/۹؛ ابن خلدون، همانجا). چون به مصر بازگشت در بُرقه مقام گزید و به معلمی کودکان و امامت نماز بنی قره پرداخت (ابن خلدون، ۴ (۱) / ۱۲۱).

به روایت ابن کثیر (۳۳۷/۱۱) ابورکوه در آنجا زهد و پرهیزکاری نشان داد و چنین نمایاند که از غیب خبر می‌دهد و چون همه به سوی وی گرویدند، نسب خود را آشکار کرد و مردم را به اطاعت از خود خواند. به گفتهٔ مقری (۶۵۸/۲ ـ ۶۵۹) او مدعی شد که مسلمة بن عبدالملک پیشگو، به خلافت او بشارت داده و شعری از او نشان داد که در وصف ابورکوه سروده شده بود.

در آغاز بنی قره دعوت او را پذیرفتند و پس از آن، قبایل دیگر در اطراف برقه به او پیوستند (ابن اثیر، ابن خلدون، همانجاها؛ ابن عذاری، ۲۵۷/۱). الحاکم که به وسیلهٔ یکی از والیان خود از شورش ابورکوه آگاهی یافته بود، نخست بدان اهمیتی نداد. ابورکوه نیروی خویش را گرد آورد و برقه را تسخیر کرد و بر غنایم بسیاری دست یافت (ابن اثیر، ابن خلدون، همانجاها). الحاکم که خطر ابورکوه را دریافته بود، لشکری به فرماندهی اینال الطویل برای سرکوب شورش او فرستاد، اما اینال شکست خورد و کشته شد (ابن اثیر، ۱۹۹/۹؛ ابن خلدون، ۴ (۱) / ۱۲۱ ـ ۱۲۲). ابورکوه در برقه به نام خویش خطبه خواند و سکّه زد (ابن جوزی، ۲۳۳/۷؛ ابن کثیر، همانجا). وی که به قدرت خویش غره شده و کارش بالا گرفته بود، درصدد حمله به مصر برآمد. او حتی دسته‌های نظامی برای حمله به اطراف مصر می‌فرستاد و گفته‌اند که برخی از امرای مصر که از ستمکاری الحاکم به تنگ آمده بودند، ابورکوه را برای حمله به مصر تشویق کردند (همانجا). به روایت دیگر، الحاکم برخی از رجال خود را برانگیخت تا به ابورکوه نامه بنگارند و از او برای حمله به مصر دعوت کنند (ابن عذاری، ۲۵۸/۱). الحاکم که از اهمال خود در مورد ابورکوه سخت پشیمان بود، این بار لشکر مجهزی را با نیرویی که از شام خواسته بود، به فرماندهی فضل بن عبدالله، به مقابلهٔ ابورکوه فرستاد (ابن اثیر، ۲۰۰/۹؛ ابن تغری بردی، ۲۱۶/۴).

به گفتهٔ ابن کثیر (همانجا) فضل بن عبدالله در آغاز از سرداران ابورکوه بود که الحاکم با دادن مال او را به خود متمایل ساخت (قس: ابن خلدون، ۴ (۱) / ۱۲۱، که نام سردار الحاکم را فضل بن صالح نوشته است). به هر روی، وی نخست با برخی سران لشکر ابورکوه ارتباط برقرار کرد و یکی از آنان به نام ماضی بن مقرب را فریفت تا او را از اخبار ابورکوه آگاه سازد (ابن اثیر، همانجا؛ ابن خلدون، ۴ (۱) / ۱۲۲). در نخستین پیکار، فرمانده سپاه مصر که از کثرت سپاه ابورکوه بیمناک شده بود، به اردوگاه خود عقب نشست. در این زمان بنی قره با عربهای سپاه فضل تماس گرفتند و همداستان شدند که از سپاه فضل جدا شوند و به آنان بپیوندند، اما فضل توسط ماضی بن مقرب، از این توطئه آگاه شد و آن را بی‌اثر کرد. در این میان، ابورکوه سپاه دیگری را که الحاکم فرستاده بود، بی‌اطلاع فضل درهم شکست و خود به سبخه

رفت و در آنجا موضع گرفت. خبر این شکست مردم مصر را بیمناک کرد و قیمتها افزایش یافت (ابن اثیر، ۲۰۰/۹ ـ ۲۰۱؛ مقریزی، ۲۸۶/۲). فضل پس از اطلاع از واقعه، به تعقیب ابورکوه پرداخت و درجنگی که درگرفت، به ناگاه شکست در سپاه ابورکوه افتاد (ابن اثیر، ۲۰۱/۹ ـ ۲۰۲؛ ابن خلدون، همانجا). در این هنگام، بنی قره با نیرنگ ماضی بن مقرب از ابورکوه جدا شدند و او به قلعهٔ جبل در نوبه رفت و خود را فرستادهٔ الحاکم خواند، اما فضل فرستاده‌ای به سوی حاکم نوبه گسیل داشت و ابورکوه را طلب کرد و او نیز ابورکوه را تسلیم فضل کرد (ابن اثیر، ۲۰۲/۹؛ ابن خلدون، همانجا). فضل با ابورکوه به مهربانی بسیار رفتار کرد و او را با خود به قاهره برد. در آنجا به دستور الحاکم وی را در شهر گردانیدند و به قتلگاه بردند. به روایت ابن اثیر او پیش از رسیدن به آنجا درگذشت و سرش را جدا کردند و پیکرش را به دار کشیدند (۲۰۳/۹). برخی نیز به صراحت از قتل او یاد کرده‌اند (ابن تغری بردی، ۱۷۹/۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عذاری، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش لوی پروونسال و کولن، لیدن، ۱۹۴۸ م؛ ابن قلانسی، حمزة بن اسد، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش ف. آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق.

بخش تاریخ

اَبوریاشِ قِیْسی، احمد بن ابراهیم (د ۳۳۹ ق / ۹۵۰ م)، لغوی، شاعر و راوی. سیوطی نام وی را اشتباهاً ابراهیم بن احمد ضبط کرده است (۴۰۹/۱). ابوریاش در بادیهٔ یمامه متولد شد، آنگاه به‌بصره رفت و به‌تحصیل علم و ادب پرداخت (یاقوت، ۱۲۴/۲؛ قفطی، ۲۵/۱). به‌گفتهٔ تنوخی وی نخست، سپاهی بود، لیکن پس از چندی، سپاهیگری را کنار گذاشت و به‌کسب علم و سرودن شعر و روایت آن پرداخت (یاقوت، ۱۲۷/۲) و چنان شد که در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق در شمار ادیبان بصره درآمد. وسعت معلومات وی در اخبار و انساب و ایام عرب و نیز اشعار جاهلی مورد ستایش بسیار قرار گرفته‌است و فصاحت و توجه خاصش را به‌درستی‌جوانب‌نحوی‌سخن‌نیز ستوده‌اند (ثعالبی، ۳۲۴/۲؛ قفطی، ۱۱۸/۴).

ابوریاش مردی بدزی، ژنده‌پوش و لاابالی بود و پیوسته جامه‌ای چرکین و وصله‌دار بر تن می‌کرد (ثعالبی، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۵/۲). به‌نظر می‌رسد که کنیهٔ ابوریاش نیز از باب تضاد به‌او داده شده است، چه ریاش به‌معنای جامه‌ای فاخر یا شکل و هیأتی نیکو و آراسته است (نک: ابن منظور، ذیل ر ی ش).

رفتار ناشایست و صفات نکوهیدهٔ وی به‌ویژه در محافل بزرگان موجب شد که برخی از شاعران هم روزگارش از جمله ابن لنکک (ﻫ م) و ابوعثمان خالدی او را موضوع و مایهٔ اصلی هجویات خود قرار دهند. ثعالبی (۳۲۴/۲ ـ ۳۲۶) و یاقوت (۱۲۶/۲ ـ ۱۲۷) قطعات متعددی از هجویه‌های ابن لنکک را دربارهٔ او نقل کرده‌اند. با این حال به‌سبب دانش وی، بسیاری از دولتمردان آن روز از جمله ابومحمد مهلبی، وزیر معزالدوله و ابومحمد مافروخی، والی بصره و ابویوسف یزیدی، عزیزش می‌داشتند و پذیرای او در مجالس خود می‌شدند (تنوخی، ۱۵۸/۲؛ ثعالبی، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۵/۲ ـ ۱۲۶).

ابوریاش از حافظه‌ای قوی برخوردار بود و به‌قولی، ۵٬۰۰۰ ورق لغت و ۲۰٬۰۰۰ بیت شعر از حفظ داشت، لیکن چنانکه نقل کرده‌اند در ملاقاتها و مناظراتی که در بصره با ابومحمد مافروخی ــ عامل بصره ــ داشت، چه بسیار که مغلوب وی می‌شد و مافروخی در ذکر اشعار جاهلی بر او چیره می‌گشت (همو، ۱۲۳/۲ ـ ۱۲۴؛ صفدی، ۲۰۵/۶ ـ ۲۰۶). ابوریاش اگرچه در شعردانی با مافروخی و در هجویه‌سرایی با ابن لنکک توان مقابله نداشت، بی‌گمان در زمینهٔ لغت بر آنان غالب می‌آمد (نک: یاقوت، ۲۴۵/۸).

ثمرهٔ دوستی او با مافروخی آن بود که وی سرانجام، امر دریافت عوارض و مالیات کشتیها را در آبادان به‌عهدهٔ وی سپرد. این امر بار دیگر رقیب وی، ابن لنکک را بر آن داشت تا در هجائیه‌ای، زبان به‌بدگویی او بگشاید (همو، ۱۲۸/۲ ـ ۱۲۹؛ صفدی، ۲۰۷/۶؛ سیوطی، همانجا). وی نسبت به‌ابونواس و ابوتمام سخت کینه داشت و معتقد بود که آن دو شعر را به‌فساد کشیده‌اند (یاقوت، ۱۲۷/۲؛ قفطی، ۱۱۹/۴؛ صفدی، همانجا).

ابوریاش در بصره شاگردانی نیز داشته است. یکی از آنان تنوخی بود که از جوانی نزد او به‌کسب علم پرداخته (یاقوت، همانجا) و دیگری ابوعبدالله حسین بن علی نمری (بصری) که از دوستان وی بوده و از او روایت نیز کرده است (ثعالبی، ۳۳۱/۲؛ ابن انباری، ۲۲۴ ـ ۲۲۵). با اینهمه، در زمینهٔ شعر، اگر هجاهایی که ابن لنکک برای او سروده، نبود، شاید اصلاً نامی از وی باقی نمی‌ماند، زیرا بیشتر در شرح حال ابن لنکک است که ذکر او هم به‌میان می‌آید، یا در شرح حالی که یاقوت به‌او اختصاص داده، تنها یک تک بیتی در تغزل و یک ۴ بیتی در عِتابِ ابومحمد مهلبی وزیر معزالدوله از او نقل کرده است.

تنها کتابی که از او به‌چاپ رسیده، شرح *هاشمیات* کمیت است که نخستین بار به‌کوشش هورویتس همراه با ترجمهٔ اشعار به‌زبان آلمانی در لیدن (۱۹۰۴ م) منتشر شده است. بار دیگر نیز این کتاب به‌کوشش داوودسلام و نوری حمودی قیسی در بیروت (۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م) چاپ شده است. اثر دیگری که منسوب به‌اوست، *حماسهٔ ریاشیه* نام دارد که شرح نکته‌آمیزی بر *حماسهٔ ابوتمام* است و ابوالعلاء معری (ﻫ م) به‌درخواست شخصی که مصطنع الدوله خوانده می‌شده، بخشهایی از این کتاب را که ابوریاش بدان نپرداخته بود، شرح کرده و *الریاش المصطنعی* نامیده است (یاقوت، ۱۵۷/۳). بغدادی قطعات متعددی از این شرح را در *خزانة الادب* (۴۷۱/۱، ۶۱/۳ ـ ۶۲، جم) آورده است. همو رساله‌ای به‌او نسبت داده و داستان کشته شدن مالک ابن نویره، به‌دست خالد بن ولید را از آن نقل کرده است (۲۴/۲ ـ ۲۷).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به‌کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، قاهره، ۱۹۷۹ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به‌کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به‌کوشش علی محمد عبداللطیف، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ یاقوت، *ادبا*.

نوری سادات شاهنگیان

آبوریحانِ بیرونی، نک: بیرونی.

ابوزُبَیرِ مَکّی، محمد بن مسلم بن تَدْرُس، مولای حکیم بن حزام اسدی قرشی، از تابعین کثیر الحدیث. در تاریخ مرگ او اختلاف وجود دارد: چنانکه از عبارات بخاری (۱(۱)/۲۲۱ - ۲۲۲) مستفاد می‌شود، وی در ۱۲۶ ق/۷۴۴ م درگذشته است، ولی بیشتر او را درگذشتهٔ ۱۲۸ ق/۷۴۶ م می‌دانند (مثلاً ابن قیسرانی، ۴۴۹/۲؛ ابن اثیر، ۳۵۲/۵). ذهبی سن او را به هنگام وفات یک‌جا (*سیر*، ۳۸۶/۵) متجاوز از ۸۰ و در جای دیگر (*تاریخ*، ۱۵۴/۵) بالاتر از ۹۰ سال گفته است. از عالمانِ رجال ابن سعد، ابن مَدینی، ابن معین و نسائی او را توثیق کرده‌اند. به گفتهٔ ابن عدی او خود ثقه بود، ولی عده‌ای از ضعفا از او حدیث شنیدند، به همین علت برخی روایات منقول از او ضعیف شمرده می‌شود. ابوزرعه و ابوحاتم گفته‌اند که به حدیث او نمی‌توان استناد کرد (ابن سعد، ۴۸۱/۵؛ عجلی، ۴۱۳؛ ذهبی، *میزان*، ۳۷/۴ - ۳۸). از متقدمان نیز برخی چون ابن عیینه و شعبه او را ضعیف شمرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۴(۱)/۷۵)، درحالی که تابعی معاصرش، عطاءبن ابی رباح ضبط او را در حدیث ستوده است (ابن سعد، همانجا؛ ترمذی، ۷۵۶/۵). به هر روی شماری از احادیث او در *موطأ* مالک و صحاح سته نقل شده است (نک: مالک، ۳۶۹/۱، جم؛ مزی، ۱۹۲/۱۷). در منابع شیعه نیز طوسی در *تهذیب* (۲۲۵/۵) و *استبصار* (۲۷۴/۲) و دیگران احادیثی چند از طریق او روایت کرده‌اند. جابر بن عبدالله انصاری، ابن عباس، عبدالله بن عمر، عبدالله بن زبیر، عائشه و ابوالطفیل از صحابه و عکرمه مولای ابن عباس، طاووس، سعید بن جبیر و عبدالرحمن بن هرمز اعرج از جمله مشایخ او بوده‌اند. زهری، مالک ابن انس، اعمش، سفیان ثوری، سفیان بن عُیینه، ایوب سختیانی، جابر جُعفی، لیث بن سعد و ابن لهیعه نیز از او روایت کرده‌اند (برای تفصیل، نک: مزی، ۱۹۲/۱۷ - ۱۹۴).

نسخهٔ خطی مجموعه‌ای از روایات ابوزبیر با عنوان *احادیث ابی الزبیر عن غیر جابر* که گرد آورندهٔ آن ابوالشیخ اصفهانی (د ۳۶۹ ق) است، در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (*فهرس*، ۳۶۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی وابی بکر الاصبهانی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، استانبول، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، مکتبة القدسی؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵ ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ مزی، یوسف ابن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز.

عبدالامیر سلیم

آبوزُرْعه، عبدالرحمن‌بن عمروبن عبدالله‌بن صفوان‌بن عمرو نصری دمشقی (د ۲۸۱ ق / ۸۹۴م)، مورخ و محدث. او از خاندان بنی‌نصربن معاویه در شام برخاست (سمعانی، ۱۱۴/۱۳). از تاریخ تولد وی اطلاع دقیقی در دست نیست. بنابر اشارهٔ ذهبی (*سیر*، ۳۱۲/۱۳) و آنچه از کتاب *تاریخ* خود ابوزرعه بر می‌آید و نیز با توجه به سنوات درگذشت استادانش، وی قبل از ۲۰۰ ق زاده شده است (قوچانی، ۲۵/۱ - ۲۸). ابوزرعه از کودکی به همراه پدر در مجالس علما حضور می‌یافت. یکی از استادانش به نام ابومسهر از مجالست او با علما در این سن و سال، اظهار تعجب می‌کرد و استاد دیگرش احمدبن ابی‌الحواری او را «شیخ الشباب» لقب داده بود (ابن ابی‌حاتم، ۲(۲)/۲۶۷؛ ابن‌عساکر، ۶۵/۱۰؛ ذهبی، *تذکرة*، ۶۲۴/۲). پدرش او را برای تحصیل دانش به شهرهای مختلف شام اعزام می‌داشت و او با ولع عجیبی در جلسات درس و بحث شرکت می‌کرد، اما به سادگی تسلیم آراء استادان نمی‌شد، بلکه با آنان به مناقشه و مباحثه می‌پرداخت و تا قانع نمی‌شد و نتیجهٔ مطلوب را به دست نمی‌آورد، از مباحثه دست نمی‌کشید (قوچانی، ۲۹/۱ - ۳۲). استادان و مشایخ او را که اغلب از شام و حجاز و عراق بودند، حدود ۱۵۰ تن بر شمرده‌اند، از آن جمله‌اند: ابومسهر عبدالاعلی‌بن مسهر غسانی (د ۲۱۸ ق)، ابونعیم فضل‌بن دکین (د ۲۱۹ ق) و محمدبن مبارک صوری (د ۲۱۵ ق). وی به ویژه از احمدبن حنبل و یحیی‌بن معین دانش‌آموخت و حدیث شنید (ابن ابی‌یعلی، ۲۰۵/۱؛ ذهبی، *تذهیب*، ۴۲۳/۳؛ ابن‌حجر، ۲۳۶/۶). از جملهٔ شاگردان و پیروان او باید از ابوجعفر طحاوی که خود از اجلهٔ علما و مشاهیر فقهای حنفی بوده، ابن ابی‌داوود، ابوالمیمون‌بن راشد، و ابویوسف یعقوب‌بن سفیان بسوی که در کتاب *المعرفة والتاریخ* (نک: جم) در مواضع بسیاری از ابوزرعه نقل قول کرده است، یاد کرد (ذهبی، سیر، همانجا؛ ابن‌حجر، ۲۳۷/۶). ابوداوود سجستانی و ابن‌صاعد نیز در مواضع متعدد به او استناد کرده‌اند (صفدی، ۲۰۹/۱۸؛ نک: ابن‌حبان، جم). ابوزرعه به جمع‌آوری حدیث عنایت خاصی داشت (سمعانی، همانجا).

آثار: بیشتر علما و نویسندگان از کثرت تألیفات او یاد کرده‌اند، ولی معدودی از آنها بر جای مانده و بقیه تاکنون شناخته نشده است و

فقط نام و نشانی از آنها در آثار دیگران به چشم می‌خورد:

الف ـ چاپی: تنها اثری از ابوزرعه که به چاپ رسیده، کتاب *تاریخ* اوست که مشتمل بر حوادثی از تاریخ اسلام در سده‌های ۱ و ۲ ق است. وی در این کتاب از سیرهٔ پیامبر (ص) آغاز کرده و از تاریخ زندگی ابوبکر و عمر و عثمان و شرح وقایع زمان آنان به تفصیل سخن گفته، و از دورهٔ خلافت علی (ع)، تنها به شرح جنگهای جمل و صفّین بسنده کرده و آنگاه به ذکر نام خلفای بنی‌امیه با قید تاریخ خلافت هر یک و به اختصار به بعضی حوادث زمان آنان و نام خلفای بنی‌عباس تا زمان هارون‌الرشید پرداخته است (قوجانی، ۱۰۷/۱ ـ ۱۰۸).

خطیب بغدادی احادیثی از آن کتاب نقل کرده و استفاده از آن را برای طالبان تواریخ محدثان مفید دانسته است (۵۱/۳ ـ ۵۲؛ قوجانی، ۵۱/۱). نویسندگان و مورخان دیگر، چون ذهبی در کتاب *تاریخ الاسلام* (۱۲/۱ ـ ۱۴)، ابن‌ابار در *المعجم* (ص ۴۵)، ابن‌کثیر در *البدایة* (جم)، یاقوت در *معجم‌البلدان* (جم)، ابن‌رجب حنبلی، ردّانی و کتانی ضمن تصریح نام کتاب، مطالبی از آن نقل کرده‌اند. ابن‌عساکر نیز در کتاب خود به نام *تاریخ مدینة دمشق*، بی‌ذکر نام، از این اثر ابوزرعه اقتباس کرده است (قوجانی، ۵۲/۱ ـ ۵۳). *تاریخ ابی‌زرعة* در ۲ جلد به کوشش شکرالله‌بن نعمت‌الله قوجانی در ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م در دمشق به چاپ رسیده است. بخشی از آن که مربوط به قضات دمشق است، ذیل کتاب *قضاة دمشق* ابن‌طولون از روی نسخهٔ خطی فاتح به کوشش صلاح‌الدین منجد منتشر شده است (منجد، ۱۳).

ب ـ خطی: تنها اثر خطی که تاکنون از ابوزرعه به دست آمده، رسالهٔ مختصری در «اعلال» احادیث و سؤالاتی در آن باب است که از آن با نام *حدیث ابی‌زرعه* یاد شده و جزء دوم آن ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۷۵۲ در ظاهریهٔ دمشق موجود است (سواس، ۶۵ ـ ۶۸؛ نک‌: ظاهریه، ۱۶۲)، اما اشارهٔ سزگین (GAS, I/302)، به همین نسخه با نام «الاحادیث و الحکایات و العلل والسؤالات» درست نیست، زیرا در فهرست ظاهریه این رساله به صراحت به ضیاءالدین مقدسی منسوب شده است (سواس، ۶۷). همو به جزء اول این رساله جزو مجموعهٔ شمارهٔ ۲۱۶۹(۴) در ۱۳ برگ (از ۴۸ ـ ۶۰) در کتابخانهٔ فیض‌الله افندی استانبول اشاره کرده است (GAS، همانجا)، ولی منجد (همانجا) ذیل شمارهٔ مذکور در همانجا اسم کتاب را *فوائد ابی‌زرعة* ذکر کرده است. از مطالبی که ابن‌عساکر در *تاریخ مدینة دمشق* از این اثر نقل کرده، چنین معلوم می‌شود که این کتاب یا خود به طبقات تقسیم شده، یا بخشی از کتاب *الطبقات* ابوزرعه بوده است. در هر حال به طوری که از عنوان این نوشته مستفاد می‌شود، موضوع آن دربارهٔ مسائل گوناگون، از حدیث، رجال، حکایات، علل و مسائل فقهی است که بدون رعایت نظم و ترتیب معینی تألیف یافته است (قوجانی، ۶۲/۱ ـ ۶۳).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *الطبقات*. از مفهوم عنوان کتاب چنین بر می‌آید که مؤلف در این اثر خود طبقات راویان حدیث را ذکر کرده است. خولانی در کتاب خود از این اثر نام برده (ص ۴۵) و سخاوی معتقد است که این کتاب همان کتاب *تاریخ* اوست، ولی دلایلی در دست است که روشن می‌سازد که هر کدام کتاب جداگانه‌ای است، اما معلوم نیست *الطبقات* شامل طبقات همهٔ راویان است، یا اینکه مختص طبقات راویان شام است که مورد اقتباس ابن‌عساکر واقع شده است (قوجانی، ۵۴ ـ ۵۹)؛ ۲. *ذکر اهل الفتوی بدمشق* (GAL, S, I/209). صفدی در *الوافی بالوفیات* (۲۵۵/۲) از آن استفاده کرده است؛ ۳. *تسمیة شیوخ اهل دمشق*. این کتاب نیز مورد استفادهٔ ابن‌عساکر قرار گرفته بوده است؛ ۴. *الاخوة والاخوات*. ابن‌عساکر و ابن‌حجر در شرح حال عده‌ای از علما از این اثر استفاده و اقتباس کرده‌اند (قوجانی، ۶۵/۱ ـ ۶۷)؛ ۵. *سیرة الرسول و تاریخ الخلفاء الراشدین*، ظاهراً عنوان دیگری است برای کتاب *تاریخ* او. نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ فاتح استانبول به شمارهٔ ۴۲۱۰ که همان شمارهٔ کتاب *تاریخ* است، نگهداری می‌شود؛ ۶. *تاریخ دمشق*؛ ۷. *الفوائد والاحادیث والعلل والسؤالات*؛ ۸. *المسائل عن الامام احمد*؛ ۹. *کتاب التابعین من اهل الشام*؛ ۱۰. *من ولی السرایا من اهل الشام*؛ ۱۱. *تسمیة اهل فلسطین*؛ ۱۲. *تسمیة اهل حمص*؛ ۱۳. *تسمیة من نزل الشام من الانصار وقبائل الیمن من الصحابة*؛ ۱۴. *تسمیة نفر قدموا من الشام فی امارة عبدالملک*؛ ۱۵. *تسمیة نفر متقاربین فی‌السن، عمروا*؛ ۱۶. *تسمیة نفر ذوی اسنان وعلم*؛ ۱۷ *تسمیة نفر اهل زهد وفضل*؛ ۱۸. *تسمیة من قدم الشام للجهاد فقتل فمات*؛ ۱۹. *تسمیة اصحاب مکحول*؛ ۲۰. *تسمیة نفر یروون عن الزهری*؛ ۲۱. *تسمیة الاصاغر من اصحاب واثلةبن الاسقع*؛ ۲۲. *تسمیة اصحاب الاوزاعی*؛ ۲۳. *ذکر اصحاب الولیدبن مسلم ومحمدبن شعیب وغیرهم*؛ ۲۴. *من حدث بالشام من النساء* (همو، ۵۰/۱ ـ ۵۱، ۵۹ ـ ۶۰).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن ابی‌حاتم، محمدبن ادریس، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ ابن ابی‌یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌حبان، محمد، *کتاب المجروحین من المحدثین والضعفاء*، به‌کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تاریخ مدینة عمان*، دمشق، دارالبشیر؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ بسوی، یعقوب‌بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خولانی، عبدالجبار، *تاریخ داریّا*، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *تذهیب التهذیب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۳۹؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ سواس، یاسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ایمن فؤاد سید، قاهره، ۱۴۰۸ ق؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ قوجانی، شکرالله، مقدمه بر *تاریخ ابی‌زرعة الدمشقی*، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم‌المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
GAL, S; GAS.

ابوالحسن دیانت

آبوزُرْعهٔ رازی، عبیدالله بن عبدالکریم بن یزید بن فروخ (۲۰۰ ـ ۲۶۴ ق/۸۱۶ ـ ۸۷۸م)، از محدثان و رجال‌شناسان بزرگ اهل سنت. جدش فروخ مولای عیاش بن مطرّف قرشی بود (مزی، ۳۸/۱۲). در تاریخ ولادت او اقوال غیر مشهوری نیز وجود دارد، چنانکه به گفتهٔ حاکم نیشابوری وی در ۱۹۴ ق زاده شده است (ذهبی، سیر، ۷۸/۱۳؛ برای دیگر اقوال، نک: خطیب، *تاریخ*، ۳۲۸/۱۰؛ ابن عساکر، ۶۸۹/۱۰؛ ذهبی، *تذهیب*، ۵/۳).

ابوزرعه در موطن خود، ری، به تقریب از ۳۰ استاد بهره گرفت. از ۲۱۴ تا ۲۲۲ ق در ری ملازم درس ابراهیم بن موسی فراء بود. پس از آن به مکه رفت (ابن‌ابی‌حاتم، ۳۳۵). او علاوه بر حجاز و عراق به شام و مصر نیز سفر کرد و سپس به قزوین درآمد و از محمد بن سعید بن سابق و علی بن محمد طنافسی و سعید بن عمرو بردعی حدیث شنید. ابوزرعه خود گوید که منظور وی از رفتن به بیروت استفاده از عباس‌بن ولید بن مزید بود، چنانکه هدف وی از رفتن به عسقلان، استفاده از محمدبن ابی السری و به قزوین استفاده از محمدبن سعید ابن سابق بوده است (رافعی، ۲۸۴/۳).

ابوزرعه بار دیگر در ۲۲۷ ق از ری بیرون رفت و در ۲۳۲ ق بدانجا بازگشت. وی در این سفر پس از حج خانهٔ خدا به مصر رفت و ۱۵ ماه در آنجا ماند و به نوشتن احادیث شافعی پرداخت و از آن پس برای سماع حدیث به شام، حمص، بلاد جزیره، بغداد و بصره رفت. سومین مسافرت او به شام و مصر و عراق ۴/۵ سال به طول انجامید (ابن ابی حاتم، ۳۴۰)؛ آنگاه به ری بازگشت و مدت ۲۰ سال در آنجا اقامت گزید (ابن عساکر، ۶۹۸/۱۰).

برخی دیگر از مشایخ او اینانند: ابوبکر ابن ابی شیبه، ابوخیثمه، زهیربن حرب، خلف بن هشام بزّار، ابوعاصم ضحاک بن مخلد، ابن ذکوان مقری، ابونعیم فضل بن دکین، عیسی بن میناقالون، نصربن علی جهضمی و ابوالولید طیالسی (نک: مزی، ۳۸/۱۲ ـ ۳۹). وی همچنین در بغداد مدتها به مجالست و مذاکرهٔ حدیث با احمدبن حنبل گذراند (خطیب، *تاریخ*، ۳۲۶/۱۰؛ ابن ابی یعلی، ۱۹۹/۱).

گروه زیادی از محدثان، حتی بعضی از شیوخ و یا اقران وی از او استماع کرده‌اند، از جمله: مسلم، ترمذی، نسائی، ابن ماجه، طبری، ابویعلی موصلی، ابوبکر ابن ابی داوود، ابوحاتم رازی، ابن ابی حاتم رازی، ربیع بن سلیمان راوی، ابو عوانهٔ اسفراینی، ابوزرعهٔ دمشقی، ابراهیم حربی و بسیاری دیگر (نک: مزی ۳۹/۱۲ ـ ۴۰؛ طبری، ۴۷۶/۵).

ابو زرعه به رسم معمول اصحاب حدیث در آن روزگار از پیروان سلف و مخالف اهل رأی بود و آشکارا به مخالفت با مبتدعان برخاست و پیش از قیام به این کار اسحاق بن راهویه در نامه‌ای به او نوشته بود که از باطل نهراسد (ابن ابی حاتم، ۳۴۲). از دعای احمدبن‌حنبل برای پیروزی او بر مخالفان و همچنین از نامهٔ ابن رسته به وی نیز این استنباط تأیید می‌شود (همو، ۳۴۱).

ابن ابی حاتم رازی (ص ۳۲۸) او را از بزرگان علما و ناقدان حدیث دانسته و پدرش ابوحاتم وی را «امام» خوانده است (همو، ۳۳۴). ابن حبان او را یکی از پیشوایان روزگار در حدیث و عالمی پرهیزگار و با تقوی معرفی کرده است (*الثقات*، ۴۰۷/۸). به گفتهٔ ابوحاتم رازی پس از او کسی نتوانسته است در علم و فهم و صیانت و راستگویی جای وی را بگیرد (ابن عدی، ۱۴۱/۱؛ نیز نک: خطیب، *تاریخ*، ۳۲۶/۱۰، ۳۳۴؛ *شرف*، ۴۳؛ رافعی، همانجا). اگر چه رجال‌شناسی چون نسائی ثقه‌اش خوانده است (خطیب، *تاریخ*، ۳۳۴/۱۰)، ولی در حقیقت پایگاه او در حدیث چنان والاست که نیازی به توثیق ندارد. وی خود به عنوان یک رجال‌شناس مورد توجه بوده است: رجال‌نویسانی چون ابن ابی حاتم رازی (ص ۳۲۸ ـ ۳۳۹) و ابن عدی جرجانی (۱۴۱/۱ ـ ۱۴۲)، در سرآغاز کتابهای خود به هنگام معرفی مآخذ عمده در جرح و تعدیل رجال، از ابو زرعه نام برده، بابی را به معرفی جایگاه وی در این فن اختصاص داده‌اند. نظرات رجالی ابوزرعه را می‌توان در جای جای کتب مربوط به این فن بازیافت (مثلاً نک: ابن‌حبان، *المجروحین*، ۵۵/۱، ۱۹۱، جم). ذهبی در مقایسه بین نظرات رجالی ابوزرعه با بعضی دیگر از معاصرانش ابراز داشته که وی با خداترسی و آگاهی بسیار نظر می‌داده است (سیر، ۸۱/۱۳).

در مورد میزان آگاهی و حفظ او در حدیث همین اندازه کافی است که ابن ابی شیبه یادآور شده که کسی را حافظ‌تر از او ندیده است. اسحاق بن راهویه نیز مدعی شده که هر حدیثی که ابوزرعه آن را نداند، اصلی ندارد (نک: ابن عدی، ۱۴۱/۱).

گفته شده وی بخشی از احادیثی را که در ضبط داشته، در یک مسند گردآورده بوده که اکنون نشانی از آن در دست نیست (نک: کتانی، ۴۸). همچنین نجاشی (ص ۱۱) تألیفی دیگر با عنوان *ذکر من روی عن جعفر بن محمد (الصادق) علیه السلام من التابعین و من قاربهم* به وی نسبت داده و نکته‌ای را از آن نقل کرده است (در مورد چند تألیف دربارهٔ «دلائل النبوة» و «زهد» و «ضعفاء»، نک: سخاوی، ۱۶۶، ۱۲۸؛ GAS, I/145).

وی در «ماشهران» (ظاهراً یکی از نواحی ری) وفات یافت (خطیب، همان، ۳۳۵/۱۰) و سمعانی می‌نویسد که مقبرهٔ او را دیده است (ص ۳۶/۶).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ همو، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمدسعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذهیب التهذیب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس

روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ کتانی، محمدبن جعفر، *الرسالة المستطرفة*، بیروت، ۱۳۳۲ ق؛ مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۴۸؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نیز: GAS.

عبدالامیر سلیم

اَبوزَعْبَل، قصبه‌ای کهن از توابع قلیوبیّهٔ مصر که بنی صبره نیز نامیده می‌شده است. ابن مماتی (د ۶۰۶ ق/ ۱۲۰۹ م) در *قوانین الدواوین*، از آن به نام قُصَیر یاد می‌کند. این قصبه در اواخر دولت ممالیک به بوزعبل موسوم و معروف شد، چنانکه در کتاب وقف، منسوب به خیربیک چرکسی، والی عثمانی در مصر که در ۹۲۶ ق/ ۱۵۲۰ م نوشته شده، از آن به همین نام یاد شده است (رمزی، ۱(۲)/۳۱). ابوزعبل در فاصلهٔ ۲۲ کیلومتری شمال قاهره واقع شده است (خانجی، ۱۰۹/۱؛ امین، ۵۰/۳).

ابوزعبل در ۶ جمادی الاول ۱۲۰۷ ق/ ۲۰ دسامبر ۱۷۹۲ م به وسیلهٔ مرادبیک و سربازان مملوک مورد غارت و چپاول قرار گرفت و گروهی از اهالی آنجا، از پیر و جوان کشته شدند و عده‌ای از بزرگان نیز دستگیر و زندانی گردیدند (جبرتی، ۱۴۵/۲).

ناحیهٔ اطراف ابوزعبل در زمان اشغال ناپلئون، صحنهٔ فعالیت نظامی و نبرد بین نیروهای فرانسه و عثمانی بود (خانجی، همانجا). ابوزعبل در آن زمان دوبار مورد تاخت و تاز نیروهای فرانسوی قرار گرفت. ارتش ناپلئون در ۲۳ صفر ۱۲۱۳ ق/ ۷ اوت ۱۷۹۸ م مبلغی به عنوان هزینهٔ نگهداری و ادارهٔ نیروی نظامی خود از مردم ابوزعبل خواست. اهالی محل از پرداخت آن سر باز زدند. درنتیجه سپاهیان ناپلئون آنجا را غارت کرده، به آتش کشیدند. ۵ ماه بعد، در ۳۰ رجب ۱۲۱۳ ق/ ۸ ژانویهٔ ۱۷۹۹ م بار دیگر فرانسویان به این قصبه حمله کردند و تمام اموال، گله‌ها و حیوانات بارکش را به غنیمت بردند (جبرتی، ۲/ ۲۴۰).

ابوزعبل به سبب وجود تأسیسات علمی و پادگان نظامی در آن ناحیه شهرت و اهمیت پیدا کرده است. در ۱۲۴۱ ق/ ۱۸۲۵ م به دستور محمدعلی پاشا، خدیو مصر، در نزدیکی پادگان ابوزعبل مدرسهٔ ستاد تأسیس یافت که براساس نظام و مقررات مدارس نظامی مشابه در فرانسه پایه‌گذاری شده بود (زیدان، ۲۰/۴-۲۱). پزشکی که از فرانسه برای معالجه و مداوای نظامیان آمده بود، به دستور محمدعلی پاشا در ۱۸۲۶ م ابتدا به تأسیس یک بیمارستان بزرگ برای ارتش پرداخت و سپس یک مدرسهٔ پزشکی جنب بیمارستان تأسیس کرد (خانجی، همانجا؛ صابات، ۱۶۵؛ زیدان، ۲۹/۴) و مدیریت هر دو مؤسسه را خود برعهده گرفت. این مدرسه که از قدیم‌ترین مدارس عالی مصر به شمار می‌رفت، از اول شعبان ۱۲۴۲ ق/ ۲۸ فوریهٔ ۱۸۲۷ م کار خود را آغاز کرد (صابات، زیدان، همانجاها). اندک زمانی بعد، برای رفاه دانشجویان و تأمین نیازمندیهای آنان از حیث کتاب و منابع علمی، چاپخانه‌ای در کنار مدرسه تأسیس شد (رضوان، ۳۵۴) که اولین چاپخانهٔ رسمی، بعد از مطبعهٔ بولاق، در مصر بود (صابات، همانجا). در این چاپخانه کتابهای پزشکی مورد نیاز دانشجویان به وسیلهٔ گروه مترجمان از زبان فرانسه به عربی ترجمه و با کمک خطاطان برای چاپ سنگی آماده می‌شد (رضوان، ۳۵۴، ۳۵۷؛ صابات، ۱۶۶). در ۱۸۳۰ م مدرسهٔ داروسازی و در ۱۸۳۱ م دامپزشکی و در ۱۸۳۲ م مدرسهٔ مامایی به آن اضافه شد (EI^2). در ۱۸۳۷ م مدرسه و چاپخانه از ابوزعبل به قصر العینی منتقل شد و تا مدتی امور طبع کتابها به مطبعهٔ بولاق محول گشت (صابات، ۱۶۶ ـ ۱۶۷). بعدها زندان بزرگی در ابوزعبل ساخته شد که موجب شهرت آن گردید (EI^2).

مآخذ: امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ جبرتی، عبدالرحمن، *تاریخ عجائب الآثار فی التراجم والاخبار*، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ خانجی، محمد امین، *منجم العمران*، قاهره، ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م؛ رضوان، ابوالفتوح، *تاریخ مطبعة بولاق*، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی*، قاهره، ۱۹۵۴ ـ ۱۹۵۵ م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ صابات، خلیل، *تاریخ الطباعة فی الشرق العربی*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ نیز: EI^2.

ابوالحسن دیانت

اَبوزَکَریّا، نک: یحیی بن عدی.

اَبوزَکَریّا جَناوُنی، یحیی بن خیر بن توزین، فقیه اباضی جبل نَفوسه در سدهٔ ۶ ق/۱۲ م. وی اهل اجناوُن (در شرق نفوسه) بود و در خاندانی اهل دانش زاده شد. پدربزرگ وی ابوالخیر توزین جناونی خود از عالمان نامی بود که به هنگام ولادت توسط ابوالخیر توزین زواغی تبرک شد و به همین مناسبت نام او را بر یحیی نهادند (شماخی، ۲۸/۲). از آنجا که زواغی در عهد معز بن بادیس زیری (حک ۴۰۶ ـ ۴۵۳ ق)، امیر قیروان (ابن اثیر، ۱۵/۱۰) می‌زیسته (شماخی، ۲۶/۲)، می‌توان نتیجه گرفت که ابوزکریا از رجال سدهٔ ۶ ق بوده و این برداشت با طبقه‌ای که شماخی ابوزکریا را در آن آورده، سازگاری دارد. ابوزکریا برای تحصیل علم از اجناون به اِیناتَن رفت و در آنجا در مجلس درس ابوالربیع سلیمان بن ابی هارون ملوشائی حاضر شد و پس از دیرزمانی که از محضر او بهره گرفت، به وطن بازگشت (همو، ۱۷۹/۲، ۲۱۵). در بازگشت خود به اجناون، عالمی جامع الاطراف بود که مورد احترام مردم قرار گرفت و به افتا پرداخت. با اینکه وی در فنون گوناگون تبحر داشته، بیش از همه به عنوان فقیه مطرح بوده است. ابوزکریا در دیدگاههای فقهی خود به طور عمده تحت تأثیر استادش ابوالربیع بوده و تنها در برخی موارد نظر دیگران را بر او ترجیح می‌داده است (نک: همو، ۱۷۹/۲).

جمع کثیری از اباضیان نفوسه از ابوزکریا دانش آموختند که در آن میان ابوسلیمان داوود بن هارون و ابوالربیع سلیمان بن هارون را می‌شناسیم (همو، ۱۷۹/۲، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۱۵). ابوزکریا آن اندازه در فرهنگ اباضیان نفوسه تأثیر داشته که رجال معاصرش غالباً به عنوان طبقهٔ وی شناخته می‌شوند (نک: همو، ۱۸۰/۲ ـ ۱۸۲) و شماخی سلسلهٔ مشایخ خود را از طریق وی به «حَمَلَة العلم» نخستین می‌رساند

(۲۱۵/۲). به گزارش شماخی در سده‌های ۹ و ۱۰ ق اهل جبل نفوسه بر تألیفات او متکی بوده‌اند (۱۷۸/۲ ـ ۱۷۹).

آثـار: ۱. *الوضع*، که مهم‌ترین تألیف اوست و در ۷ بخش: توحید، طهارت، صلات، صیام، زکات، حج و ایمان تنظیم شده است. این کتاب با حواشی محمد ابوستّه در ۱۳۰۵ ق در قاهره به چاپ رسیده است. قطب محمد بن یوسف اختصاری از آن فراهم آورده و فوائدی را بدان افزوده است (نک: حارثی، ۲۸۰). این کتاب اخیراً توسط سعید بن خلف خروصی به نظم کشیده شده و با عنوان *قواعد الشرع* در مسقط (۱۴۰۳ ق) چاپ شده است (نک: خروصی، ۲، ۴۰۷؛ دربارهٔ میزان رواج *الوضع*، نک: شماخی، ۱۷۹/۲، ۱۹۱، ۱۹۹)؛ ۲. مجموعه‌ای مشتمل بر ۷ کتاب: صیام، نکاح و طلاق، وصایا، قضا، اجرتها، بیع سلف و رهن، که برّادی در سدهٔ ۸ ق، در فهرستی از کتب اباضیه آن را یاد کرده و بخش نکاح آن اساس کار عبدالعزیز ثمینی در تألیف مبحث نکـاح از کتاب *النیل* بوده که امروزه متن اساسی اباضیان الجزایر در فقه است. کتاب *الصیام* در ۱۳۱۰ ق در قاهره به چاپ سنگی رسیده و کتاب *النکاح* و *الطلاق* با حواشی محمد ابوسته در مصر (بدون تاریخ) چاپ شده است. شماخی که کتاب *النکاح* را در اختیار داشته آن را تألیفی مستقل شمرده است (نک: شماخی، ۱۷۹/۲؛ نیز: باسه، 98؛ GAL, S, I/692)؛ ۳. حاشیه‌ای بر *الترتیب لمسند الربیع بن حبیب*، که در زنگبار به چاپ رسیده است.

گفتنی است که ترجمه‌ای از «عقیدة التوحید» ابوزکریا به زبان ایتالیایی توسط روبیناچی[1] صورت گرفته است (نک: فان اس، 55).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ حارثی، سالم‌بن‌حمد، *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ خروصی، سعید بن خلف، *قواعد الشرع*، مسقط، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ شماخی، احمد بن سعید، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نیز:
Basset, R., "Les Sanctuaires du Djebel Nefousa", JA, 1899, S. 9, vol. XIV; GAL,S; Van Ess, J., "Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften", ZDMG, 1976, vol. CXXVI.

احمد پاکتچی

اَبوزَکَریّا وَرْجَلانی، یحیی بن ابی بکر، مورخ اباضی مذهب سدهٔ ۵ـ۶ ق/ ۱۱ـ۱۲م. وی در وارْجْلان یا وَرْجَلان (ورقلهٔ[2] امروزین واقع در صحرای الجزایر) زاده شد (یاقوت، ۹۲۰/۴؛ لویتسکی، «مورخان...[3]»، 93) و در همانجا نزد دایی خود ابوحمزه اسحاق بن ابراهیم حدیث آموخت که بعداً روایتهای بسیاری از او نقل کرد (همانجا).

ابوزکریا در ۴۶۰ ق زادگاه خود را ترک گفت و به طرابلس افریقیه رفت و در اوایل سال ۴۶۱ ق در تَمولَسْت (تمولسه) که از روستاهای آن ناحیه بود، اقامت گزید (همانجا). سفر ابوزکریا به این روستا بدان سبب بود که از شیخ ابوالربیع سلیمان بن یَخلَف مَزاتی، از بزرگ‌ترین علمای عصر خویش، کسب علم کند (همو، «چند متن گزیده...[4]»، 2، «مورخان ...»، همانجا). در ۴۷۱ ق، سال مرگ استادش ابوالربیع، در تین‌وال (از روستاهای اریغ، وادی ریغ امروزی) می‌زیست (ابوزکریا، ۳۷۴) و از علمایی چون شیخ ابومحمد ماکُسَن بن الخیر و شیخ مَزین (ابوعبدالله مزین بن عبدالله الوِسْیانی) کسب علم می‌کرد (همانجا؛ لویتسکی، همان، 94-93). در ۴۷۴ ق از برابر سپاه ابودُناس گریخت و به ورجلان رفت و در روستای تَماوَط اقامت گزید (همانجا).

از آنجا که ابوزکریّا، کتاب *السیرة* را اندکی پیش از ۵۰۴ ق تألیف کرده، مرگ او بایستی پس از این تاریخ روی داده باشد (همان، 95؛ همو، «عقیده‌ای...[5]»، 317). گفته‌اند که وی در ورجلان درگذشت و در همانجا یا احتمالاً در سِدْرَته دفن شد (همو، «مورخان...»، 94، «چند متن گزیده...»، 3).

ابوزکریا از شیوخ طبقهٔ دهم اباضیه است (درجینی، ۴۲۵/۲، ۴۴۸). وی با کتاب *السیرة* خود بر بسیاری از نویسندگان همکیش بعدی، اثر عمیق گذاشت. درجینی (۴۴۸/۲) و شماخی (۹۲/۲ـ۹۳)، هر یک در کتاب خویش به بیان احوال و ذکر مناقب او پرداخته‌اند و حتی برادرش شیخ زکریا را نیز از علما و فضلای زمان وی شمرده‌اند. شماخی از ابوالربیع سلیمان بن یخلف مزاتی و ابوزکریا در کنار هم و با لفظ شیخین یاد می‌کند، گویی که آن دو همپایهٔ یکدیگرند (۹۲/۲)، ولی مسلّم است که این ابوالربیع استاد او بوده است (دربارهٔ ابوالربیع و اهمیت او در تاریخ فرهنگی اباضیه، نک: لویتسکی، «مورخان...»، 72-75).

از همدرسان ابوزکریا می‌توان یحیی بن محمد نوهٔ شیخ معروف ابوعبدالله محمدبن بکر النُّفوسی را نام برد که با او در مجالس درس ابوالربیع سلیمان حاضر می‌شد و پس از مرگ استاد در ۴۷۱ ق همراه ابوزکریا فعالیتهای علمی استاد را، به ویژه در تاریخ و تصنیف زندگی‌نامه‌ها، ادامه دادند (همان، 123). از شاگردان او نیز می‌توان ابوالربیع عبدالسلام الوسیانی، ابونوح صالح بن ابراهیم بن یوسف الزمرینی وابوعمر عثمان بن خلیفة الصوفی را بر شمرد (همان، 64, 94).

بجز کتاب *السیرة*، ابوزکریا نامه‌ها و نظریاتی در اصول عقاید استدلالی نیز داشته که به جای نمانده است و ظاهراً وی می‌خواسته کتابی در فرق اباضی نیز تصنیف کند که اثری از آن موجود نیست (همان، 97).

کتاب السیرة واخبار الائمة که به تاریخ ابوزکریا نیز شهرت دارد، مهم‌ترین اثر او و ظاهراً کهن‌ترین سند شناخته شده دربارهٔ اباضیان مغرب است که به دست یک اباضی نوشته شده است (ایوب، ۱۵؛ لویتسکی، «چند متن گزیده...»، «عقیده‌ای ...»، همانجاها). مبنای تصنیف این کتاب روایات و اخبار شفاهی بوده است که از یاران و اشخاص مطلع یا از استادش ابوالربیع به او رسیده بوده (بسیاری از آنچه ابوزکریا در اثر خود آورده، منقول است از ابوالربیع، نک: کتاب

1. R. Rubinacci, *Annali*, Naples, 1964, PP.553–595.
2. Ouargla
3. "Les Historiens..."
4. "Quelques extraits..."
5. "Une Croyance..."

السیرة، جم) و احتمالاً سندی کتبی در اختیار نداشته است. این کتاب از منابع اصلی *طبقات المشایخ*، درجینی بوده است، چنانکه، بخش اول آن اقتباسی از بخش اول کتاب ابوزکریاست. *کتاب السیرة* منبع اصلی شمّاخی در بررسی تاریخ رستمیان نیز به شمار می‌آید (لویتسکی، «مورخان...»، 74, 96). این اثر در شرق (عالم اسلامی) نیز شناخته شده بود، تا جایی که مؤلف ناشناس *کشف الغمة* ــ که مبنای تاریخ ائمۀ عمان است ــ آنچه از اباضیۀ افریقا آورده، از آن نقل کرده است (باسه، 425-424).

کتاب السیرة مرکب از ۲ بخش است: بخش نخست اساساً در موضوعات تاریخی است، اما احوال بعضی مشایخ نیز در آن آمده، ولی در بخش دوم بیشتر به شرح حال عده‌ای از مشاهیر اباضیۀ مغرب پرداخته است (لویتسکی، همان، 95، «چند متن گزیده...»، همانجا). در واقع *کتاب السیرة* حاوی اطلاعات مهمی دربارۀ این امور است: نفوذ مذهب اباضی در مغرب و گسترش آن، تاریخ ائمۀ رستمی از آغاز تا اضمحلال آن سلسله، تاریخ اباضیان مغرب پس از سقوط دولت رستمیان، انشعاباتی که در درون اباضیه پیش آمد، شرح احوال بسیاری از شیوخ برجستۀ اباضی و اطلاعات مهمی دربارۀ آخرالزمان به عقیدۀ اباضیۀ مغرب که در پایان کتاب آمده است. به علاوه در این کتاب نکات بسیاری دربارۀ زندگی اجتماعی و آداب و رسوم بربرها نیز وجود دارد. ابوزکریا در بخش مربوط به جُغراف از کتاب خود (ص ۳۷۷ به بعد) روایاتی را دربارۀ اوضاع آخر الزمان و ارض جغراف (نک: هـ د، اباضیه) که واپسین منزلگاه مؤمنان به تصور اباضیان مغرب بوده، گردآوری کرده و در این مورد بیشتر از ابوالربیع سلیمان بن موسی بن زنفیل (سدۀ ۵ ق/ ۱۱م) اقوالی نقل کرده است (ص ۳۷۸-۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۴)، به علاوه بسیاری ازروایات مربوط به تاریخ کهن ورجلان در *کتاب السیرة* نیز از اوست.

به گفتۀ شاخت *کتاب السیرة* در حدود سال ۵۰۰ ق نوشته شده است (لویتسکی، همانجا)، اما بخش دوم آن می‌بایست پس از ۵۰۴ ق تدوین شده باشد (همو، «مورخان...»، 25)، یعنی به احتمال قوی شاگردان ابوزکریا بخش دوم کتاب را پس از مرگ استاد مدوّن کردند (همانجا). در حالی که از بخش نخست کتاب نسخ فراوانی در دست است، نسخ خطی موجود از بخش دوم *کتاب السیرة* بسیار کمیاب است. این کتاب به کوشش عبدالرحمن ایوب در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م در تونس به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابوزکریا، یحیی بن ابی‌بکر، *کتاب السیرة واخبار الائمة*، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ایوب، عبدالرحمن، مقدمه بر *کتاب السیرة* (نک: همه ابوزکریا)؛ درجینی، احمدبن سعید، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ شماخی، احمد بن سعید، *کتاب السیر*، عمان، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Basset, René, "Sanctuaires du Djebel Nefousa", JA, Paris, 1899, vol. XIII, no. 3; Lewicki, Tadeusz, "Les Historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites...", *Folia Orientalia*, Kraków, 1961, vol. III; id, "Une Croyance des Ibāḍites Nord-Africains sur la fin du Monde...", Vᵉ *Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants* (Actes), Bruxelles, 1970; id, "Quelques extraits inèdits relatifs aux voyages des commerçants...", *Folia orientalia*, Kraków, 1960, vol. II.

مسعود جلالی مقدم

اَبوزَکَریّا یَحْیایِ اَوَّل، نک: بنی حفص.

اَبوزَکَریّا یَزیدِبْنِ مُحَمَّدِبْنِ اِیاسِ اَزْدی، نک: ازدی.

اَبوالزِّناد، عبدالله بن ذکوان (د ۱۷ رمضان ۱۳۰ ق/ ۲۰ مۀ ۷۴۸ م)، از تابعین مدینه. کنیۀ وی در اصل ابوعبدالرحمن بوده است (ابن سعد، ۳۱۸). به گفتۀ خود ابوالزناد، اصل خاندان وی به قبیلۀ هَمْدان باز می‌گردد (ابن قتیبه، ۴۶۵) و از آنجا که با رمله همسر عثمان، نسبت ولاء داشت و نزد خاندان عثمان تولد و پرورش یافته بود، او را مولی آل عثمان نیز خوانده‌اند (ابن سعد، همانجا؛ بخاری، ۳ (۱) / ۸۳؛ ابوالفرج، ۸۳/۱۷). با توجه به اینکه واقدی درگذشت او را در ۶۶ سالگی یاد کرده (ابن سعد، ۳۱۹-۳۲۰؛ قس: ابن عساکر، ۱۸۲/۹: در ۶۴ سالگی)، می‌توان تولد او را در حدود ۶۵ ق/ ۶۸۵ م دانست (نیز نک: ذهبی، ۴۴۵/۵). ابوالزناد پیش از به خلافت رسیدن عمربن عبدالعزیز، مدتی کاتب یحیی بن حکم بن ابی العاص والی مدینه بود (جهشیاری، ۱۳). در ۹۹ ق از سوی عمربن عبدالعزیز به ولایت خراج کوفه گمارده شد (ابن سعد، ۳۱۸-۳۱۹) و این امر باعث گردید که مورد نکوهش مالک بن انس قرار گیرد (یحیی، ۷۲/۱، ۱۵۷). ابن سعد از تصدی خراج مدینه توسط ابوالزناد هم سخن گفته است (ص ۳۲۰). همچنین از گفتار ابن عساکر استنباط می‌شود که او دوبار به دعوت هشام بن عبدالملک و ولید بن یزید، به‌شام‌رفته‌است (۱۷۸/۹، ۱۸۳؛ نیز نک: ابوالفرج، ۱۰۶/۶). در میان مشایخ ابوالزناد گروهی از مشاهیر تابعین دیده می‌شوند که در آن میان به خصوص باید از فقهای سبعۀ مدینه: سعیدبن مسیب، عروة بن زید، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمن، خارجة بن زید، عبیدالله بن عبدالله بن عتبه وسلیمان بن یسار یاد کرد (ابن سعد، ۳۱۹؛ بسوی، ۳۵۲/۱، ۵۵۹). از دیگر مشایخ او می‌توان به عبدالرحمن بن هرمز اعرج ــ که از وی بسیار روایت کرده ــ ، عامر شعبی و ابان و عمرو پسران عثمان بن عفان اشاره کرد (مزی، ۸۲/۹).

همچنین گفته شده که ابوالزناد مدتی صحبت امام زین‌العابدین (ع) را درک کرده (نک: طوسی، ۹۶) و احادیث وی از آن امام در برخی از صحاح وارد شده است (نک: مزی، همانجا). در میان راویان و شاگردان وی نیز به جمعی از محدثان و فقیهان سرشناس برمی‌خوریم: مالک بن انس (نک: مالک، ۶۴۳/۲، جم)، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، سلیمان اعمش، صالح بن کیسان، عبدالله بن جعفر مدینی، لیث بن سعد، محمدبن اسحاق و موسی بن عقبه و نیز فرزندش عبدالرحمن ابن ابی الزناد (مزی، ۸۳/۹). از نظر رجالی گرچه برخی چون مالک و ربیعه او را مورد انتقاد قرار می‌دادند (نک: یحیی، ۷۲/۱؛ بسوی، ۶۴۹/۱)، اما رجال شناسانی چون ابن سعد، یحیی بن معین، احمدبن حنبل، ابوحاتم رازی و عجلی او را ثقه خوانده‌اند (نک: ابن سعد، ۳۲۰؛ یحیی،

۱۱۸/۱؛ ابن ابی حاتم، ۲ (۲) / ۴۹؛ عجلی، ۲۵۴؛ ابن حبان، ۶/۷؛ ابن عدی، ۱۴۵۰/۴؛ ابن شاهین، ۱۸۷) و اینکه روایات او در صحاح سته وارد شده، نشانه‌ای براعتبار او در حدیث به شمار می‌رود.

ابوالزناد در مدینه از منزلت والایی برخوردار بود و در حلقهٔ درس او در مسجد النبی (ص) دانش پژوهان زیادی گرد می‌آمدند تا در زمینه‌های مختلف به ویژه فقه و حدیث از او بهره گیرند (نک: ابن ابی حاتم، ۲ (۲) / ۵۰)، اما به دلایلی که به درستی روشن نیست، اینان به تدریج او را ترک کردند و به رقیبش ربیعه گرایش یافتند (نک: ابن عدی، همانجا؛ ابن عساکر، ۱۸۵/۹). ابوالزناد به عنوان یکی از فقهای سرشناس مدینه شناخته می‌شد (ابن حبان، ۷/۷) و در منابع به نظرات فقهی او توجه شده است (به عنوان مثال، نک: مروزی، ۲۶؛ ابن زنجویه، ۶۵۶/۲، ۱۰۴۷/۳). گفتنی است که ابوالزناد در ۱۰۶ ق، به دستور هشام بن عبدالملک در آستانهٔ سفرش به مدینه، کتابی در زمینهٔ سنن حج به رشتهٔ تحریر درآورده بود که اثری از آن دردست نیست (نک: طبری، ۳۵/۷-۳۶). ابوالزناد به روایت اخبار تاریخی نیز اهتمام داشته و این دسته روایات وی مورد استفادهٔ مورخانی چون واقدی در مغازی (۶۹/۱، جم) و بلاذری در *انساب الاشراف* (۲۰۳/۱، جم) قرار گرفته است.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن زنجویه، حمید، *الاموال*، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، القسم المتمم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن شاهین، عمربن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن عدی، عبدالله بن احمد، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *الوزراء والکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمدبن حسن، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ مروزی، محمدبن نصر، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ مزی، یوسف ابن‌عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ واقدی، محمد، *کتاب المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ یحیی بن معین، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م.

مهدی سلماسی

اَبوزیادِ کِلابی، یزیدبن عبدالله بن حُرّ (د ۲۰۱ ق/ ۸۱۶ م)، شاعر بدوی عرب. اطلاعات ما درخصوص وی منحصر به روایات معدودی است که البته تصویر روشن و دقیقی از او به دست نمی‌دهد. وی از اعراب بادیه‌نشینی بود که در زمان خلافت مهدی عباسی به بغداد سفر کرد. بیشتر منابع علت سفر او را رهایی از خشکسالی و قحطی دانسته‌اند که مردم دیار وی را تهدید می‌کرده است (ابن ندیم، ۵۰؛ خطیب، ۳۹۸/۱۴؛ قفطی، ۱۲۱/۴؛ ابن شاکر، ۱۹۰/۷).

ابوزیاد در بغداد به سرای عباس‌بن محمد که کنیه و شهرتش در منابع مذکور نیست، وارد شد و گویا در مدت اقامت در بغداد، روزانه گرده‌ای نان به عنوان جیره از وی دریافت می‌داشت، اما این مقرری نیز پس از چندی قطع شد. واکنش ابوزیاد در برابر این مهم در مضمون یک تک بیتی که از وی برجای مانده، مناعت طبع این مرد بدوی را جلوه‌گر می‌سازد (ابن ندیم، ابن شاکر، همانجاها). از آنجا که وی فصاحت اعراب بادیه را همچنان حفظ کرده بود، بسیاری از نحویان و دانشمندان علم لغت از او دانش آموختند (نک: خطیب، همانجا) و نیز شماری از نویسندگان، در باب لغت به قول او استناد کرده، او را حجت دانسته‌اند (نک: ابوحیان، ۳۳/۱ - ۳۴؛ بطلیوسی، ۱۲۲۲/۳؛ ابن منظور، ذیل حبب، حسب، حلب، عقب). از جمله شاگردان وی در زمینهٔ لغت می‌توان از ابوزکریا یحیی‌بن زیاد فرّاء (ابوطیب، ۸۶، ۸۷) و ابوعبید قاسم بن سلام (ابن انباری، ۹۴) نام برد.

از شعر او اندکی مانده، اما در همین مقدار، زبان بدویان به وضوح تمام پدیدار است و این اشعار در منابع پراکنده است (جاحظ، ۱۲۸/۶؛ زبیدی، ۶۰؛ ابوالفرج، ۲۷۵/۵ - ۲۷۶؛ بطلیوسی، همانجا) و گفته‌اند وی را ۳۰ ورق شعر بوده است (*لغت‌نامهٔ دهخدا*).

ابوزیاد کتابهای ارزشمندی نیز نوشته بوده که دانشمندان آنها را مورد استفاده قرار می‌داده، یا بنا به قول قفطی (همانجا) مضامین آنها را سرقت می‌کرده‌اند. آثار او که هیچ یک برجای نمانده، بدین قرار است: *کتاب الابل*، *کتاب خلق الانسان*، *کتاب الفرق* و *کتاب النوادر* که مشهورترین اثر اوست و قفطی آن را در ۱۳ مجلد دیده بوده است (ابن ندیم، قفطی، همانجاها).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۹؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، دارالکتب، قاهره؛ بطلیوسی، «شرح»، ضمن *شروح سقط الزند*، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۶ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*.

نوری سادات شاهنگیان

اَبوزَیّان (اول، دوم، سوم)، نک: بنی عبدالواد.

اَبوزَیّانْ مُحَمَّد (نام پنج تن از سلاطین مرینی)، نک: بنی مرین.

اَبوزِیدآباد، دهی از بخش مرکزی شهرستان کاشان، در ۳۳ کیلومتری جنوب خاوری آن شهر، با ۳۳° و ۵۴′ عرض شمالی و ۵۱° و ۴۵′ طول شرقی و ۹۴۱ متر ارتفاع از سطح دریا (بهفروز، ۳، ۱۶).

ابوزید آباد را که نورآباد نیز نامیده شده است (نائینی، ۸۳)، به اختصار بُوزآباد می‌نامند، ولی در اصطلاح محلی بیشتر به بیزوه[1] معروف است (*ایرانیکا*).

ابوزید آباد مرکز منظومه‌ای است مرکب از ۱۱ روستای مسکونی به نامهای ابوزیدآباد، حسین‌آباد، شهریاری، فخره، قاسم‌آباد، کاغذی، محمدآباد، امین آباد، یَزدَلان، ریجَن و علی‌آباد و نیز دو روستای متروک یعنی گز و محمدآباد بالا (رشیدیان، ۳).

منطقهٔ ابوزیدآباد بخشی از اراضی بیابانی و کم عارضه و ماسه‌ای شهرستان کاشان است و ناهمواری عمدهٔ آن تپه‌های ماسه‌ای است که بیشتر در خاور ابوزید آباد دیده می‌شود (سایکس، ۱۸۸). ابوزید که ناحیه‌ای کویری، شوره‌زار، باتلاقی و ریگستانی توصیف شده، در گذشته منتهی‌الیه و سرحد شرقی منطقهٔ کاشان و جزء نواحی گرمسیری و قشلاقی آن شهرستان و در واقع آخرین آبادی معتبر در حاشیهٔ کویر بوده است (ضرابی، ۱۳۰؛ اصفهانی، ۳۲۱). ابوزید آباد دارای اقلیمی بیابانی با تابستانهای بسیار گرم و خشک و زمستانهای معتدل است. متوسط دمای سالانهٔ آن حدود °۲۰ سانتی‌گراد است ولی در تابستان گاه دمای هوا از °۴۰ سانتی‌گراد فراتر می‌رود. اختلاف متوسط دمای آن در زمستان و تابستان قابل توجه و تا °۲۸ سانتی‌گراد است. میزان باران سالانهٔ آن بین ۱۰ تا ۱۴ سانتی‌متر است که تماماً در نیمهٔ سرد سال می‌بارد (۷۰٪ در سه ماه زمستان). هوای آن در تابستان کاملاً خشک است (بهفروز، ۴ ـ ۵). در نیمهٔ سرد سال غالب بادهای آن شمالی و شمال غربی است و اغلب خنک و باران زاست، در حالی که بادهای تابستانی که بیشتر از مشرق و جنوب و جنوب شرقی می‌وزد، گرم و سوزان و همراه با ماسه و گرد و خاک فراوان است. این بادها در معیشت کشاورزی‌ابوزیدآباد آثار منفی و خسارت باری به‌جا می‌گذارد (همو، ۵۶ ـ ۵۷).

در متون جغرافیایی کهن، از ابوزید آباد یاد نشده است، ولی اهالی محل بنیاد آن را به ۹۰۰ سال قبل نسبت می‌دهند. وجود قلعه‌ها مؤید قدمت این روستاست. ساکنان این روستا شیعهٔ دوازده امامیند، ولی در گذشته زردشتیان هم در آنجا سکنیٰ داشته‌اند (همو، ۶ ـ ۷). اعتقادات مذهبی در میان مردم روستا نیرومند است (کرمی، ۵).

جمعیت ابوزید آباد در ۱۲۹۶ ق، ۸۰۶ تن مرکب از ۲۲۵ مرد، ۲۴۸ زن و۳۳۳ کودک بوده‌است (مدرسی، ۲۹۹). در ۱۳۱۰ ش، جمعیت آن ۲٬۰۰۰ تن اعلام شده (کیهان، ۱۶۱/۱)، ولی در اولین سرشماری رسمی سال ۱۳۳۵ ش، ۱٬۵۴۳ تن در آن ساکن بوده‌اند. این جمعیت ظرف ۲۰ سال در حدود سه برابر افزایش یافته و در ۱۳۵۵ ش به ۴٬۵۵۰ تن در ۶۵۰ خانوار رسیده است (بهفروز، ۱۰). مردم ابوزیدآباد در پناه محیط نامساعد و بیابانی خود قرنها به انزوا زیسته و با اقوام مهاجم ترک و تازی کمتر اختلاط داشته‌اند. نتیجهٔ این انزوا، باقی ماندن گویش فارسی قدیم آنهاست که به رایجی یا راجی و راژی معروف شده و خود اهالی آن را بوزدآبادی یا بیزوویه می‌نامند (همو، ۶؛ لوکوک، 15).

ابوزیدآباد نمونهٔ کاملی از یک آبادی بیابانی است که سیمای ظاهریِ آن در طول قرنها تحت تأثیر مقتضیات خاص محیط جغرافیایی آن تحول پیدا کرده و امروزه هم تا حدی دست نخورده مانده است. واحدهای مسکونی آن از محوطه‌هایی تشکیل شده که گرداگرد آن را اتاقهایی برای مقاصد مختلف اشغال کرده است. دیوارهای خشت و گلی و ضخیم و پشت بامهای گنبدی از خصوصیات خانه‌های ابوزید آباد است. از دیگر مشخصات واحدهای مسکونی آن وجود هشتی و دالان و بادگیر در خانه‌هاست. در ۱۳۵۶ ش، ۹۰٪ خانه‌ها دارای گنبد، ۸۰٪ دارای ایوان، ۷۳٪ دارای هشتی و ایوان و ۴۷٪ دارای بادگیر بوده‌اند (بهفروز، ۶۴ ـ ۶۸). از ویژگیهای مساکن بیابانی ایران زیرزمین است که در ابوزید آباد به علت سست بودن خاک و بالا بودن سفرهٔ آب زیرزمینی چندان رواج پیدا نکرده و در سال مذکور تنها ۲۷٪ خانه‌ها دارای زیرزمین بوده‌اند (همو، ۷۰). در ۱۳۵۶ ش، ۷۵٪ واحدهای مسکونی دارای آغل بوده‌اند که خود از اهمیت دامداری در آنجا حکایت می‌کند. در بیشتر خانه‌های ابوزید آباد چاههایی کم عمق برای تهیهٔ آب آشامیدنی و رفع نیازهای خانگی حفر می‌کنند. در همان سال ۵۳٪ از منازل دارای چاههایی به عمق ۸ تا ۱۲ متر بوده‌اند (همو، ۲۴، ۲۷، ۵۴، ۵۵، ۷۸). در ابوزیدآباد چند آب انبار عمومی نیز وجود دارد. قلعهٔ بزرگ ابوزیدآباد به وسعت ۵٬۰۰۰ م۲ در زمان حکومت نایب حسین کاشی در ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹م ساخته شده و به نام پسر او به قلعهٔ سردار معروف شده است. در آن زمان هر خانوادهٔ ابوزید آبادی در قلعه، محلی مخصوص به‌خود داشته که در مواقع لازم از آن استفاده می‌کرده است، ولی امروزه از این قلعه به عنوان انبار علوفه و کاه استفاده می‌شود. قلعه‌ها هستهٔ مرکزی آبادی ابوزید آباد را به وجود آورده و تمام خانه‌ها و مساکن دورادور قلعه‌ها ساخته شده‌اند (همو، ۱۳).

ابوزیدآباد دارای سه میدان است به نام میدان قندی، میدان اللهیار و میدان جلوخان. این آبادی هفت مسجد دارد. مهم‌ترین آنها مسجد جمعه است که بیش از ۲۰۰ سال پیش بنا شده است. سایر مساجد عبارتند از سحرگاه، رئیس، عبدالرحمن، صاحب الزمان، درب زیارت و محله. ابوزید آباد دارای یک زیارتگاه است که ظاهراً مرقد عبدالله ابن‌علی بن ابراهیم بن عبدالله بن امیرالمؤمنین علی (ع) است که گنبد بقعهٔ آن در ۱۲۶۳ ق / ۱۸۴۷م به وسیلهٔ حاجی حسین نام ابوزید آبادی از کاشی پوشیده شده است (نائینی، ۸۳، ۸۴). در ۱۳۵۶ ش آبادی ابوزید آباد دارای ۶۳۰ واحد مسکونی با وسعت کلی برابر با ۱۸۰ هکتار بوده است (بهفروز، ۱۹). اهالی ابوزید آباد که در گذشته با زراعت و هیزم‌کشی زندگی را می‌گذراندند (*فرهنگ جغرافیایی*، ۳/۳)، امروزه مانند ساکنان سایر دهات این منظومه از راه زراعت،

---

1. Bizeva

باغداری، دامداری و قالی بافی امرار معاش می‌کنند.

زراعت در ابوزیدآباد به صورت سنتی انجام می‌گیرد. کمی منابع آب و شور بودن خاک مانع از تحول بزرگی در امر زراعت است. ابوزید آباد علاوه برزمینهایی که به وسیلهٔ قنات اصلی روستا آبیاری می‌شود،دارای چهار مزرعه است: مزرعهٔ زهرائیه در گوشهٔ شرقی روستا؛ مزرعهٔ همت‌آباد درمغرب؛ مزرعهٔ سرافرازی در جنوب؛ مزرعهٔ حاجی‌آباد در جنوب غربی (کرمی، ۱۱۲).

منبع آبیاری ابوزید آباد یک رشته قنات است که ۹ کمـ طول و ۲۲۵ حلقه چاه دارد. این قنات در سال به طور متوسط درحدود نیم میلیون مـ۳ آبدهی دارد (مهدوی،۱۷)، ولی با وجود لای‌روبیهای سالانه میزان آبدهی آن همواره کاهش یافته است. در مزرعه‌های وابسته، در سالهای اخیر چاههای عمیق و نیمه عمیق چندی حفر کرده‌اند (*فرهنگ اقتصادی*، ۲۲۳ مکرر) که بعضی بدون مطالعهٔ کافی با هزینه‌های هنگفت حفر شده و چنانکه باید بازده اقتصادی ندارد (مهدوی، ۵۹). علاوه بر اینها در مزرعهٔ سرافرازی یک رشته قنات وجود دارد که در سالهای اخیر به علت کاهش آب و پایین افتادن سطح آن در مظهر قنات با تلمبه از آن استفاده می‌شود. در ابوزید آباد روی هم رفته در سال درحدود ۳ میلیون مـ ۳ آب از طریق چاهها و قناتها و غیره به دست می‌آید (همو، ۴۰). اراضی قناتی روستا که در گذشته تیول محمد تقی میرزا بوده (ضرابی، ۱۳۶) به ۱٬۴۶۵ سهم تقسیم شده است. کوچک‌ترین واحد در نسق آبیاری ابوزید آباد مَسْرجه است که برابر با حدود ۱۰ دقیقه جریان آب قنات است و بزرگ‌ترین آن طاق است که معادل ۷۵ مسرجه یا حدود ۱۲ ساعت جریان آب قنات است. گردش آب براساس قرعه‌کشی معروف به سیاه پِشک است که در گذشته نظارت آن برعهدهٔ میرآب بود و امروزه زیرنظر رئیس انجمن ده اداره می‌شود (مهدوی، ۵۰ ـ ۵۳).

در سالهای دههٔ پنجاه تلاشهای مؤثری در زمینهٔ تثبیت شنهای روان در اطراف روستا به عمل آمده و مقادیری جنگل مصنوعی ایجاد گردیده که مقداری از زمینهای زراعتی را ازمیان برده و درنتیجه آب چاهها به علت کمبود زمین بلااستفاده مانده است (همو، ۵۸ ـ ۵۹).

ابوزید آباد و مزارع وابسته بدان جمعاً ۲۵۹ هکتار زمین قابل بهره برداری دارد که تماماً زیر کشت می‌رود (کرمی، ۱۱۳). محصولات عمدهٔ زراعی آن در سال ۱۳۵۶ ش، براساس سطح کشت عبارت بوده‌اند از گندم، جو، پیاز، پنبه، چغندر، تنباکو، یونجه و ذرت که تمام در معرض آفات حیوانی مخصوصاً موش و خرگوش قرار داشته‌اند (همو، ۱۲۶ ـ ۱۲۷). کشاورزی مکانیزه به تدریج در ابوزیدآباد متداول می‌شود و در ۱۳۶۰ ش جمعاً ۷ تراکتور در آنجا به کار مشغول بوده است (*فرهنگ اقتصادی*، ۲۲۳). ابوزید آباد از مراکز معتبر دامداری منطقه است که با وجود تقلیل تدریجی تعداد دام،باز هم از اهمیتی ویژه برخوردار است. در ۱۳۶۰ ش بنابر آمارگیری جهاد سازندگی، در این روستا ۹٬۰۰۰ بز و بزغاله و ۵٬۰۰۰ گوسفند و بره و ۳۰۰ گاو و گوساله وجود داشته است (*همان*، ۲۲۳ مکرر).

محصولات عمدهٔ دامی در ابوزیدآباد شامل شیر، ماست، کره، پنیر، روغن، کشک، قره‌قروت، نیز پشم و کرک قابل توجه است‌که پس از رفع نیازهای محلی مبالغی درآمد برای دامداران فراهم می‌کند.

باغداری در ابوزیدآباد در دهه‌های اخیر گسترش یافته است، تا آنجا که با وجود ۸/۳۸٪ کاهش در سطح زیر کشت بین سالهای ۱۳۴۸ ـ ۱۳۵۴ ش سطح تاکستانها تا بیش از ۳۵/۵٪ افزایش یافته است. در ۱۳۵۴ ش در ابوزید آباد جمعاً ۱۳/۱۵ هکتار باغ با درختهای انار، سیب، آلوچه، انجیر و مخصوصاً انگور وجود داشته است. در همان سال درآمد خالص اهالی از محل فروش انواع محصول باغی بالغ بر ۱۱٬۴۸۷٬۲۳۷ ریال بوده است (کرمی، ۱۱۳، ۱۳۰ ـ ۱۳۳).

قالی بافی سنتی در ابوزید آباد سابقهٔ نسبتاً طولانی دارد و کمتر خانه‌ای می‌توان در آنجا یافت که در آن محلی به قالی‌بافی تخصیص نیافته باشد. در ۱۳۵۵ ش در این روستا ۷۲۴ دار قالی وجود داشته است که ۹۱۶ نفر از ساکنان در آنها به کار مشغول بوده‌اند (رشیدیان، ۷). در ابوزید آباد بیشتر قالیچه و پشتی بافته می‌شود و مواد اولیه و طرحهای آن از کاشان فراهم می‌گردد (همو، ۱۳). این روستا، به علت درآمد نسبتاً زیادی که از طریق باغداری و قالی بافی عاید ساکنان آن می‌شود، از روستاهایی است که به سرعت رو به توسعه می‌رود. در ۱۳۶۰ ش دارای ۴ دبستان و یک مدرسهٔ راهنمایی و یک دبیرستان بوده است. علاوه بر این دفتر پست، آب، برق، مرکز توزیع نفت، درمانگاه و شرکت تعاونی روستایی داشته است (*فرهنگ اجتماعی*، ۲۲۳). در نیمهٔ دوم سال ۱۳۵۴ ش مرکز تحقیقات مناطق کویری و بیابانی ایران وابسته به دانشگاه تهران اولین ایستگاه پژوهشی صحرایی خود را در کاشان افتتاح کرده و از آن پس ۸ گروه تحقیقاتی به مطالعه در امور مختلف جغرافیایی و اجتماعیْ منظومهٔ ابوزید آباد پرداختند و گزارشهای پرارزشی فراهم ساختند.

مآخذ: اصفهانی، محمد مهدی بن محمدرضا، *نصف جهان فی تعریف اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ بهفروز، فاطمه، «پژوهشی در مساکن روستایی منطقهٔ بیابانی شرق کاشان»، *بیابان*، تهران، ۱۳۵۶ ش، شم ۲؛ رشیدیان، خلیل، «پژوهشی دربارهٔ قالی‌بافی و مسائل آن در روستاهای منطقهٔ بیابانی شرق کاشان»، *بیابان*، تهران، ۱۳۵۷ ش، شم ۸؛ سایکس، پرسی، *سفرنامه* (ده هزار میل در ایران)، ترجمهٔ حسین سعادت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ضرابی، عبدالرحیم (سهیل کاشانی)، *تاریخ کاشان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، استان اصفهان (۱)، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان اصفهان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ کرمی خواجه، ذبیح‌الله و پرویز کردوانی، «بررسی مسائل اقتصاد روستایی منطقهٔ بیابانی شرق کاشان»، *بیابان*، تهران، ۱۳۵۶ ش، شم ۷؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ ش؛ مدرسی طباطبائی، حسین، *قم‌نامه*، قم، ۱۳۶۴ ش؛ مهدوی، مسعود، «پژوهشی دربارهٔ آب و آبیاری در روستاهای منطقهٔ بیابانی شرق کاشان»، *بیابان*، تهران، ۱۳۵۶ ش، شم ۵؛ نائینی، میرزا علی خان، *سفرنامهٔ صفاء السلطنهٔ نائینی*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نراقی، حسن، *تاریخ اجتماعی کاشان*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نیز:
Iranica; Lecoq, Pierre, "Le dialecte d'Abu Zeyd Ābād", *Acta Iranica*, Leiden, 1975, vol. V.

محمد حسن گنجی

اَبوزِیْدآبادی، نک‌: کاشان، لهجه‌های کاشان.

اَبوزِیْدِ اَنْصاری، سعیدبن اوس بن ثابت خزرجی انصاری (۱۲۱ ـ ۲۱۵ق/۷۳۹ ـ ۸۳۰م)، لغوی، راوی و نحوی. جدّ او ثابت بن بشیر از قبیلهٔ خزرج و از انصار پیامبر (ص) بود و نسبت انصاری و خزرجی وی از همین جاست. ثابت در جنگ اُحُد و جنگهای پس از آن شرکت داشت و در شمار ۶ تنی بود که در حیات پیامبر (ص) *قرآن* را جمع‌آوری کردند (ابن سعد، ۲۷/۷).

ابوزید علم قرائت را از ابو عمرو بن علاء، راوی بزرگ بصره و صاحب یکی از ۷ قرائت مشهور آموخت و بیشتر دست مایهٔ علمی خود را در علم لغت نیز از وی فرا گرفت (ازهری، ۱۲/۱؛ ابو طیب، ۳۹ ـ ۴۰؛ یمانی، ۱۲۸). ابو زید اگرچه وابسته به مکتب بصره بود، اما شوق دانش اندوزی او را بر آن داشت تا به دور از هرگونه تعصبی در مجالس درس کوفیان نیز به کسب علم بپردازد. وی دیوانهای شعر عرب را از مفضّل ضبّی و دیگر کوفیان فراگرفت (ازهری، همانجا؛ خوارزمی، ۲(۴)/۱۵۵۰) و این امر مایهٔ شگفتی منابع کهن شده است، زیرا تا آن زمان سابقه نداشت که کسی از مکتب بصره برای کسب علم نزد کوفیان رود (سیرافی، ۵۶ ـ ۵۷؛ ابن انباری، ۸۶؛ ابن ندیم، ۶۰).

ابوزید نحو را نزد یونس و کیسان نحوی فرا گرفت و از خلف احمر، عمروبن عبید، ابن عون، سعید بن ابی عروبة، ابن جریج، محمدبن‌عمرو بن علقمه، اسرائیل بن یونس و اسودبن شیبان روایت کرد (مبرد، ۴۵۳/۱ ـ ۴۵۴؛ ابن ابی حاتم، ۲(۱)/۵؛ مزی، ۳۳۰/۱۰؛ ابن فضل الله، ۹/۷؛ یغموری، ۱۷۹). اصمعی، خلف احمر، راویهٔ معروف را شاگرد وی دانسته است (نک‌: سیرافی، ۵۳). ابوزید برای جمع آوری اشعار، اخبار و نوادر عرب، مدّت درازی را بین بدویان گذراند و بیشتر از همگنانش از آنان بهره جست (ابوطیب، ۴۱). مدتی را نیز در بین قبایل عقیل و قشیر که در آن زمان در بصره متوطن شده بودند، به سر برد و از آنان دانش بسیار آموخت (زبیدی، ۱۸۲).

وی پس از آنکه ذخایر عظیمی از روایات را در علوم مختلف همچون لغت، نحو، اخبار، اشعار و احادیث گردآورد، در بصره مجالسی تشکیل داد که مورد اقبال دانش پژوهان و بزرگان علم و ادب آن روز قرار گرفت (سیرافی، همانجا؛ ابن انباری، ۸۹). شرکت برجسته‌ترین دانشمندان آن روز از جمله سیبویه، اصمعی، جاحظ، ابو نواس، ابن اعرابی، ابوحاتم سجستانی و ابوعبید قاسم‌بن سلام هروی، در مجالس درس او، خود بیانگر وسعت دامنهٔ معلومات اوست (نک‌: سیرافی، ۵۵ ـ ۵۶؛ ابوطیب، ۴۲، ۹۲، ۹۳؛ ابن‌انباری، ۸۵؛ ابن‌نباته، ۳۱۶؛ طلس، ۶۷؛ فاخوری، ۴۱۲). علاوه بر ایشان کسانی همچون ابن‌شَبّه، عبدالله بن محمدبن هارون توزی، خلف بزار و رؤبة بن عجّاج از شاگردان او به شمار می‌رفتند (ابوطیب، ۷۵؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۱۳/۱۱ ـ ۲۱۴، *بلدان*، ۸۹۴/۱). بزرگانی همچون ابوعثمان مازنی، محمدبن سلام جمحی، ابوحاتم سجستانی، ابوحاتم رازی، ابوعمر صالح بن اسحاق جرمی، ابوعدنان اعور و ابوالحسن مدائنی از وی روایت کرده‌اند (خطیب، ۷۷/۹؛ ابن‌سلام، ۷۶۵/۲؛ مبرد، ۳۴۸/۱، ۴۵۳؛ ابن‌قتیبه، *المعانی الکبیر*، ۱۸۱/۱؛ بلاذری ۱۶/۱، ۲۳۴؛ ابوطیب، ۷۶). ابن هشام نیز اشعار چند تن از شاعران را از قول او نقل کرده است (۳۰۵/۱، ۸۷/۲، ۲۲/۳ ـ ۲۳، ۱۴۵، ۱۴۸).

مقام علمی و ادبی ابوزید سخت مورد ستایش منابع کهن قرار گرفته است. ابوطیب لغوی او را از پیشوایان علم لغت دانسته و در حفظ شعر، لغت، اخبار و نوادر عرب پس از ابومالک برتر از همه شمرده است. او از قول ابن مناذر گوید: اصمعی ثلث لغت عرب، ابوعبیده نصف آن و ابوزید دوسوم آن و ابومالک تمام آن را می‌دانست (ص ۴۱). ذهبی او را علامه و حجّة العرب لقب داده (۴۹۴/۹) و اخفش دانش وی را از استادش ابوعمرو بن علاء بیشتر دانسته است (نک‌: زبیدی، همانجا). روایات او را نیز تقریباً همهٔ منابع کهن موثق و مورد اعتماد خوانده‌اند (نک‌: ابن ابی حاتم، همانجا؛ سیرافی، ۵۳؛ ازهری، ۱۱/۱؛ ابوطیب، ۴۲، ۹۰). به گفتهٔ منابع متعدّد، هرجا که سیبویه در اثر معروفش *الکتاب* مطلبی را با ذکر «اخبرنی الثقة» یا «سمعت الثقة» نقل می‌کند، مقصودش ابوزید است. سیبویه در *الکتاب* ۹ بار از ابوزید روایت کرده است که همه به لغت مربوط می‌شود (نک‌: ابوطیب، ۷۶؛ ابن انباری، همانجا؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۱۵/۱۱؛ ناصف، ۱۲۵). از میان همهٔ منابع کهن تنها ابن‌حبان بر ابوزید خرده گرفته و حدیثی از وی را جرح کرده است. او روایات ابوزید را در صورتی معتبر و مقبول دانسته است که موافق با گفتهٔ ثقات باشد (۳۲۴/۱ ـ ۳۲۵).

ابو زید از جمله دانشمندانی بود که در ۱۵۸ ق به دعوت مهدی خلیفهٔ عباسی به بغداد رفتند (ابن ندیم، همانجا؛ فروخ، ۲۰۴/۲؛ فلوگل، 71)، اما از مدت اقامت وی در بغداد و چگونگی ارتباط او با دربار خلافت اطلاعی در دست نیست. شهرت ابوزید بیشتر در دو زمینه است:

۱. لغت‌شناسی: از اوایل سدهٔ ۲ ق در هر دو مکتب بصره و کوفه دانشمندانی ظهور کردند که در عرصهٔ لغت و نیز شعر و اخبار و ایام عرب (شرح جنگهای قبیله‌ای) و انساب، شهرت فراوان داشتند. اینان آثاری از خود برجای گذاشتند که دست مایهٔ اصلی فرهنگ نویسان در نسلهای بعد گردید (یوسف، ۶۱ ـ ۶۲). ابوزید یکی از مشهورترین این دانشمندان است. او به گردآوری لغات و لهجه‌های شاذ همت گماشت و رساله‌های لغوی فراوانی در موضوعات مختلف تألیف کرد که هر کدام به تنهایی لغت نامهٔ تک موضوعی کوچک و کم حجمی به شمار می‌رفت (نک‌: آثار).

وی در این رساله‌ها که واژگان آنها را از زبان بدویان و فصحای عرب شنیده و گرد آورده بود، علاوه بر شرح و توضیح، مترادفات، اضداد و مشتقاتی را که همگی به موضوعی خاص مربوط می‌شدند، جمع می‌آورد، مانند رساله‌های *المطر*، *الشجر*، *المیاه*، *النبات* و غیر آنها (نک‌: آثار). این رساله‌های تخصصی نخستین تلاشها در تدوین

فرهنگهای بزرگ و جامع و کتابهای لغتی بود که در عصرهای بعد پدید آمد. امروزه از بین آثار لغوی پیشینیان که در دسترس ماست، کمتر کتاب یا لغت‌نامه‌ای است که مؤلف آن از آثار ابوزید به عنوان یکی از منابع اصلی خود استفاده و بدانها استناد نکرده باشد. در میان آن آثار به ویژه از اینها می‌توان نام برد: *اصلاح المنطق* ابن سکیت (ص ۱۱۰،۱۰۹) و *تهذیب الالفاظ* همو (ص ۴۵۹، ۵۲۳)، *الحیوان* جاحظ (۱/۰،۱۳ ۱۴۵، جم) و *البرصان و العرجان* همو (ص ۹۲، ۳۵۶)، *خلق الانسان* ثابت بن ابی ثابت (جم)، *ادب الکاتب* ابن قتیبه (ص ۳۵، ۴۲ ـ ۴۳، جم)، *الکامل* مبرد (۱/۱۱۱، ۲۸۸)، *اعراب القرآن* زجاج (۱/۱۱۴ ـ ۱۱۵، ۱۴۰، جم)، *اشتقاق* ابن درید (ص ۲۶۵، ۲۷۵)، *مجمل اللغة* اثر ابن فارس (جم) و *متخیر الالفاظ* همو (ص ۵۵، ۷۲)، *المحکم والمحیط* ابن سیده (۳/۲۹) و *المخصص* همو (۱۳/۳، ۶، ۹) و *تثقیف اللسان* ابن مکی (جم).

۲. روایت شعر: ابوزید علاوه برکوشش چشمگیرش در عرصهٔ لغت از بزرگ‌ترین راویان سدهٔ ۲ و ۳ ق نیز به شمار می‌رود. وی بسیاری از روایات خلف احمر و دیگر راویه‌ها و نیز اشعار جمعی از شاعران بزرگ از جمله حسّان بن ثابت و کعب بن مالک را جمع‌آوری و روایت کرده است (ابن هشام، ۲/۸۷ـ ۸۸، ۳۱۹ ـ ۳۲۰، ۳/۲۲ ـ ۲۳، ۱۷۱ ـ ۱۷۲، ۲۲۱؛ بلاشر، ۱۸۴). ابوزید را به همراه دو تن از راویان بزرگ معاصرش یعنی اصمعی و ابوعبیده معمر بن مثنی (هم م)، باید از پیشگامان نهضت گردآوری و تدوین اشعار و اخبار عرب که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ آغاز شد و تا اواخر سدهٔ ۳ ق ادامه داشت، به شمار آورد (نک: همو، ۱۷۷ ـ ۱۸۴؛ شلقانی، ۳، ۸ ـ ۹؛ ضیف، ۱۵۵).

این راویان رنج دو کار بزرگ و دشوار را بر خود هموار ساختند: اولاً با دقت کامل به جمع‌آوری اشعار و اخبار پرداختند و چون می‌دانستند که پس از گذشت چندین نسل، به خصوص پس از تحریفاتی که راویان بزرگ قبل از ایشان از جمله خلف احمر و حماد راویه، در روایات و اخبار عرب وارد کرده‌اند (نک: همو، ۱۴۸ ـ ۱۵۵)، دیگر نمی‌توان اشعار و اخبار کهن را دست نخورده یافت، از این رو تنها به جمع‌آوری روایاتی پرداختند که از راویان موثق یا مستقیماً از زبان بدویان شنیدند و خود نیز به دیدهٔ انتقاد در آنها نگریستند و کوشیدند در میان این روایات، سره را از ناسره باز شناسند؛ ثانیاً چون تا آن زمان روایات سینه به سینه نقل می‌شد، برای حفظ آنها از خطر نابودی یا تحریف بیشتر در صدد ضبط و تدوین آنها برآمدند و در واقع روایت کتبی را جایگزین روایت شفاهی ساختند. در نتیجهٔ این امر مجموعه‌های عظیمی از دیوانها و آثار پیشینیان که امروزه از بزرگ‌ترین ذخایر ادبیات عرب محسوب می‌شود، به رشتهٔ تحریر درآمد و از خطر نابودی در امان ماند (بلاشر، ۱۵۴ ـ ۱۸۶؛ ضیف، ۱۵۸ ـ ۱۶۱).

ابوزید در نحو نیز تبحر داشت چندانکه به ابوزید نحوی معروف شد. با اینهمه، نمی‌توان او را در ردیف دو نحوی برجستهٔ معاصرش خلیل بن احمد و سیبویه به‌شمار آورد (ابن‌ندیم، همانجا)، گرچه به تأیید بیشتر منابع، در این زمینه از اصمعی و ابوعبیده برتر بود (همانجا؛ ابن انباری، ۸۶). وی چندان به اصلاح «فساد» و «لحن» در زبان عربی مُصِرّ بود که حتی در دم مرگ نیز از تذکار و رفع اشتباهات دیگران دریغ نمی‌کرد (نک: یغموری، ۱۰۸). برخی او را پیرو مذهب قدریه (معتزله) و از مخالفین نظریهٔ جبر دانسته‌اند (خوارزمی، ۲(۴)/۱۵۵۰؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۵۴۵).

ابوزید در پایان عمر حافظهٔ خود را از دست داد و سرانجام در ۲۱۵ق و به روایتی ۲۱۴ یا ۲۱۶ ق در زمان خلافت مأمون در بصره درگذشت (ابوطیب، ۴۳؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۱/۲۱۶؛ قفطی، ۲/۳۳؛ ابن‌خلکان، ۲/۳۸۰).

آثار چاپی:

۱. *اللبأ و اللبن*. ابوزید در این رساله به شرح انواع مختلف شیر و مراحل پروردن آن از هنگامی‌که دوشیده می‌شود، تا زمانی که از آن کره می‌گیرند، پرداخته است (عبدالتواب، ۲۸۶). این اثر نخست به کوشش لویس شیخو در مجلهٔ *المشرق* بیروت (۱۹۰۰م) به چاپ رسیده و سپس بار دیگر به کوشش هافنر[1] و لویس شیخو، همراه مجموعهٔ *البلغة فی شذور اللغة* در بیروت (۱۹۰۸م) منتشر شده است.

۲. *مسائیه*، اثری است کم‌حجم در شرح برخی واژه‌های شاذ و نامأنوس. برخی آن را جزئی از کتاب *النوادر فی اللغة* می‌دانند (نک: ابوزید، ۲۳۱) و چون نخستین واژه‌ای که مؤلف در این کتاب به شرح و توضیح آن پرداخته، لفظ «مسائیه» و برخی مشتقات آن است، خود اثر نیز به همین نام خوانده شده است. این کتاب همراه اثر معروف مؤلف، *النوادر فی اللغة*، به چاپ رسیده است.

۳. *المطر*، مجموعه‌ای است از اصطلاحات مربوط به باران، رعدوبرق، ابرها و آبها که مؤلف در آن کمتر از اشعار عربی به عنوان شاهد مثال استفاده کرده است. این اثر نخستین‌بار به کوشش گوتهایل[2] در ۱۸۹۵م در «مجلهٔ انجمن خاورشناسی امریکا[3]» (XVI/282-312) به چاپ رسیده است. لویس شیخو نیز آن را نخست در مجلهٔ *المشرق* بیروت (۱۹۰۵م) و پس از آن جداگانه به چاپ رسانده است. این کتاب یک‌بار دیگر نیز همراه مجموعهٔ *البلغة فی شذور اللغة* یاد شده به چاپ رسیده است.

۴. *النوادر فی اللغة*. همانگونه که از نامش پیداست، مجموعه‌ای است از برخی واژه‌ها و ترکیبهای نادر و نامعمول که بیشتر در اشعار و قصاید جاهلی و اسلامی به‌کار رفته و مؤلف با ذکر مثالهای متعدد به شرح و توضیح هر یک از آنها پرداخته است. در این اثر هیچ‌گونه ترتیب خاصی رعایت نشده است. بدین جهت می‌توان آن را صرفاً

1. A. Haffner 2. R. Gotheil 3. *Journal of the American Oriental Society.*

مجموعه‌ای از اشعار و لغاتی شمرد که با عناوین باب شعر، باب رجز و باب نوادر گردآوری شده‌اند. ابوزید خود در آغاز کتاب (ص ۱ ـ ۲) تصریح کرده که آنچه را تحت عنوان «باب شعر» آورده، از مفضّل ضبّی گرفته و بقیه را از فصحای عرب شنیده است (قس: ابن‌انباری، ۸۷). این اثر به همراه کتاب مسائیهٔ مؤلف نخستین‌بار به کوشش سعید خوری شرتونی در بیروت (۱۸۹۴م) به چاپ رسیده است.

۵. کتاب *الهمز*. ابوزید در این اثر حدود ۳۰۰ کلمه را که همگی در تمام صیغه‌ها دارای همزه‌اند، گردآورده است. کتاب ۳۰ باب دارد و تقسیم‌بندی آن بر اساس جایگاه همزه در کلمه و برحسب صیغه‌ها و گاه ترتیب حروف الفبا، صورت گرفته است (عبدالتواب، ۲۸۴ ـ ۲۸۵). این کتاب به کوشش لویس شیخو نخست در مجلهٔ *المشرق* بیروت (۱۹۱۰م) و بار دیگر به‌طور مستقل در همانجا (۱۹۱۱م) به چاپ رسیده است.

آثار یافت نشده:

۱. *الابل والشاة*؛ ۲. *الابیات*؛ ۳. *الامثال*؛ ۴. *ایمان عثمان*؛ ۵. *البری و الخزائم*؛ ۶. *بیوتات العرب*؛ ۷. *التثلیث*؛ ۸. *التضارب*؛ ۹. *التمر*؛ ۱۰. *الجمع و التثنیة*؛ ۱۱. *الجود و البخل*؛ ۱۲. *الحلبة (الحلسة؟)*؛ ۱۳. *حیلة و محالة*؛ ۱۴. *خبئاه یا خباة* (؟)؛ ۱۵. *خلق الانسان*؛ ۱۶. *الرحل والقتب*؛ ۱۷. *الغرائز*؛ ۱۸. *غریب الاسماء*؛ ۱۹. *الفرق*؛ ۲۰. *فَعَلْتُ و افعلت*؛ ۲۱. *قراءة ابی عمرو*؛ ۲۲. *القَوس و التُّرس*؛ ۲۳. *اللامات*؛ ۲۴. *اللغات*؛ ۲۵. *المعزی*؛ ۲۶. *المقتضب*؛ ۲۷. *المصادر*؛ ۲۸. *المکتوم*؛ ۲۹. *المنطق*؛ ۳۰. *المیاه*؛ ۳۱. *النبات و الشجر*؛ ۳۲. *نابه و نبیه*؛ ۳۳. *نعت الغنم*؛ ۳۴. *نعت المشافهات*؛ ۳۵. *الواحد*؛ ۳۶. *الوحوش*؛ ۳۷. *الهوش والنوش*؛ ۳۸. *الهشاشة والبشاشة* (ابن‌ندیم، همانجا؛ ابن‌حزم، ۳۷۳؛ ابن خیر، ۳۷۰ ـ ۳۷۱؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۱۶/۱۱ ـ ۲۱۷؛ فلوگل، 72-71).

مآخذ: ابن ابی‌ثابت، *خلق الانسان*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵م؛ ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌انباری، عبدالرحمن‌بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن‌حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن‌خلکان، احمدبن محمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۷۲ ق؛ ابن‌خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و ریبرا تاراگو، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ ابن‌درید، محمدبن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن‌سکیت، یعقوب‌بن اسحاق، *اصلاح المنطق*، به کوشش احمدمحمد شاکر و عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ همو، *تهذیب الالفاظ*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۸۸۶ ـ ۱۸۹۸م؛ ابن‌سلام جُمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن‌سیده، علی‌بن اسماعیل، *المحکم والمحیط الاعظم*، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۳۷۷ق / ۱۹۵۸م؛ همو، *المخصص*، بولاق، ۱۳۲۰ ق؛ ابن‌فارس، احمد، *متخیّر الالفاظ*، به کوشش هلال ناجی، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ همو، *مجمل اللغة*، به کوشش هادی حسن حمودی، کویت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن‌فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ همو، *المعانی الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ ابن‌مکی، عمربن خلف، *تثقیف اللسان*، به کوشش عبدالعزیز مطر، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ ابن‌نباته، جمال‌الدین، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ ابوزید انصاری، سعیدبن اوس، *النوادر فی اللغة*، به کوشش سعیدخوری شرتونی، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحدبن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البرصان والعرجان*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خوارزمی، قاسم، «شرح»، *ضمن شروح سقط الزند*، به کوشش طه حسین، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ زجاج، ابراهیم‌بن سری، *اعراب القرآن*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ سیرافی، حسن‌بن عبدالله، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م؛ شلقانی، عبدالحمید، *الاصمعی اللغوی*، قاهره، دارالمعارف؛ ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طلس، محمد اسعد، حاشیه بر *التنبیه علی حدوث التصحیف*، تألیف حمزهٔ اصفهانی، دمشق، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبانشناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷م؛ ناصف، علی نجدی، *سیبویه پیشوای نحویان*، ترجمهٔ محمد فاضلی، مشهد، ۱۳۵۹ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یغموری، *نورالقبس المختصر من المقتبس*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ یمانی، عبدالباقی، *اشارة التعیین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۴م؛ یوسف، س. م.، «دستور زبان و فرهنگ‌نویسی»، ترجمهٔ علی محمد حق‌شناس، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش میان محمدشریف، تهران، ۱۳۶۷ ش، ج ۳؛ نیز:
Flügel, Gustav, *Die grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig, 1862.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَبوزِیدِ بَلْخی، احمد بن‌سهل (ح ۲۳۵ـ۳۲۲ ق/۸۴۹ـ۹۳۴م)، ادیب، متکلم، فیلسوف، جغرافی‌دان و متفنن در علوم گوناگون. قدیم‌ترین منابع آگاهی ما دربارهٔ این دانشمند کتاب *الفهرست* ابن ندیم و کامل‌ترین آنها معجم الادباء یاقوت است. منابع متأخر تمام اطلاعات خود را از یاقوت گرفته‌اند و یاقوت اخبار مربوط به ابوزید را از کتابی که ابوسهل احمد بن عبیدالله بن احمد تألیف کرده بود، به دست آورده است. منبع سخنان ابوسهل نیز ابومحمد حسن بن محمد وزیری است که از شاگردان ابوزید بوده و کتابی با عنوان *اخبار ابی زید* داشته است (یاقوت، ۶۸/۳ ـ ۶۹، ۷۱، ۷۶).

ابوزید در ناحیهٔ شامِستیان، از روستاهای نزدیک نهر غَزْنِکی، یکی از ۱۲ نهر بلخ، متولد شد. پدرش سیستانی و معلم کودکان بود. ظاهراً ابوزید نیز یک چند همین شغل را داشته است (همو، ۶۵/۳، ۶۸

ـ ۶۹). در جوانی همراه قافلهٔ حاجیان به عراق سفر کرد تا در مذهب امامیه ــ که خود از پیروان آن بود ــ تحقیق کند (EI²) و «امام» را دریابد (یاقوت، ۷۳/۳ ـ ۷۴). در آنجا به محضر یعقوب بن اسحاق کِندی (۱۸۵ ـ ۲۵۸ ق) راه یافت و نزد او به کسب علوم عقلی پرداخت. وی ۸ سال در عراق به سر برد و با بزرگان و دانشمندان در ارتباط بود. در این مدت فلسفه، نجوم، طب و طبیعیات را آموخت و در علم کلام و دیگر دانشهای متداول اسلامی تبحر یافت (همو، ۷۲/۳ ـ ۷۳). سپس از راه هرات به بلخ بازگشت (همو، ۷۵/۳) و به سبب دانش وسیع و اطلاعات فراوانی که در علوم گوناگون و زمینه‌های مختلف داشت، مورد توجه امرا و بزرگان قرار گرفت و نزد ابوعلی جیهانی، وزیر نصربن احمد سامانی (۳۰۱ ـ ۳۳۰ ق)، راه یافت. جیهانی و همچنین بزرگانی مانند حسین بن علی مرورودی و برادرش صُعلوک، مقدم او را گرامی شمردند و برای وی مستمری و عطایایی مقرر داشتند، اما پس از مدتی رابطهٔ میان آنان تیره شد و صله‌ها و عطایا قطع گردید. علت این امر، چنانکه ابوزید خود اشاره می‌کند، این بود که وی دو کتاب تألیف کرده بوده است: یکی کتابی دربارهٔ کیفیت تأویل آیات قرآن و ایراد به تأویلات اسماعیلیان ــ روشی که مبلغان اسماعیلی از جمله مرورودی در آن مبالغه می‌کردند ــ و دیگری کتاب *القرابین والذبائح* که به مذاق جیهانی ــ که تمایلات ثنوی (مانوی ؟) داشت ــ خوش نیامد (ابن ندیم، ۱۵۳).

کتابی که ابوزید دربارهٔ کیفیت تأویلات نوشت و موجب تیرگی رابطهٔ او با مرورودی گردید، بعدها مورد توجه دانشمندان اسلامی و تمجید و تحسین مجامع مذهبی قرار گرفت و حسن قبول یافت، تا بدانجا که یاقوت می‌گوید: «ما صُنِّف فی الاسلام کتاب انفع للمسلمین من کتاب *البحث عن التأویلات*، صنفّه أبوزید البلخی» (۸۰/۳). هنگامی که احمد بن سهل بن هاشم مروزی در ۳۰۶ ق به بلخ آمد (*ایرانیکا*، I/399) و بر آن سامان مستولی شد، وزارت خود را به ابوزید پیشنهاد کرد، اما او نپذیرفت؛ سرانجام ابوالقاسم بلخی کعبی را که با ابوزید دوستی داشت، وزارت داد و ابوزید را به کاتبی برگزید. کعبی نیز به ابوزید توجه خاصی داشت و در استفاده از مستمریها جانب او را مراعات می‌کرد (یاقوت، ۷۵/۳ ـ ۷۶؛ صفدی، ۴۱۱/۶، ۴۱۲).

ابوزید به زادگاه خویش علاقهٔ بسیار داشت. به همین جهت پس از بازگشت به بلخ و بهبود وضع معاش خود، در ناحیهٔ شامِستیان ضِیاع و عقاری خرید. این املاک پس از او در اختیار خویشاوندان و فرزندان و نوادگان او بوده است (یاقوت، ۶۹/۳).

ابوزید در علوم اوایل و نیز علوم اسلامی دست داشت. در نوشته‌های خود از روش فلاسفه و اصحاب عقل پیروی می‌کرد، با این تفاوت که کتابهایش به نوشته‌های اهل ادب شبیه‌تر و به آنان نزدیک‌تر بود. به علت آگاهی از فلسفه و به کار بردن روش فیلسوفان، متهم به کفر و الحاد گردید (ابن ندیم، همانجا)، اما به رغم این اتهامات، به گزارش برخی منابع مردی نیکو اعتقاد بود و در به جای آوردن وظایف مذهبی و عمل به احکام دین غفلت نمی‌ورزید (یاقوت، ۷۳/۳). علما و فقهای بلخ نیز او را دارای اعتقادی نیک و مذهبی استوار می‌دانستند و بر آن بودند که در مصنفات انبوه وی کلمه‌ای که دلالت بر سستی عقیده و قدح در اعتقاد او کند، پیدا نمی‌شود (همو، ۷۵/۳). ابوالقاسم بلخی کعبی که از معاصران و دوستان نزدیک او بوده است، در ردّ این اتهامات می‌گوید: ابوزید مردی مظلوم است؛ مردی است موحد و من به حال او آگاه‌تر از دیگران هستم، چرا که با یکدیگر بزرگ شده‌ایم و با یکدیگر منطق خوانده‌ایم و سپاس خدای را که ملحد نشده‌ایم (ابن ندیم، همانجا؛ ابن حجر، ۱۸۳/۱ ـ ۱۸۴).

ابوزید، به گفتهٔ معاصران و دوستانش هوای امامت (طلب امام) در سر داشت و گفته شده که یکی از انگیزه‌های سفر او به عراق همین امر بوده است (یاقوت، ۷۴/۳). در مقابل این نظر، برخی عقیده دارند که ابوزید با اینکه در جوانی مذهب امامیه داشت، بعدها از آن بازگشت و به تسنّن گرایید (ابن حجر، ۱۸۴/۱)، اما ابوحیّان توحیدی از زیدی بودن وی سخن گفته است (۱۵/۲).

ابوزید با دانشمندان زمان خود مباحثه و مکاتبه داشت و از شهرهای دور و نزدیک سؤالات علمی و مذهبی برای او می‌فرستادند تا پاسخ گوید. رساله‌های *اجوبة ابی علی ابن محتاج*، *اجوبة ابی اسحاق المؤدّب*، *اجوبة ابی القاسم الکعبی*، *اجوبة ابی الفضل السُّکّری*، *اجوبة اهل فارس*، *جواب رسالة ابی علی بن المنیر الزیادی* که از نوشته‌های او بوده است (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۶۷/۳، ۶۸)، شاهد بر این مدعاست.

ابوزید علاوه بر تألیفات گران‌قدر، شاگردانی نیز داشته است که از آن جمله‌اند: ابن فریغون که کتاب *جوامع العلوم* از آثار اوست (GAS, I/384)، ابوالحسن محمدبن یوسف عامری (د ۳۸۱ ق) که در فلسفه از ابوزید استفاده کرد (ابوسلیمان، ۳۰۷) و همچنین ابومحمد حسن بن محمد وزیری که کتابی در شرح احوال استاد خود نوشته بوده است (یاقوت، ۶۹/۳، ۷۶). برخی از محققان، محمدبن زکریای رازی (۲۵۱ ـ ۳۱۳ ق) را نیز در فلسفه از شاگردان ابوزید دانسته و گفته‌اند رازی به سبب تعلیمات او به فلسفهٔ نوفیثاغوری متوجه گردید (صفا، ۱۶۵/۱، ۱۶۶، ۱۶۸؛ نعمه، ۱۳۱).

ابوزید به سبب وسعت دانش و عمق اندیشه و فصاحت و بلاغت نوشته‌هایش، مورد ستایش و تمجید متقدمان و متأخران قرار گرفته است. ابوحیان توحیدی که مردی دشوارپسند بوده، او را «بحرالبحور» و «عالم العلماء» خوانده است (یاقوت، ۲۷/۳، ۲۹) و در کتاب *الامتاع والمؤانسة* نیز از او با عبارت «سید اهل المشرق فی انواع الحکمة» یاد کرده است (۳۸/۲). شهرستانی در کتاب *الملل و النحل* وی را در ردیف کِندی، ابن مسکویه، ابوسلیمان سجستانی، فارابی، ابن سینا و ابوالحسن عامری و در شمار فلاسفهٔ متأخر اسلامی ذکر می‌کند (۳۴۸/۱).

آثار: از آنجا که ابوزید در علوم گوناگون دست داشته است،

نوشته‌های بسیاری در زمینه‌های مختلف: فلسفه، کلام، احکام نجوم، طب، سیاست، تفسیر، تاریخ، جغرافیا، اخلاق و آداب امم، لغت، صرف ونحو، طبقه‌بندی علوم و حتی جانورشناسی، به او نسبت داده‌اند. به گفتهٔ علی‌بن محمدبن ابی زید، نوهٔ ابوزید، وی نزدیک به ۷۰ تألیف داشته است (یاقوت، ۸۱/۳). ابن ندیم از ۴۲ کتاب و رساله از جمله *شرایع الادیان*، *اقسام العلوم*، *اختیارات السیر*، *السیاسة الکبیر*، *السیاسة الصغیر* نام می‌برد (همانجا) و یاقوت بر این شمار ۱۳ اثر (۶۷/۳ ـ ۶۸) و بیهقی دو اثر افزوده است (ص ۲۶). افزوده‌های بیهقی یکی *الامد الاقصی* و دیگری *بیان وجوه الحکمة فی اوامر ونواهی الشریعة* یا *الابانة عن علل الدیانة* است (همانجا) و نیز حمدالله مستوفی، در *نزهة القلوب* (ص «بیست وچهار»)، ضمن برشمردن منابع کار خود، از کتاب *صورالاقالیم* ابوزید بلخی نام می‌برد. سیوطی نیز در *بغیة الوعاة*، کتاب *المختصر فی الفقه* را به ابوزید نسبت می‌دهد (۳۱۱/۱). تألیف دیگر او به گفتهٔ کحاله *العلم والتعلیم* است (۲۴۰/۱). اینک از میان تألیفات وی ۲ اثر مهم را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

۱. *صورالاقالیم* یا *کتاب الاشکال*، دربارهٔ نقشه‌های جغرافیایی. اصل این کتاب از میان رفته و فقط قسمت عمدهٔ آن را اصطخری (د ۳۴۰ یا ۳۴۶ق) در کتابهای *المسالک و الممالک* و *الاقالیم* خود آورده است. محققان متأخر همگی برآنند که آثار اصطخری مأخوذ از *صورالاقالیم* ابوزید بلخی است، با این تفاوت که اصطخری در شرح بلاد و نواحی توضیحات بیشتری داده است (کراچکوفسکی، ۱۹۷/۱ به بعد؛ *ایرانیکا*، همانجا) و سپس ابن‌حوقل تألیفات اصطخری را تکمیل کرده است (همانجاها؛ بارتولد، ۵۴/۱). با اینکه به گفتهٔ محمدبن احمد مقدسی (ص ۴)، *صورالاقالیم* کتابی مختصر بوده و جزئیات فراوانی را در شرح بلاد دربر نداشته است، باید ابوزید را از پیشگامان ترسیم نقشه‌های جغرافیایی در میان جغرافی‌دانان و دانشمندان اسلامی به شمار آورد. مولر[1] در میان مخطوطات قدیمی به ۶۰ نقشهٔ جغرافیایی از آثار ابوزید بلخی برخورده (نک: سوسه، ۱۵۴ ـ ۱۵۸)، که ۴ نقشه از نقشه‌های او را گراور کرده است)، که خود مؤید تقدم و اهمیت کار او در این مورد است. ظاهراً نسخه‌ای از *صورالاقالیم* بلخی در کتابخانهٔ کلید دار امام حسین (ع) در کربلا موجود است (بروکلمان، ۲۴۶/۴ ـ ۲۴۷)؛ جرجی زیدان نیز از نسخهٔ خطی این کتاب همراه با نقشه‌های رنگی در برلین خبر می‌دهد (۳۷۸/۲).

۲. *مصالح الابدان والانفس*، کتابی است دربارهٔ سلامت تن و روان و بیان ارتباط تنگاتنگ آن دو با یکدیگر، چنانکه گویی یک واحدند. این کتاب از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ایاصوفیه به همت فؤاد سزگین (۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م) در فرانکفورت منتشر شده است. بلخی در مقدمهٔ کتاب یادآور می‌شود که باری تعالی انسان را به مزیّت عقل و تمییز مخصوص گردانیده است تا چیزهای سودمند و زیان‌آور را بشناسد و از امور زیان‌آور اجتناب کند و بدین‌وسیله معاش و معاد او اصلاح پذیرد و خیر دنیا و آخرت حاصل شود. ابزاری که آدمی برای این منظور در اختیار دارد، تن و روان اوست و با به سامان شدن آنها زمینه‌ای برای رسیدن به سر منزل سعادت فراهم می‌گردد. تن و روان دو جنبهٔ وجود آدمی و سبب بقای او در این عالم است و به همین جهت وظیفهٔ هر خردمندی است که در کسب آنچه به صلاح و سلامت تن و روان او می‌انجامد و آفات و بیماریهای جسمی و روحی را از وی دور می‌سازد، کوشش کند و این امر را از مهم‌ترین وظایف خود به شمار آورد.

مصالح الابدان والانفس دو مقاله دارد، یکی در تدبیر مصالح تن و دیگری در تدبیر مصالح روان. مقالهٔ اوّل شامل ۱۴ باب است، دربارهٔ: ۱. نیاز انسان به مراقبت بدن و فایدهٔ آن؛ ۲. عناصر اولیّه و طبیعت هریک از آنها، ابتدای خلقت آدمی از عناصر اربعه و طبایع چهارگانه، چگونگی پیدایش مزاجهای دموی، صفراوی، سوداوی و بلغمی و سهم هریک از اخلاط اربعه در سلامت او و نحوهٔ ترکیب اجزا و اعضای تن وی؛ ۳. مسکن، آب و هواهای گوناگون؛ ۴. جامه‌ها و پوششهایی که انسان را از گرما و سرما محفوظ می‌دارد؛ ۵. خوردنیها؛ ۶. آشامیدنیها؛ ۷. بوییدنیها (عطریات)؛ ۸. خواب؛ ۹. قوهٔ باه؛ ۱۰. استحمام؛ ۱۱. حرکات ورزشی که برای تندرستی مورد نیاز است؛ ۱۲. مشت‌ومال در پی حرکات ورزشی؛ ۱۳. شنوایی؛ ۱۴. باز گردانیدن تندرستی.

در مقالهٔ دوّم، ابوزید بلخی به آفات و بیماریهای روان می‌پردازد و ضمن بحث دربارهٔ قوای نفسانی و عوارض آنها به تهذیب اخلاق از طریق روان‌درمانی و خودشناسی اشاره می‌کند. این مقاله ۸ باب دارد، دربارهٔ: ۱. نیاز انسان به تدبیر مصالح روان؛ ۲. حفظ سلامت روان؛ ۳. بازگردانیدن سلامت روان؛ ۴. بیماریهای روان و برشمردن آنها؛ ۵. از میان بردن خشم؛ ۶. تسکین بیم و اضطراب؛ ۷. دفع حزن و اندوه و بی‌تابی؛ ۸. چاره‌جویی جهت دفع وسوسه‌های درونی و «احادیث نفس».

کتابی دیگر با عنوان *البدء والتاریخ* به ابوزید نسبت داده شده است. کلمان هوار این کتاب را به نام وی در پاریس (۱۸۹۹ ـ ۱۹۰۶م) منتشر کرده است، اما چنانکه محققان نوشته‌اند و خود هوار نیز یادآور می‌شود (EI[1]، ذیل بلخی[2])، این کتاب از ابوزید نیست، بلکه مؤلف آن مطهربن طاهر مقدسی است (کراچکوفسکی، ۱۹۸/۱؛ سرکیس، ۲۴۲/۱؛ زرکلی، ۱۳۴/۱؛ بروکلمان، ۶۲/۳). مهم‌ترین دلیل بر اینکه نویسندهٔ این کتاب کسی جز ابوزید است، اینکه مؤلف در مقدمهٔ آن تصریح می‌کند که کتاب را در ۳۵۵ ق تألیف کرده است (مقدسی، مطهر، ۶).

افکار و عقاید:

۱. ابوزید از کسانی است که می‌کوشیدند میان شریعت و فلسفه

1. Moeller 2. Al – Balkhī

تلفیق کنند و آن دو را با یکدیگر هماهنگ سازند. ابوحیان توحیدی در این‌باره می‌نویسد: ابوزید بر آن بود که فلسفه هم‌سو با شریعت و شریعت همانند فلسفه است؛ یکی در حکم مادر است و دیگری به منزلهٔ دایه (۱۵/۲).

۲. وی از تفضیل صحابه و نیز از مفاخرت عرب و عجم بر یکدیگر خودداری می‌کرد و در این مورد به حدیث منسوب به پیامبر (ص): «اصحابی کالنجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم» که در منابع حدیث اهل سنت نقل شده و نیز آیه‌های «فَلا اَنْسابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَلایَتَساءَلُونَ» و «اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللّهِ اَتْقیٰکُمْ» استناد می‌کرد (یاقوت، ۷۷/۳ ـ ۷۸).

۳. وی به مباحث و مسائل کلامی علاقه‌مند بود و در این فن مهارت داشت، تا آنجا که او را همردیف جاحظ دانسته و جاحظ خراسانش لقب داده‌اند (همو، ۷۹/۳). با توجه به اینکه از یک طرف استادش کِندی به معتزله تمایل داشت (فاخوری، ۳۷۶؛ دِبور، ۱۴۱؛ صفا، ۱۶۴/۱) و از طرف دیگر میان وی و ابوالقاسم کعبی، از بزرگان متکلمان معتزلی، دوستی نزدیک و مباحثه برقرار بوده است، شاید بتوان ابوزید را دارای تمایلاتی اعتزالی دانست. تبحر وی در علم کلام و عمق نوشته‌هایش چندان بوده است که گفته‌اند: متکلمان بزرگ عالم اسلام، ۳ نفرند: جاحظ بصری، علی‌بن عُبیدهٔ لُطفی وابوزید بلخی. در میان این ۳ تن آنکه در آثارش لفظ بر معنی غالب است، جاحظ، آنکه معنی بر لفظش می‌چربد، علی بن عبیده و آنکه الفاظ و معانی در آثار او یکسان است، ابوزید بلخی است (یاقوت، ۷۸/۳ـ۷۹).

۴. ابوزید به فلسفهٔ فیثاغوری جدید توجه داشت (صفا، ۱۶۵/۱) و این تمایل شاید در اثر شاگردی او نزد کندی باشد، چرا که در افکار کندی نیز چنین گرایشی دیده می‌شود (دِبور، ۱۴۲، ۱۴۷؛ صفا، ۱۶۴/۱).

۵. هانری کربن در کتاب *تاریخ فلسفهٔ اسلامی* (ص ۱۹۹)، بی‌آنکه به مأخذی استناد کند، می‌نویسد: ابوزید معتقد بوده است که نامهای خداوند که در *قرآن* آمده، از سریانی اقتباس شده است.

۶. فخرالدین رازی در کتاب *شرح اسماءالله الحسنی* (یا *لوامع البیّنات*) می‌نویسد: ابوزید حدیث «انّ للّه تسعة وتسعین اسماً، من احصاها دخل الجنّة» را مطعون می‌دانست (ص ۷۷؛ نکـ: ابن‌حجر، ۱۸۴/۱).

۷. ابوزید دربارهٔ تفسیر *قرآن* معتقد بود که باید به ظاهر آیات اکتفا کرد و از تأویلات بعید به روش اسماعیلیان اجتناب نمود. در این مورد کتابهای *نظم القرآن* و *البحث فی التأویلات* را نوشته بوده است (متز، ۳۶۶/۱، ۷۶/۲؛ یاقوت، ۷۷/۳).

۸. وی دربارهٔ کیمیا و حقیقت آن عقیده داشت که «کیمیا محال است و اساسی ندارد و حکمت حق‌تعالی درستی آن را اثبات نمی‌کند و نیز برای عامهٔ مردم تباهی‌آور است» (ابوحیان، ۳۸/۲ ـ ۳۹).

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان‌المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۱م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین واحمد زین، قاهره، ۱۹۴۲م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمدبن طاهر، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ج ۳، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، مصر، ۱۹۷۴م؛ همو، همان، ج ۴، ترجمهٔ سید یعقوب بکر ورمضان عبدالتواب، مصر، ۱۹۷۵م؛ بیهقی، علی‌بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ق؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ دِبور، ت. ج.، *تاریخ الفلسفة فی الاسلام*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة والمعرّبة*، مصر، ۱۹۲۸م؛ سوسه، احمد، *الشریف الادریسی فی الجغرافیا العربیة*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ شهرستانی، عبدالکریم، *الملل والنحل*، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ فاخوری، حنا و خلیل جرّ، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فخرالدین رازی، *شرح اسماء الحسنی*، به کوشش طه عبدالرؤوف سعد، بیروت، دارالکتاب العربی؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق / ۱۹۵۷م؛ کراچکوفسکی، ی. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ متز، آدم، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت، ۱۳۵۹ق / ۱۹۴۰م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ نعمه، عبدالله، *فلاسفهٔ شیعه*، ترجمهٔ جعفر غضبان، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI[1]; EI[2]; GAS; *Iranica*.

صمد موحد

اَبوزِیْدِ ثَعالِبی، نکـ: ثعالبی.

اَبوزِیْدْ عُمَرِبْنِ شَبَّه، نکـ: ابن شبه.

اَبوزِیْدِ قُرَشی، محمدبن ابی الخطاب، راوی اشعار عرب. دانشمندان مسلمان که از اواخر سدهٔ ۲ ق/ ۸ م به جمع‌آوری آثار پراکندهٔ ادب عرب به‌صورت مکتوب همّت گماشتند، چند روش اتخاذ کردند: برخی «اخبار» عرب را همراه با اشعار مربوط به‌هرشاعرفراهم آوردند، برخی دیگر شعر و احیاناً موسیقی را پایه قرار داده، «اخبار» را جابه‌جا به آنها افزودند و برخی نیز منحصراً به فراهم کردن جُنگ شعر پرداختند. کهن‌ترین نمونه‌ای که از این نوع اخیر به جای مانده، کتاب *جمهرة اشعار العرب* تألیف ابوزید قرشی است که از او، جز همین نام، هیچ نمی‌دانیم، چنانکه حتی بروکلمان (۷۵/۱) احتمال می‌دهد این نام جعلی و مراد از ابوزید، همان ابوزید انصاری بصری (د ۲۱۵ ق/ ۸۳۰ م) بوده باشد. سالهایی که برخی محققان عرب در تاریخ وفات او ذکر کرده‌اند، همه بر استنتاجهای نادرست استوار است. مصطفی جواد، با استناد به اینکه در *جمهره* از *قاموس* جوهری (د ۳۹۸ ق/ ۱۰۰۸ م) نام برده شده، تاریخ تألیف آن را سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م انگاشته است. رژیس بلاشر (ص۲۲۶) پس از نقل این قول، اشاره می‌کند که این عبارت شاید بعدها به کتاب افزوده شده باشد. بروکلمان (همانجا) با توجه به اینکه یکی از راویان مؤلف، نوادهٔ خلیفه عمر در نسل ششم بعد از اوست، زمان تألیف را اواخر سدهٔ ۳ ق/ ۹ م نهاده است. بلاشر

نیز (همانجا) با استناد به دو سلسله از اسانید جمهره، به نتیجهٔ مشابهی رسیده است: یکی از این سلسله‌ها، با یک واسطه از ابوزید به ابن ‘عرابی (د ۲۳۱ ق/ ۸۴۵ م) و دیگری با دو واسطه به هیثم بن عدی (د ۲۰۶ ق/ ۸۲۱ م) می‌رسد. بنابراین دور نیست که جمهره در آخرین سالهای سدهٔ ۳ ق تألیف شده باشد.

بیشتر مطالب جمهره از قول مردی مفضّل نام نقل شده که غیر از مفضّل ضَبّی (د ۱۷۰ ق/ ۷۸۶ م) است که صاحب *المفضّلیّات* است، زیرا هم نسخه‌های خطی جمهره که در این باب مشوّشند، تصریحی ندارند و هم اینکه یک بار در متن چاپی (ابوزید قرشی، ۲۶) نام او به صورت کامل آمده است: ابوعبدالله المفضل بن محمد المحبر (یا الحبری). کتاب با مقدمهٔ نسبتاً مفصلی در باب واژگان غریب در زبان عربی و *قرآن* کریم و مقایسهٔ میان آنها آغاز می‌شود. فهرست فصول مقدمه بدین قرار است: الفاظ مختلف و معانی مجازی، نخستین گویندهٔ شعر، پیامبر و شعر، شاعرترین شاعران، شیاطین شعرا، دلایل کسانی که برخی شاعران را بر دیگران برتر دانسته‌اند (در هفت باب) و فصلی دربارهٔ بهترین ابیاتی که در هر معنی سروده شده است. پس از آن، منتخبات شعری آغاز می‌شود و مؤلف آنها را ذیل هفت عنوان نهاده است: «معلّقات» (گردن‌بندها، دربارهٔ این نام، نک: بلاشر، ۲۲۸ ـ ۲۳۳)، «مُجَمْهَرات» (شاید به معنی فراهم شده‌ها)، «مُنْتَقَیات» (برگزیده‌ها)، «مُذَهَّبات» (زرینه‌ها، اگرچه ابن قتیبه آن را به تخفیف «هاء» و ظاهراً به معنایی دیگر خوانده است، نک: بلاشر، ۲۲۷)، «مراثی» ، «مشوبات» (دوگونه‌ها،زیرا گویندگان این اشعار مخضرم بوده‌اند) و «مُلَحَّمات» (شاید قصاید حماسی، نک: فروّخ، ۴۹/۱، حاشیهٔ ب). بیشتر این قصاید به عصر جاهلی منسوبند و تنها برخی از آنها که در سه گروه اخیر جای گرفته‌اند، در آغاز اسلام سروده شده‌اند.

در تقسیم‌بندی کتاب ملاحظه می‌شود که عدد هفت پیوسته در نظر مؤلف بوده است: جُنگ شعر، خود به هفت بخش تقسیم شده و هر بخش شامل هفت قصیده از هفت شاعر است. بنابراین باید نسخه‌های خطی و چاپهایی را که در گروه «معلّقات» هشت شاعر و در گروه «مجمهرات» شش شاعر نهاده‌اند، اصلاح کرد و عنتره را از گروه نخست برداشت و در گروه دوم نهاد تا با نسخهٔ برلین، شمارهٔ ۷۴۵۲ مطابق گردد (نک: بلاشر، ۲۲۶).

همهٔ قصایدی که درمجموعهٔ ابوزید آمده، در کتابها و مجموعه‌های دیگری نیز موجود است. بنابراین تنها سودی که از آن می‌توان برد، یکی مقایسهٔ ترتیب ابیات و گزینش قرائت اصح است و دیگر آنکه منتقد ادب با توجه به نوع قصاید برگزیده و نامگذاری و روش عرضه کردن آنها، می‌تواند به روحیه و ذوق ادبی و گرایشهای شاعرانهٔ دانشمندان سده‌های نخست پی ببرد.

جمهره نخستین بار در بولاق (۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۰ م) و پس از آن چندین بار در قاهره و بیروت چاپ شد. هیچ یک از این چاپها انتقادی و علمی نیست.

مآخذ: ابوزید قرشی، محمدبن ابی الخطاب، *جمهرة اشعارالعرب*، بیروت، دارصادر؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۷۴ م، بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۲ ق.

آذرتاش آذرنوش

آبوزِیْد کاشانی، سیدشمس‌الدین بن محمد بن أبی زیـد حسنی کاشانی، سفالگر، نگارگر، خوشنویس و شاعر ایرانی اواخر سدهٔ ۶ ـ اوایـل سدهٔ ۷ق / اواخـر سدهٔ ۱۲ ـ اوایـل سدهٔ ۱۳م. ابـوزیـد از مشهورترین هنرمندان سفالگر پیش از مغول است که طی دوره‌ای طولانی از ۵۸۲ تا ۶۱۶ق / ۱۱۸۶ـ۱۲۱۹م عالی‌ترین سفالینه‌های مینایی و زرین‌فام را پدید آورده است و آثارش از متقدم‌ترین نمونه‌های تاریخ‌دار به شمار می‌آید که در تاریخ سفالگری ایران دارای اهمیت بسیار است. دو بیتهای سرودهٔ خود او را غالباً با خطی نسبتاً خوش و با قلمی به شیوهٔ نسخ شبیه به تعلیق با حروف شکسته و کلمات به هم پیوسته و درهم پیچیده با ذکر «لکاتبه» بر آثارش می‌توان مشاهده کرد.

ابوزید تنها هنرمندی است که به دو روش ساخت سفالینهٔ «مینایی» و «زرین‌فام» آشنایی کامل داشته است. وی گاه یک روش را تنها به کار گرفته و گاه آن دو را باهم ترکیب کرده است. افزون بر این به هر دو سبک زرین‌فام «ری» و «کاشان» مسلط بوده است (واتسن، «سفال زرین‌فام...[1]»، 84، «سفال نقاشی شده...[2]»، 10-9).

ابوزید را می‌توان از هنرمندان مبتکر سبک زرین‌فام کاشان دانست که نقش و نفوذ عمده‌ای در شکل‌گیری روش سنتی ساخت این نوع سفالینه در بین هنرمندان کارگاههای کاشان داشته و سبک هنری او در دوره‌ای طولانی، سبک غالب محسوب می‌شده است (پوپ، «هنر سفالگری...[3]»، IV/1578؛ بهرامی، «استادی سفالگر...[4]»، 35). وی در طراحی و نقاشی دستی قوی داشته و در مقام یک نگارگر به یکی از ویژگیهای ممتاز هنر ایرانی یعنی سلیقه در تزیین دست یافته و با وجود مشکلات روش ساخت، هرگز تزیین را ساده نکرده است (همان، 39). علاوه بر عناصر و روشهای عمومی شناخته شدهٔ سبک کاشان (نک: اتینگهاوزن، «شواهد...[5]»، 44)، عناصر تزیینی در نقاشیهای ابوزید دارای ویژگیهای شناخته شده‌اند: چهره‌های گرد پف‌آلوده با چشمهای بادامی و موهای بر شانه ریخته، لباسهای پرآرایه با اسلیمیهای پیچیده، حرکت با روح و نیرومند حیوانات، شکل خمیدهٔ برگهای مو، نقش شاخ و برگ با ساقه‌های بلند و باریک، پرنده‌ای با نوک بلند که بر سروی به شکل لاله نشسته، مرغابیهای کوچک فربه با بالهای گشوده و پالمتهایی[6] که استادانه به دور گلها کشیده شده‌اند، عوامل عمدهٔ شناخت آثار این هنرمند هستند (بهرامی، همانجا، *صنایع ایران*، ۷۳؛ پوپ، همانجا).

1. *Persian Lustre Ware.*
2. "Persian Lustre-Painted..."
3. "The Ceramic Art..."
4. "A Master Potter..."
5. "Evidence for ..."
6. palmettes

ابوزید در کاشی‌کاری حرم حضرت رضا (ع) در مشهد و حضرت معصومه (ع) در قم، با هنرمند مشهور همزمان خود، محمدبن ابی‌طاهر همکاری داشته است (نک: ه د، ابوطاهر، خاندان). بخش میانی محراب معروف حرم حضرت رضا (ع) که ساختهٔ اوست یک اثر نفیس هنری و برجسته‌ترین کار وی به شمار می‌آید (بهرامی، «استادی سفالگر...»، 37؛ *صنایع ایران*، ۸۶).

ابوزید معمولاً «کتبه ابوزید بخطه» رقم زده (ویت، 5)، اما بر روی یک بشقاب زرین‌فام با نقش خسرو و شیرین، نام و نسب و کنیهٔ خود را به صورت «صنعة السید شمس‌الدین الحسنی ابی زید...» (قوچانی، ۳۰، ۳۳) و بر دو کاسهٔ مینایی به شکل «ابوزید کاشانی» آورده است (پوپ، همان، IV/1627). نام پدر و نیای او را بر روی محراب زرین‌فام معروف حرم حضرت رضا (ع) آنجا که خود را «نقاش» نامیده، به صورت «اللهم اغفر لمن استغفر لابی زیدبن محمدبن ابی زید النقاش» (صنیع‌الدوله، ۶۱/۲) می‌یابیم و رقم «کتبه ابوزید بخطه بعد ما عمله وصنعه» (*آلبوم...*[1]، تصویر C38؛ ویت، همانجا)، بیانگر آن است که تمام مراحل ساخت و تزیین را خود انجام می‌داده است. عواملی چند سبب شده که محققان در شناخت آثار او دچار خطا شوند. از یک‌سو در مواردی که او کلمهٔ «بخطه» را متصل به «ابوزید» نوشته، پوپ آن را «ابورُفاطه» (همان، IV/1576؛ «بررسی هنر...[2]»، لوحهٔ 722e) و بهرامی («استادی سفالگر...»، 35) نام او را «ابوزید بظه» خوانده‌اند. از سوی دیگر رقم زدن چندگونهٔ او سبب گردیده که برخی از آثارش به هنرمند دیگری نسبت داده شود، از جمله بشقابی که وی بر روی آن خود را با نام و نسب معرفی کرده، به سبب خوانده نشدن کنیهٔ او «ابی زید» که در انتهای رقم آمده، به شمس‌الدین الحسنی (پوپ، همان، IV/1585) منسوب شده که کسی جز ابوزید نیست. رقم ابوزید به صورت «ابوزید کاشانی» بر روی دو کاسهٔ مینایی، محققی مانند پوپ را در نسبت دادن آنها به ابوزید، دچار تردید کرده است (همو، «یادداشتی...[3]»، 120) و بهرامی («سرامیکهای گرگان[4]»، 64) آنها را دست ساختهٔ ابوزید دیگری که در ساوه اقامت داشته و به سبک دیگری کار می‌کرده، می‌داند و سرانجام واتسن بدون ذکر دلیل از دو ابوزید یاد کرده است (*ایرانیکا*، I/400). با توجه به اشتراک عناصر تزیینی این دو سفالینه با غالب آثار ابوزید، مانند یکسانی صورتها، برکهٔ آب ماهی‌دار، چین‌خوردگی زمین کنار آن در پایین صحنه، اسلیمیهای منقوش بر روی لباسها و همچنین تشابه شاخه‌های گل سوسن بر زمینهٔ یکی از کاسه‌ها، با نقش بشقاب خسرو و شیرین که ساختهٔ ابوزید است («بررسی هنر...»، لوحهٔ 708) و آنچه بهرامی (همان، 93) از آن به عنوان تأثیر هنر ابوزید بر روش استادان گرگان یاد می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که این دو اثر ساختهٔ هنرمندی جز ابوزید نیست.

ابوزید در طول ۳۴ سال آثار متعدد و متنوعی شامل ظرف و کاشی به یادگار گذاشته است. آثار رقم‌دار و تاریخ‌دار شناخته شدهٔ وی اینهاست:

۱. کاسهٔ مینایی، که بر سطح داخلی آن، دو بزرگ‌زاده، با ۴ ندیمه در اطراف و شخصی در مقابل آنان در میان شاخه‌های گل و پرندگان، در کنار برکه نقاشی شده است. نوشتهٔ زیر لبهٔ خارجی دارای رقم «کتبه ابوزید کاش[انی]» و تاریخ ۴ محرم ۵۸۲ است (*کاتالوگ...*[5]، 53، تصویر 135).

۲. کاسهٔ مینایی، با تصویر یک سوار و ملازمانش در میان شاخه‌های گل سوسن و برکهٔ آب با دو ماهی در درون آن و نوشتهٔ زیر لبهٔ خارجی با رقم «... الکاشانی» و تاریخ اول محرم ۵۸۳، محل نگاهداری هر دو ظرف: موزهٔ هنر متروپولیتن، نیویورک (همان، 52، تصویر 134؛ پوپ، «هنر سفالگری...»، IV/1627-1628؛ «بررسی هنر...»، لوحهٔ 686؛ *ایرانیکا*، همانجا).

۳. بخشی از یک تنگ زرین‌فام، با تزیین غنچهٔ گل و دو پرنده در طرفین آن، درون لوزیهایی که از در هم پیچیدن اسلیمیها تشکیل شده با دو نوار نوشته در بالا و پایین نقش که با رقم و تاریخ ساخت ۵۸۷ق پایان یافته است (واتسن، «سفال نقاشی شده...»، 9؛ قس: بهرامی، «سرامیکهای گرگان»، 124، تصویر 9).

۴. قسمتی از یک بشقاب زرین‌فام، با نقش دو پیرمرد ریش سفید در حال جنگ، با نوشته‌ای در اطراف نقش مرکزی و رقم و تاریخ رجب ۵۹۸، محل نگاهداری: یک مجموعهٔ خصوصی در تهران (بهرامی، «استادی سفالگر...»، 35، لوحهٔ 16a، «نمونه‌های تاریخ‌دار...[6]»، 111، تصویر 1).

۵. کاشی ستاره‌ای زرین‌فام، با تصویر ۴ جوان که در باغی نشسته‌اند (اتینگهاوزن، «شواهد...»، 45، تصویر 3). نوشتهٔ دورکاشی حاوی شعری به عربی و یک دوبیتی به فارسی از خود ابوزید است. آنچه از این شعر باقی مانده، این است: آن چهره نگر که بر قمر می‌خندد ... که بر گهر می‌خندد (بهرامی، «مسائل کارگاهها...[7]»، 182)؛ در پایان رقم و تاریخ ساخت به صورت «لکاتبه ابی‌زید بعد ما عمله وصنعه فی لیلة اربعة من اواخر صفر سنة ستمائة هجریة عربیة» نوشته شده است. محل نگاهداری: موزهٔ عرب، قاهره (همو، «استادی سفالگر...»، 36-35).

۶. دو کتیبهٔ کاشی ازارهٔ حرم حضرت معصومه (ع) به خط ثلث برجسته به رنگ لاجوردی بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین‌فام که در پایان هر دوی آنها رقم ابوزید زده شده و بر کتیبهٔ بالا تاریخ ساخت به ارقام، رجب ۶۰۲ ثبت شده است (ستوده، ۳۷-۳۸؛ مدرسی، ۴۹/۱، تصویر ۶، ۷، ۹).

۷. بشقاب زرین‌فام، آراسته به نقش سوار، در میان برگها و پرندگان با نواری در دور، با رقم و تاریخ ۶۰۴ ق، محل نگاهداری: موزهٔ آشمولین[8]، آکسفورد (واتسن، «مسجد...[9]»، 74، حاشیهٔ 67، «سفال

1. *Album...* 2. *A Survey...* 3. "A Note..." 4. *Gurgan Faiences.* 5. *Catalogue of Luristan...* 6. "Further Dated Examples..." 7. "Le Problème..." 8. Ashmolean 9. "The Masjid..."

زرین‌فام...»، 198، شم 14؛ اتینگهاوزن، «سرامیک تاریخ‌دار[۱]»، IV/1674). این تاریخ را اتینگهاوزن، اشتباهاً ۶۵۴ ق ذکر کرده است.

۸. بشقاب زرین‌فام با نقش خسرو و شیرین و رقم و تاریخ جمادی‌الآخر ۶۰۷. ابوزید چنانکه یاد شد، در پایان کتیبهٔ عربی روی لبهٔ ظرف با نام و نسب و کنیه رقم زده است. محل نگاهداری: گالری هنر فریر[۲]، واشنگتن («بررسی هنر...»، لوحهٔ 708؛ اتیل، 69 ,68).



بشقاب زرین فام، کار ابوزید کاشانی، گالری هنر فریر، واشنگتن

۹. کاشی ستاره‌ای زرین‌فام با تصویر دو جوان نشسته در میان شاخ و برگ و پرندگان؛ نوشتهٔ حاشیه حاوی ۳ دوبیتی از ابوزید که دوبیتی اول چنین است:

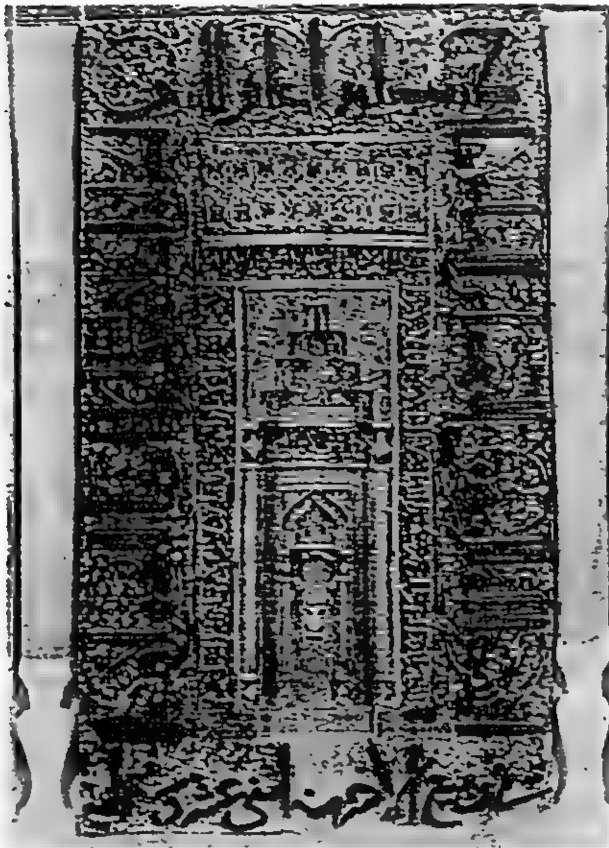
گفتم به شکسته‌دل که چون داری کار
اندر شکن زلف خم اندر خم یار
دل گفت که نیکوست زما دست بدار
ما هر دو شکسته را به هم باز گذار

تاریخ کاشی (۶۰۷ ق) و رقم با ذکر ایضاً لکاتبه در انتهای اشعار آمده است. محل نگاهداری: موزهٔ هنرهای زیبای بوستن (بهرامی، «مسائل کارگاهها...»، 183، «استادی سفالگر...»، تصویر 16 b).

۱۰. کاشی ستاره‌ای زرین‌فام، با نقش یک سوار در میان شاخ و برگ و پرندگان، در مقابل یک درخت سرو و دو تازی در پایین، نقش را حاشیه‌ای با اشعار فارسی احاطه کرده؛ رقم و تاریخ ربیع‌الآخر ۶۰۸ در پایان آمده است (همو، «تحقیقاتی...[۳]»، 54، تصویر 19). محل نگاهداری: موزهٔ هنرهای زیبای بوستن (واتسن، «سفال زرین‌فام...»، 190، شم 6).

۱۱. کاشی ستاره‌ای زرین‌فام، با تصویر زنی که در میان درختان نشسته و زمینه را شاخ و برگ و پرندگان پر کرده‌اند. حاشیهٔ دور حاوی اشعار فارسی و رقم و تاریخ ذیقعدهٔ ۶۰۹ است. محل نگاهداری: موزهٔ عرب، قاهره (آلبوم...، تصویر C38؛ ویت، 5).

۱۲. کاسهٔ مینایی و زرین‌فام، درون صحنه، گفت‌وگوی ۴ نفر که در



بخش میانی محراب، کار ابوزید کاشانی، موزهٔ آستان قدس رضوی

کنار برکهٔ آب در باغ نشسته‌اند، با دو حاشیهٔ پهن و باریک. اطراف حاشیهٔ باریک حاوی اشعاری از ابوزید است با رقم و تاریخ شوال ۶۰۹. این ظرف متعلق به مجموعهٔ بهرامی بوده است (بهرامی، «استادی سفالگر...»، 37-36، لوحهٔ 17b, 18a).

۱۳. بخش میانی محراب بزرگ زرین‌فام حرم حضرت رضا (ع) که ابوزید در ساخت و تزیین آن با هنرمند همزمان خود محمد ابوطاهر همکاری داشته است. طاق‌نمای فوقانی محراب با کتیبه‌های برجستهٔ کوفی تزیینی و ثلث لاجوردی و سفید رنگ بر زمینهٔ گل و برگهای نقاشی شدهٔ زرین‌فام و اسلیمیهای نیم برجسته تزیین شده و طاق‌نمای مقعر کوچک‌تر زیرین با نقش قندیلی بر زمینهٔ شاخ و برگهای پیچان آراسته شده است. رقم ابوزید و نام پدر و نیای او بر پیشانی طاقنما و تاریخ ساخت (ربیع‌الآخر ۶۱۲) در پایین محراب دیده می‌شود. محل نگاهداری: موزهٔ آستان قدس رضوی، مشهد (صنیع الدوله، همانجا؛

---

1. "Dated Faience"   2. Freer   3. *Recherches*...

دونالدسون، 126).

۱۴. پنج قطعه کاشی زرین‌فام ۸ گوش و یک قطعه کاشی ستاره‌ای منقوش به گل و برگ و کتیبه‌هایی حاوی احادیث و اندرزهای حضرت علی (ع) و حضرت رضا (ع) در حاشیه، همگی با رقم ابوزید و ۳ قطعه با تاریخ ۶۱۲ ق، نصب شده بر ازارهٔ حرم حضرت رضا (ع) در مشهد (بهرامی، همان، 38, 39، تصویر 18b, 19a, 19b, 19c).

۱۵. کاسهٔ مینایی و زرین‌فام، با تصویر ۴ تن نشسته و دو تن ایستاده به طور قرینه در طرفین یک درخت سرو و در کنار برکهٔ آب که زمینه را برگها و پرندگان نقاشی شدهٔ زرین‌فام فرا گرفته، با رقم ابوزید و تاریخ ۶۱۶ ق. محل نگاهداری: موزه‌ای[1] در لاهه («بررسی هنر...»، لوحهٔ 707a,b).

۱۶. کاشی صلیبی زرین‌فام، تزیین شده با نیم پالمتهای پیچان و پرندگان، با حاشیه‌ای در اطراف با رقم ابوزید، بدون تاریخ ساخت. محل نگاهداری: موزه‌ای در لاهه (واتسن، «سفال زرین‌فام...»، 180).

۱۷. قسمتی از لبهٔ یک کاسهٔ زرین‌فام، تزیین شده با شاخ و برگهای خمیده و نقطه‌چین، با دو حاشیهٔ نوشته، یکی به خط کوفی بر لبهٔ داخلی و دیگری حاوی رقم ابوزید بر لبهٔ خارجی، بدون تاریخ ساخت. محل نگاهداری: مؤسسهٔ مطالعات ایرانی بریتانیا[2]، تهران (همو، «سفال نقاشی شده...»، لوحهٔ 12a, b).

پوپ از برادر ابوزید به نام «علی بن محمد بن زید» نام می‌برد که همزمان با ابوزید در تزیین کاشی‌کاری حرم حضرت رضا (ع) شرکت داشته و به یک کاشی با رقم وی اشاره می‌کند («هنر سفالگری...»، IV/1570)، ولی تصویری ارائه نمی‌دهد. محققانی که از نزدیک به مطالعهٔ کاشیها پرداخته‌اند، تاکنون چنین نامی را ذکر نکرده‌اند. این کاشی می‌تواند همان کاشیی باشد که صنیع‌الدوله (۵۹/۲) با رقم «علی ابن‌محمد بن معد» از آن یاد کرده و پوپ احتمالاً به سبب شیوهٔ پیچیدهٔ خط، کلمهٔ «معد» را «زید» خوانده است.

مآخذ: بهرامی، مهدی، *صنایع ایران، ظروف سفالین*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ ستوده، منوچهر، «کتیبه‌های آستانهٔ مقدسهٔ قم»، *معارف اسلامی*، دورهٔ جدید، تهران، ۱۳۵۳ ش، شم ۲؛ صنیع‌الدوله، محمدحسن خان، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۰۲ ق؛ قوچانی، عبدالله، «سفالینه‌های زرین‌فام و نقاشی شدهٔ زیر لعاب»، *باستان‌شناسی و تاریخ*، ۱۳۶۶ ش، س ۱، شم ۲؛ مدرسی طباطبائی، سیدحسین، *تربت پاکان*، قم، ۱۳۵۳ ش؛ نیز: *Album de l'exposition d'art persan*, Caire, 1935; Atil, Esin, "Ceramics from the World of Islam", *Freer Gallery of Art Fiftieth Anniversary Exhibition*, Washington, 1973; Bahrami, M., "A Master Potter of Kashan", *Oriental Ceramic Society*, London, 1944 – 1945; id, "Further Dated Examples of Persian Ceramic Wares", *Bulletin of the Iranian Institute*, 1946, vol. VI, nos. 1 – 4, vol. VII, no. 1; id, *Gurgan Faiences*, Cairo, 1949; id, "Le Problème des ateliers d'étoiles de faïence lustrée", *Revue des arts asiatiques*, Paris, 1937, vol. x; id, *Recherches sur les carreaux de revêtement lustré dans la céramique persane du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, 1937; *Catalogue of Luristan Bronzes, Persian Bronze Age, Early and Later Islamic Pottery*, Sotheby & Co, 1964; Donaldson, Dwight M., "Significant Mihrabs in the Haram at Mashhad", *Ars Islamica*, New York, 1935, vol. II; Ettinghausen, Richard, "Dated Faience", *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, Tokyo etc., 1967; id, "Evidence for the Identification of Kashan Pottery", *Ars Islamica*, New York, 1936, vol. III; *Iranica*; Pope, Arthur Upham, "The Ceramic Art in Islamic Times", *A Survey of Persian Art*, Tokyo etc., 1967; id, "A Note on Abu Zayd", *Bulletin of the Iranica Institute*, New York, 1946, vols. VI–VII; *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, Tokyo etc., 1967, vol. X; Watson, Oliver, *Persian Lustre Ware*, London, 1985; id, "Persian Lustre Painted Pottery, the Rayy and Kashan Styles", *Transactions of Oriental Ceramic Society*, 1973 – 1975, vol. XL; id, "The Masjid – i 'Ali, Quhrud", *Iran*, 1975, vol. XIII; Wiet, Gaston, *L'Epigraphie arabe de l'exposition d'art persan du Caire*, Cairo, 1935.

فاطمه کریمی

آبوزِیدِ هِلالی، نک: بنی هلال.

آبوزِینِ کَحّال، پزشک ایرانی سدهٔ ۹ ق / ۱۵م. از نام و سرگذشت او چیزی دانسته نیست. تنها می‌دانیم که در زمان شاهرخ تیموری (۸۰۷ ـ ۸۵۰ ق / ۱۴۰۴ ـ ۱۴۴۷م) می‌زیسته و در دوران حکومت او به هرات سفر کرده و در آنجا به تألیف کتاب *شرایط جراحی* که شهرت نام ابوزین مرهون آن است، پرداخته است (ابوزین، گ ۲ الف،ب). بر پایهٔ آنچه ابوزین در کتاب خود گفته، می‌توان دریافت که او به‌اغلب نقاط مهم و نواحی آباد خراسان بزرگ آن روزگار سفر کرده است (گ ۹۶ ب، ۱۳۲ الف، ۱۴۶ الف، ۱۶۴ ب).

از عنوان «کحال» بر می‌آید که در چشم پزشکی نیز دست داشته، اما در کتاب *شرایط جراحی* خود از انواع و روشهای جراحی چشم به سبب ظرافتی که در این فن هست و شیوهٔ بی‌باکانهٔ جراحان آن روزگار با آن سازگار نبوده، ذکری به میان نیاورده است (گ ۱۰۲ الف). این کتاب مشتمل بر ۱۰ مقاله است (گ ۳ الف؛ قس: منزوی، ۵۵۲/۱، که به خطا ۹ مقاله ذکر کرده) و هر مقاله مشتمل بر چندین «شرط». مقالات درخور فهم مبتدیان نوشته شده و روش اختصار در آن کاملاً مشهود است. مقالهٔ اول دربارهٔ تشریح است. مؤلف سپس به بررسی فصد و شناخت ادویه و امراضی که درمان آنها با جراحی امکان‌پذیر است و نیز اسباب و علامات امراض و ترتیب علاج هر بیماری پرداخته و به سبب اهمیت شناخت نبض و اسباب آن، مقالهٔ هفتم را بدان اختصاص داده است. در مقالهٔ دهم در باب حیوانات گزنده و نحوهٔ درمان گزیدگی سخن گفته است. موضوعات مربوط به کار جراح در این کتاب، امراض گوش و حلق و بینی و بیماریهای داخلی است. نویسنده از تجارب شخصی خود نیز سخن گفته و در مورد بیماریهایی مانند برص (گ ۱۶۲ ب ـ ۱۶۳ الف)، خنازیر صدیدی (گ ۱۴۱ ب، ۱۴۲ الف) یا خارج کردن هزارپا از گوش به کمک مایع حاوی فلفل (گ ۱۶۷ ب، ۱۶۸ الف)، مدعی درمانهای جدیدی شده است. در مواردی مانند سقیروس[3] نیز به نیشتر نزدن و عدم جراحی توصیه نموده است (گ ۱۴۴ الف). همچنین از معالجهٔ عِرق مدینی یا بیماری رشته که خود در نواحی بخارا و بلخ بدان گرفتار شده بوده، سخن گفته است (گ ۹۶ ب، ۱۶۴ ب).

کتاب *شرایط جراحی* گر چه از نظر ترتیب، نسبتاً منظم است، گاه

1. Gemeente Museum 2. British Institute for Persian Studies 3. Skirros

نیز بی‌نظمیهایی در آن دیده می‌شود: برای نمونه مقالۀ هشتم به جای ۱۰۹ شرطی که در مقدمۀ آن یاد شده، حاوی ۱۰۱ شرط است و مقالۀ نهم به جای ۲۳ شرط مشتمل بر ۲۴ شرط است، مقالۀ دهم نیز که باید شامل ۲۶ شرط باشد، حاوی ۲۱ شرط و ترتیب شروط نیز خلاف ترتیب شروط مذکور در مقدمۀ آن است. نکتۀ حائز اهمیت آن است که برخلاف نظر برنبورگ (*ایرانیکا*، I/651) نسخۀ نسبتاً کاملی از *شرایط جراحی* وجود دارد که در کتابخانۀ جامع گوهرشاد مشهد (شم ۷۹۹) نگهداری می‌شود. گرچه سه صفحۀ آغازین این نسخه نو نویس است، اما کتاب از شرط هشتم از مقالۀ اول شروع می‌شود و در برگ ۲۳۷ الف نیز پایان می‌یابد. فاضل (۹۰۹/۲) به خطا پایان کتاب را در چند برگ بعد (۲۴۷ الف) که مربوط به دو ملحق ناشناخته در باب منافع طیور و سنگهای قیمتی است، پنداشته است.

از *شرایط جراحی* سه نسخۀ ناقص نیز در دست است، یکی در کتابخانۀ دانشکدۀ پزشکی دانشگاه تهران (دانش‌پژوه، ۳۱۵/۳؛ استوری، (228/(2)II)، دومی در دانشگاه لاهور پنجاب (همانجا) و سومی در دانشگاه لوس‌آنجلس کالیفرنیا (*ایرانیکا*، I/401). ظاهراً ابوزین دو کتاب دیگر نیز به نامهای *رسالۀ نوریه* و *مصباح‌العیان* در فن کحالی داشته که اثری از آنها بر جای نمانده است (نک: ابوزین، ۱۰۲ الف).

مآخذ: ابوزین کحال، *شرایط جراحی*، نسخۀ خطی جامع گوهرشاد مشهد، شم ۷۹۹؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و ایرج افشار، *نشریۀ کتابخانۀ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانۀ جامع گوهرشاد مشهد*، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ منزوی، خطی؛ نیز:

Iranica; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1971.

محمدهادی مؤذن جامی

آبوالسّاج، دیودادبن‌دیودست (د ربیع‌الآخر۲۶۶/دسامبر ۸۷۹)، از امرا، سرداران و دیوانسالاران برجستۀ دستگاه خلافت عباسی و نیای ساجیان (ه م). طبری (۳۱۵/۹) کنیۀ او را ابوجعفر ذکر کرده است.

نام و نسب ابوالساج در برخی منابع به تصحیف داوود بن دوست آمده است (ابن خلکان، ۴۱۵/۶). به گفتۀ هنینگ (ص 254-253)، نام پدر ابوالساج به جای دیودست احتمالاً دیودشت (ابن حوقل، ۵۰۶/۲: داودشت) بوده و دیودشت به معنی «[کسی که] خدا خالق [اوست]»، شکلی دیگر از دیوداد است (قس: *لغت‌نامه*، که دیودست را به معنای تیزدست یا دست شیطان آورده است). از این نامها که منشأ سغدی دارند (مینورسکی، 111)، چنین برمی‌آید که خاندان ابوالساج پیش از فتح ماوراءالنهر به دست مسلمانان، پیرو یکی از آیینهای کهن آریایی بوده‌اند که دیو را برخلاف زردشتیان می‌ستوده‌اند، زیرا سراسر نواحی سغد در حوزۀ نفوذ دین زرتشتی قرار نگرفته بوده و برخی از مردم آنجا همانند آریاییان اولیه دیو را ستایش می‌کردند. بهار (ص ۳۶۹) دیوداد و دیودست را از نامهای فرغانیهای بودایی دانسته که ابوالساج نیز در زمرۀ آنان بوده است. ابن حوقل (همانجا) خاستگاه خاندان ابوالساج را روستاهای جَنکاکَث و سویدک از توابع اُشروسنه ذکر کرده است (نیز نک: بارتولد، ۳۷۸/۱؛ *ایرانیکا*، ذیل بنوساج).

از آغاز کار و چگونگی ورود او به دستگاه خلافت عباسی آگاهی در دست نیست. با توجه به استیلای مسلمانان براشروسنه و اسلام آوردن افشین، خیدربن کاووس (ه م) آخرین امیر اشروسنه به دست مأمون (خلافت: ۱۹۸ ـ ۲۱۸ ق/ ۸۱۴ ـ ۸۳۳ م)، احتمالاً ابوالساج در همین دوره و یا اندکی پس از آن اسلام آورده است.

طبری (۴۷/۹) نخستین بار از ابوالساج به عنوان یکی از سرداران افشین که در ۲۲۲ ق از سوی معتصم عباسی (خلافت: ۲۱۸ ـ ۲۲۷ ق/ ۸۳۳ ـ ۸۴۲ م) برای نبرد با بابک خرم‌دین به آذربایجان فرستاده شد، یاد کرده است. شجاعت و جنگاوری ابوالساج در این مأموریت و نیز توفیق او در اسیر کردن خانواده و نزدیکان بابک موجب شهرتش شد (نیز نک: مادلونگ، IV/228). در ۲۲۴ ق که معتصم و عبدالله بن طاهر امیر خراسان درصدد سرکوب مازیار حکمران بومی طبرستان برآمدند، فرماندهی آن دسته از لشکریان خلیفه که از جانب دماوند و لارِز (ناحیه‌ای در آمل طبرستان، نک: یاقوت، ۳۴۱/۴، ظاهراً لاریجان کنونی) به سوی طبرستان پیشروی می‌کرد، با ابوالساج بود (طبری، ۸۵/۹؛ نیز نک: ابوعلی مسکویه، ۵۰۵/۶). در ۲۲۶ ق/ ۸۴۱ م منکجور فرغانی برادر زن و نایب افشین در آذربایجان بر ضد معتصم قیام کرد و افشین نیز ابوالساج را به مقابله با وی فرستاد، اما خلیفه که افشین را محرک منکجور و ابوالساج را مأمور یاری او می‌دانست، فرمانده دیگری را به جای ابوالساج منصوب کرد و افشین را نیز به زندان افکند (یعقوبی، ۴۷۷/۲ ـ ۴۷۸).

از این پس تا ۲۴۲ ق/ ۸۵۶ م که متوکل عباسی (خلافت: ۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق/ ۸۴۷ ـ ۸۶۱ م) ابوالساج را به جای جعفر بن دینار به حفظ امنیت راه مکه برگماشت (طبری، ۲۱۰/۹)، از زندگانی ابوالساج آگاهی در دست نیست. شاید بدگمانی و خشم معتصم نسبت به افشین، ابوالساج را سالها از دستگاه خلافت دور نگاه داشت. به هر روی، از گفته‌های طبری (۲۹۳/۹) چنین برمی‌آید که تا ۲۵۱ ق/ ۸۶۵ م مقام حفظ امنیت راه مکه با او بوده است. به روایت یعقوبی (۴۹۷/۲)، دو سال پیش از این تاریخ، هنگامی که محمد المولّد از سوی المستعین خلیفه برای مقابله با شورش یوسف بن ابراهیم تنوخی معروف به قصیص به قنسرین فرستاده شد و ناکام ماند، خلیفه این مأموریت را به ابوالساج سپرد. او به قصیص امان داد و او را بر حکومت لاذقیه گماشت.

در ربیع‌الاول ۲۵۱ به هنگام رقابت و نزاع معتز ــ که از حمایت ترکان برخوردار بود ــ با مستعین خلیفه، ابوالساج با ۷۰۰ سوار از راه مکه به بغداد آمد و به خلیفه پیوست و از او خلعتها گرفت (طبری، ۳۱۴/۹). ابوالساج چندی بعد برای دفاع از مداین و مقابله با ترکان بدانجا گسیل شد (همو، ۳۱۷/۹) و در رجب همان سال در جَرجَرایا (ناحیه‌ای در نهروان سفلی بین واسط و بغداد، نک: یاقوت، ۵۴/۲) با

بایکباک ترک جنگید و او را به قتل رساند و گروهی از یارانش را به اسارت گرفت، اما اندکی پس از آن در پیکار دیگری نتوانست ترکان را از نفوذ به مداین بازدارد و بالفَردل اشروسنی نیز که به یاری او آمده بود، به قتل رسید (طبری، ۳۲۷/۹، ۳۳۲، ۳۳۳؛ ابن اثیر، ۱۵۷/۷).

ابوالساج در ۲۲ محرم ۲۵۲، حدود ۲۰ روز پس از عزل مستعین و آغاز خلافت معتز به بغداد بازگشت و به ریاست دیوان مَعاوِن (نوعی مالیات) سرزمینهای سواد در کرانهٔ فرات منصوب شد. ابوالساج کسانی را از سوی خود بدان نواحی روانه کرد تا ترکان و مغربیان را از آنجا برانند. سپس خود در ربیع‌الاول همان سال به سمت کوفه روانه شد (طبری، ۳۵۳/۹؛ نیز نک: EI¹). به گفتهٔ طبری (۳۷۰/۹) محمد بن عبدالله بن طاهر در همان سال بر آن شد تا ابوالساج را که در بغداد به سر می‌برد، به سمت ری روانه کند (قس: ابن اثیر، ۱۷۶/۷، که گفته است وی در این سال به حفظ امنیت راه خراسان منصوب شد)، اما چون علویان به سرکردگی ابواحمد محمد بن جعفر علوی در کوفه سر به شورش برداشتند، ابوالساج را برای سرکوب شورشیان بدانجا فرستاد. ابوالساج یکی از سرداران خود به نام عبدالرحمن را (که احتمالاً دامادش بود) به نیابت از خود بدانجا گسیل کرد. هرچند علویان این شهر ابتدا در مقابل عبدالرحمن مقاومت کردند، اما وی به زودی با نیرنگ بر ابواحمد دست یافت و او را به بغداد فرستاد (طبری، همانجا؛ نیز نک: ابوالفرج، ۶۶۶؛ بیهقی، ۴۱۶/۱). چندی بعد در همین سال ابوالساج بار دیگر به نگهبانی راه مکه منصوب شد (طبری، ۳۷۱/۹ ـ ۳۷۲).

ابوالساج در ۲۵۴ ق به حکومت نواحی دیار مُضَر، قنسرین، عواصم (دژهای مرزی قلمرو اسلام) و حلب منصوب شد (ابن اثیر، ۱۸۹/۷؛ نیز نک: ابن عدیم، ۷۴/۱؛ دفرمری، 412). به گفتهٔ یعقوبی (۵۰۷/۲) وی‌تا پیش از خلافت‌معتمد (۲۵۶ ـ ۲۷۹ ق/ ۸۷۰ ـ ۸۹۲ م)، حکومت دیار مضر و ربیعه و نیز فرماندهی سپاه قنسرین را برعهده داشت و در همین منصب با خلیفهٔ جدید بیعت کرد. اما بنابر آنچه ابن عدیم (همانجا) آورده است، حکومت ابوالساج در حلب و قنسرین پیش از معتمد و در خلافت مهتدی توسط احمد بن عیسی بن شیخ که بر شامات تسلط یافته بود، پایان گرفت. ظاهراً از همین‌رو یعقوبی (همانجا) به جای حکومت قنسرین، منصب او را فرماندهی سپاهیان آن شهر ذکر کرده است.

در ۲۶۱ ق ابوالساج از سوی خلیفه به حکومت اهواز منصوب شد و مأموریت یافت تا با علی بن محمد معروف به صاحب الزنج ــ که در آن نواحی گروهی از غلامان زنگی را پیرامون خود گرد آورده و سر به شورش برداشته بود ــ نبرد کند. او داماد خود عبدالرحمن بن مفلح را به فارس گسیل کرد و خود به اهواز روانه شد. در آنجا چون خبر قتل عبدالرحمن را در دولاب (روستایی در نزدیکی اهواز) شنید، به عسکر مُکرَم رفت و زنگیان با استفاده از غیبت او به اهواز تاختند و در آنجا قتل و غارت بسیار کردند. همین امر موجب شد تا خلیفهٔ عباسی او را از امارت اهواز عزل و ابراهیم بن سیما را به جای وی برگمارد (طبری، ۵۱۳/۹). شاید به همین سبب در اوایل ۲۶۲ ق که اختلاف بین یعقوب بن لیث صفاری و معتمد خلیفه شدت گرفت، ابوالساج به یعقوب پیوست و مورد استقبال وی قرار گرفت (همو، ۵۱۶/۹)، اما چون موفق برادر خلیفه یعقوب را درهم شکست، اموال و دارایی ابوالساج را نیز در بغداد مصادره کرد و به یکی از سرداران خود، به نام مسرور بلخی به اقطاع داد (ابن اثیر، ۲۹۰/۷ ـ ۲۹۲).

چنین می‌نماید که ابوالساج تا ۲۶۶ ق/ ۸۷۹ م در خدمت صفاریان به سر می‌برد؛ چنانکه در ربیع‌الآخر این سال از سوی عمرو بن لیث، برادر و جانشین یعقوب که با خلیفهٔ عباسی طریق صلح پیموده بود، به بغداد روانه شد، اما در بین راه در جندی‌شاپور درگذشت.

پس از مرگ ابوالساج، پسرش محمد افشین به ولایت مکه و مدینه و حفظ امنیت راه مکه منصوب شد (طبری، ۵۴۹/۹؛ ابن جوزی، ۵۶/۵؛ قس: *تاریخ سیستان*، ۲۳۶). محمد بعدها از سوی خلیفه والی آذربایجان شد و سلسلهٔ ساجیان را در آنجا بنیاد نهاد (نک: مادلونگ، همانجا).

در سدهٔ ۳ ق/ ۹ م که شورشهای متعدد بر ضد خلافت عباسی به وقوع می‌پیوست، ابوالساج تا اواخر عمر در مقامهای گوناگون خلفا را خدمت،و با مخالفان آنان پیکار کرد و حتی در برابر علویان شدت عمل نشان داد. ابوالفرج اصفهانی (ص ۶۰۰ ـ ۶۰۱، ۶۷۰، جم) شماری از علویان را که در نواحی گوناگون به دست ابوالساج یا عوامل وی دستگیر شده و یا به قتل رسیده‌اند، نام برده است. در این میان می‌توان از سرکوب شورش محمد بن صالح بن عبدالله در سُوَیقه در دوران خلافت متوکل و قتل احمد بن عبدالله به دست عبدالرحمن نایب ابوالساج در مکه در خلافت معتز اشاره کرد (نیز نک: مسعودی، ۹۴/۴؛ بیهقی، ۴۱۶/۱ ـ ۴۱۷). ابن خلکان، (۲۵۰/۲، ۴۱۵/۶) سازماندهی جنگجویان موسوم به سپاهیان ساجی (اجناد الساجیة) را که یکی از گروههای محافظ خاصّ خلیفه و به گفتهٔ او در بغداد مستقر بودند، به ابوالساج نسبت می‌دهد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عدیم، عمر بن احمد، *تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهّان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، «تجارب الامم»، همراه *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بهار، محمدتقی، تعلیقات بر *مجمل التواریخ والقصص*، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ بیهقی، علی بن زید، *لباب الانساب*، به کوشش سیدمهدی رجایی، قم، ۱۳۶۹ ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز:

Defrémery. M., "Mémoire sur la famille des Sadjides", JA, 1847, vol. IX; EI¹; Henning. W. B., "A Sogdian God"; *Bulletin of the School of Oriental and African Studies Uinversity of London*, 1965, vol. XXVIII; *Iranica*; Madelung, W., "The Minor Dynasties of Northern Iran", *The Cambridge*

History of Iran, Cambridge, 1975; Minorsky, V., *Studies in Caucasian History*, London, 1953.
ابوالفضل خطیبی

آبوسالِم مَرینی، نک‍: بنی مرین.

آبوالسَّرایا، سریّ بن منصور شیبانی (مق ۱۰ ربیع الاول ۲۰۰ ق / ۱۸ اکتبر ۸۱۵م)، فرمانده نظامی شورش ابن طباطبا برضد مأمون خلیفهٔعباسی.

دربارهٔ قیام ابوالسرایا، اگر چه چندین منبع نزدیک به عصر او در دست است، با اینهمه ارائهٔ گزارشی دقیق از زندگی و انگیزهٔ او از قیام در کوفه، دشوار است. از مهم‌ترین منابع موجود، روایت ابوالفرج اصفهانی است در *مقاتل الطالبیین*، به نقل از نصربن مزاحم (د ۲۱۲ ق) که خود شاهد قیام بوده و پس از تسلط ابوالسرایا بر کوفه، به سمت نظارت بر بازارگماشته شده بوده‌است(ص ۵۱۸، ۵۳۳؛ نیز نک‍: سیّاغی، ۶۵/۱). اما این روایت که متضمن اطلاعات دقیق‌تری است، گاه با منابع دیگر تناقض دارد. بلاذری، طبری و ابن اثیر نیز که از مهم‌ترین منابع غیر شیعیند، به منبع خود اشاره نمی‌کنند. این روایات مشابه یکدیگرند، جز اینکه روایت ابن اثیر، از گزارش طبری دقیق‌تر و کامل‌تر و روایت بلاذری از هر دو کوتاه‌تر است. از آنجا که میان این روایات، در موارد مهمی نظیر سوابق ابوالسرایا و فعالیتهای او، با روایت نصربن مزاحم تفاوت و تناقض هست (نک‍: دنبالهٔ مقاله)، شاید بتوان حدس زد که این مورخان اخیر، همه از گزارش مشترکی بهره برده باشند.

به احتمال بسیار، ابوالسرایا که از بنی شیبان بود و نسبش به هانی‌بن قبیصهٔ شیبانی می‌رسید، در رأس العین، در جزیره، به دنیا آمد. گفته‌اند که از همانجا نخستین فعالیتهای خود را آغاز کرد (نک‍: طبری، ۵۲۸/۸، ۵۳۴؛ ازدی، ۳۳۸؛ ابن اثیر، ۳۰۲/۶ـ۳۰۳؛ نیز نک‍: خلیفة بن خیاط، ۷۶۰/۲؛ ابوالفرج، ۵۲۱، ۵۳۱). به روایت ابن اثیر (۳۰۲/۶ـ۳۰۴) وی نخست مُکاری (= خربنده) بود، پس عده‌ای را گرد آورد و سر به شورش برداشت و کسی را از بنی تمیم در جزیره بکشت و اموالش ضبط کرد و در نواحی غربی فرات به راهزنی مشغول شد. آنگاه، با ۳۰ سوار خویش، در ارمنستان به یزید بن مَزْیَد شیبانی پیوست و در جنگ با خرمیان شرکت جست. در ماجرای درگیری میان امین و مأمون، ابوالسرایا از جلوداران لشکر هرثمة بن اَعین، سردار قدرتمند مأمون بود که از سوی احمد بن مزید، برادر یزید به این سمت گمارده شده بود. چون از خود کفایت و شجاعت نشان داد، مورد توجه هرثمه قرار گرفت، ولی چون هرثمه در پرداخت مستمری او تأخیر کرد، به بهانهٔ حج خارج شد و در نواحی عراق به راهزنی و غارت پرداخت تا به ابن طباطبا (نک‍: ه‍ د، آل طباطبا) برخورد (نیز نک‍: ابن قتیبه، ۳۸۷؛ طبری، ۵۲۹/۸).

مبنای این روایت که در آن ابوالسرایا، نخست از افسران و سرداران هرثمةبن‌اعین شناخته شده است، بی‌تردید نمی‌تواند با بخشی از توطئه‌ای که فضل بن سهل، وزیر مقتدر مأمون، برای از میان بردن هرثمه ترتیب داد و از انگیزه‌های قتل او شد، بی‌ارتباط باشد (برای تفصیل، نک‍: همو، ۵۴۲/۸ ـ ۵۴۳؛ ابوعلی مسکویه، ۴۲۷ ـ ۴۲۹). این گزارش دربارهٔ آغاز کار ابوالسرایا حائز اهمیت فراوان است و روایت ابوالفرج اصفهانی (ص ۵۲۱) نیز دلالت بر اقدام وی بر شورش در مناطق جزیره و سپس در حوالی سواد دارد، چنانکه در چند نوبت توانست سپاهیانی را که برای سرکوب او گسیل می‌شدند، دفع کند (نک‍: ابن اثیر، ۳۰۳/۶ ـ ۳۰۴).

به نظر می‌رسد، مذهب ابوالسرایا، در انگیزهٔ شورشهای نخستین او مؤثر بوده است: ابوالفرج اصفهانی (همانجا) ابوالسرایا را دارای «مذهبی خاص» در تشیع دانسته است و رفتارهایی که پس از قیام در کوفه بدو نسبت داده شده، نیز مؤید این نکته تواند بود. ولی گردیزی (ص ۱۷۲)، ابوالسرایا را از «بزرگان خوارج» خوانده است. گر چه در منابع، نکته و اشارهٔ خاصی در این باره به چشم نمی‌خورد، ولی با کنار هم نهادن برخی آگاهیهای پراکنده می‌توان به نتایجی دست یافت: چنانکه دیدیم، ابوالسرایا زاده شده در جزیره و ساکن در آن بود و هم نخست در آنجا کار خویش آغاز کرد؛ از سویی جزیره، بنابر مدارکی (ابن عبدربه، ۲۴۸/۶) «مسکن خوارج» بود. از سوی دیگر، وی نسبت شیبانی داشت و بنی شیبان غالباً گرایش به خوارج داشتند (نک‍: کحاله، ۶۲۲/۲)، چنانکه ولیدبن طریف خارجی که در ۱۷۸ ق، زمان هارون در جزیره سربه شورش برداشت، شیبانی بود (نک‍: ابن خلکان، ۳۲۷/۶ـ ۳۲۸) و یک بار نیز هارون، با تعبیری استهزا آمیز با یزید بن مزید شیبانی دربارهٔ کثرت خوارج در قوم او سخن گفت (نک‍: همو، ۳۲۹/۶). از این رو به ظن قوی، ابوالسرایا از گرایش به خوارج بر کنار نبوده است؛ گو اینکه وی بعدها برای پیشبرد اهدافش، خود را «علوی الرأی» نشان داد و حتی برخود عنوان «داعیة آل محمد» نهاد (ابوعلی مسکویه، ۴۲۴ ـ ۴۲۵؛ *العیون والحدائق*، ۳۴۸).

مورخان در سبب شورش کوفیان به رهبری ابن طباطبا و ابوالسرایا گفته‌اند که چون مأمون به خراسان رفت و کار ولایات عراق را به حسن بن سهل، برادر فضل بن سهل سپرد، کار بر علویان گران آمد و گفتند: حسن بن سهل و برادرش بر مأمون چیره شده‌اند. پس نخستین کس از ایشان که از غیبت مأمون استفاده برد و قیام کرد، ابن طباطبا بود (نک‍: طبری، ۵۲۸/۸ ـ ۵۲۹). با توجه به این نکته می‌توان گفت که در حقیقت این قیام، کوششی بود از سویِ خاندان علوی، برای خروج خلافت از بنی عباس و غلبه برقدرت روزافزون جناح خراسانی که از دیرباز پشتیبان و حامی جدی این خاندان بودند و خود از عوامل مهم به خلافت رسیدن بنی عباس به شمار می‌رفتند.

ابن طباطبا، با تشویق و دعوت نصربن شَبَث (شبیب) عُقَیلی آمادهٔ قیام شد و به امید یاری او و یارانش آهنگ جزیره کرد، ولی شبث از همراهی با او تن زد (نک‍: ابوالفرج، ۵۱۹ ـ ۵۲۰؛ قس: ابن اثیر، ۳۰۸/۶). ابن طباطبا در راه بازگشت به حجاز، به ابوالسرایا برخورد و

آن دو با یکدیگر برای قیام مشترک توافق کردند (ابوالفرج، همانجا). دربارهٔ کیفیت دیدار این دو در منابع مطلبی دیده نمی‌شود، ولی در آن هنگام، ابوالسرایا از آمادگی کافی برای شورش برخوردار بود و از این رو به آسانی مورد توجه ابن طباطبا قرار گرفت. ابن طباطبا به کوفه رفت و دعوت خود را علنی کرد (۱۰ جمادی الآخر ۱۹۹) و توانست میان نیروهای مخالف ــ که غالباً زیدی بودند و شهر کوفه مرکز آنان به شمار می‌رفت و از هر جهت برای شورش مناسب به نظر می‌رسید ــ برای خود یارانی فراهم آورد (طبری، ۵۲۸/۸). ابوالسرایا نیز پیش از رسیدن به کوفه، به نقل ابوالفرج (ص ۵۲۲) نخست به زیارت مرقد امام حسین (ع) رفت و از آنجا کسانی را گرد خویش آورد و به سوی کوفه روان شد. ابن طباطبا پس از پیوستن ابوالسرایا بدو برای مردم خطبه‌ای خواند و همگان را با شعار «الرّضا من آل محمد» و همچنین عمل به کتاب و سنت پیامبر (ص) و امربه معروف و نهی از منکر بخواند و مردم همه با جوش و خروش دست بیعت بدو دادند (همو، ۵۲۳؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۰۴/۶).

ابوالسرایا و ابن طباطبا در نخستین اقدام توانستند والی کوفه را از شهر برانند و مردم، قصر والی را پس از محاصره غارت کردند (ابوالفرج، ۵۲۴ ـ ۵۲۵؛ نیز نک: بلاذری، ۱۴۰/۳ ـ ۱۴۱؛ طبری، ۵۲۹/۸). پس از آن ابن طباطبا، کسانی از علویان را برای گرفتن بیعت به مناطق و نواحی دیگر و از جمله مصر گسیل کرد (نک: محلی، ۲۰۰/۱). چون خبر جنبش کوفیان به حسن بن سهل در بغداد رسید، زهیربن مسیب را بخواست و او را با لشکری روانهٔ کوفه کرد. زهیر در نزدیکی کوفه پسر خود ازهر را برطلایهٔ سپاه گمارد. ابوالسرایا بر سپاه ازهر حمله برد و آن را بشکست و غنیمت بسیار ستاند. چون خبر شکست به زهیر رسید، خشمگینانه به سوی کوفه تاخت. دو لشکر پس از گذراندن شبی بسیار سرد، با یکدیگر روبه رو شدند. ابوالسرایا خود با جلودار لشکر پیکار کرد و او را به قتل آورد. پس لشکریان زهیر بیمناک از حملهٔ کوفیان روی به گریز نهادند و ابوالسرایا به تعقیب آنان پرداخت (ابوالفرج، ۵۲۶ ـ ۵۲۷، ۵۲۹). زهیر پنهانی به بغداد گریخت و حسن بن سهل از او چندان در خشم شد که نخست دستور داد تا او را گردن زنند، ولی سپس از آن رأی بازگشت.

حسن بن سهل که از قدرت یافتن کوفیان در اندیشه شده بود، عبدوس بن عبدالصمد مَرْوَرودی را بخواند و لشکری همراه او برای جنگ با ابوالسرایا بفرستاد. دو لشکر در ۱۷ رجب ۱۹۹ با یکدیگر روبه رو شدند و ابوالسرایا توانست با نیرنگ، برلشکر او غلبه کند. پس سپاه عبدوس متفرق شد و ابوالسرایا خود، در نزدیکیهای مسجد جامع کوفه برعبدوس دست یافت و او را به قتل رساند و بار دیگر مردم کوفه به غنایم و سلاحهای فراوان دست یافتند (همو، ۵۲۹ ـ ۵۳۱؛ نیز نک: بلاذری، ۲۶۶/۳؛ یعقوبی، ۴۴۷/۲؛ طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۰۵/۶).

به روایت ابوالفرج (ص ۵۳۱)، پس از این جنگ، میان ابن‌طباطبا که بیمار بود و ابوالسرایا ملاقاتی روی داد. ابن‌طباطبا به ابوالسرایا خرده گرفت که چرا پیش از اینکه دشمن را به راه راست بخواند، دست به شمشیر برده و چرا به آنان شبیخون زده و اموالشان را به غنیمت گرفته است. ابوالسرایا در پاسخ گفت که در جنگ جز این چاره نیست و دیگر چنین نخواهم کرد و سپس از او خواست تا پیش از مرگ وصیت کند. اما روایتهای دیگر نشان می‌دهد که پس از آنکه میان ابوالسرایا و ابن‌طباطبا بر سر غنایم اختلاف نظر بروز کرد، ابوالسرایا دریافت که در کنار او حکومت برایش ممکن نیست، پس او را مسموم کرد (طبری، ابن اثیر، همانجاها؛ نیز نک: ابن‌عنبه، ۱۷۲؛ محلی، ۲۰۳/۱). گرچه در روایتهای زیدی به مسموم شدن ابن‌طباطبا اشاره‌ای نشده، ولی باید به اختلافی‌که میان‌ابوالسرایا و ابن‌طباطبا درگرفته بود و همین منابع بر آن تصریح دارند، توجه کرد.

مرگ ابن طباطبا به روایت طبری و ابن‌اثیر (همانجاها)، یک روز پس از نبرد ابوالسرایا با زهیربن مسیب اتفاق افتاد و این با بخشی از روایت بلاذری (۱۴۱/۳) که می‌گوید: فوت او اندکی کمتر از یک ماه پس از ورودش به کوفه بوده است، توافق دارد و به گفتهٔ همین منابع، جنگ با عبدوس، پس از مرگ ابن طباطبا صورت گرفته است (نک: بلاذری، ۲۶۶/۳؛ طبری، ابن اثیر، همانجاها).

ابوالسرایا نخست مرگ ابن طباطبا را پنهان داشت و بعد تصمیم گرفت امر قیام را به علی‌بن عبیدالله ــ از نوادگان امام علی بن الحسین (ع) ــ که گفته‌اند ابن‌طباطبا نیز به او وصیت کرده بود، واگذارد، ولی علی بن عبیدالله ــ که از یاران و اصحاب امام رضا (ع) شمرده شده است ــ از پذیرفتن آن سرباز زد و ابوالسرایا نوجوانی از علویان به نام محمدبن محمدبن زید را به جای او نشاند (ابوالفرج، ۵۳۲ ـ ۵۳۳؛ نجاشی، ۲۵۶) و از این پس استقلال عمل بیشتری به دست آورد، چنانکه رسماً به ضرب سکه پرداخت (طبری، ۵۳۰/۸؛ نیز نک: تورنبرگ، 707)، کسانی را به کارهایی در کوفه گمارد و کسانی را نیز به عنوان والی به شهرهای اهواز، یمن، بصره و واسط فرستاد که هر کدام از آنان در این شهرها به موفقیتی دست یافتند (ابوالفرج، ۵۳۳ ـ ۵۳۴؛ ابن‌اثیر، همانجا) وحسین بن حسن افطس را برای اقامهٔ حج به مکه فرستاد که به گفتهٔ ازرقی (۲۶۴/۱) پرده‌ای منقش به نام ابوالسرایا «داعیة آل محمد» بر کعبه پوشاندند؛ کسی را نیز به مدینه گسیل داشت و آنجا بی‌منازعه به دست علویان افتاد (طبری، ۵۳۱/۸ ـ ۵۳۲؛ ابن اثیر، ۳۰۶/۶). حتی گفته‌اند مردم شام و جزیره نیز منتظر آمدن نماینده‌ای از سوی او بودند (ابوالفرج، ۵۳۴).

از آن سوی، حسن بن سهل که از قدرت گرفتن ابوالسرایا در اندیشه شده بود، نخست در صدد برآمد تا برای سرکوبی فتنه، طاهربن حسین را اعزام کند، ولی سپس، از این تصمیم بازگشت و به هرثمة بن اعین که خشمگین از او روانهٔ خراسان بود، نامه نگاشت و خواست که به دفع ابوالسرایا بشتابد. هرثمه از رفتن سر باز زد، اما چون نامهٔ منصوربن مهدی به دستش رسید، به شتاب به بغداد بازگشت (همو،

۵۳۴ ـ ۵۳۵؛ ابن اثیر، همانجا) و در رأس لشکری عظیم روانهٔ کوفه شد (شعبان ۱۹۹). در این هنگام ابوالسرایا بر مداین نیز دست یافته بود (ابوالفرج، ۵۳۶؛ ابن اثیر، ۳۰۵/۶، ۳۰۶). پس هرثمه در نزدیکیهای کوفه ــ شرق نهر صَرصَر ــ اردو زد. از سوی دیگر، حسن‌بن سهل، علی‌بن ابی‌سعید را نیز به جانب مداین گسیل داشت. وی محمدبن اسماعیل علوی را متواری ساخت و بر مداین دست یافت (نک: طبری، ۵۳۱/۸؛ ابوالفرج، ۵۴۲؛ ابن‌اثیر، ۳۰۶/۶). هرثمه نیز در تعقیب ابوالسرایا بر گروهی از یاران او تاخت و ایشان را بکشت و سرهاشان را نزد حسن بن سهل فرستاد (طبری، ۵۳۰/۸؛ ابن‌اثیر، همانجا).

ابوالسرایا شبانه و به شتاب، چنانکه هرثمه درنیابد، به سوی مداین حرکت کرد، ولی دریافت که خراسانیان بر مداین دست یافته و یارانش را از آنجا رانده‌اند. پس به سوی قصر ابن هبیره بازگشت و در رحبه، در حوالی کوفه، با هرثمه برخورد کرد. در جنگی سخت که میان ایشان درگرفت، ابوالسرایا شکست خورد، برادرش کشته شد و خود گریخت. هرثمه آب فرات را بر کوفیان بست. این کار چندان عرصه را بر آنان تنگ کرد که آهنگ سازش با او کردند (ابوالفرج، ۵۴۲ ـ ۵۴۳). از سوی دیگر، هرثمه در این هنگام با بزرگان کوفه مکاتبه می‌کرد (طبری، ۵۳۳/۸؛ ابن اثیر، ۳۰۷/۶). پس هرثمه بار دیگر به سوی کوفه تاخت و میان او و ابوالسرایا جنگ درگرفت. لشکر هرثمه نخست شکست خورد (طبری، همانجا؛ ابوالفرج، ۵۴۳، ۵۴۴) و کوفیان به تعقیب آنان پرداختند و حتی به گزارشِ نه چندان قابل اعتمادِ ابوالفرج (همانجا)، هرثمه خود به اسارت افتاد، ولی یکی از سرداران وی لشکر بیاراست و بر کوفیان حمله برد و هرثمه را آزاد کرد (همو، ۵۴۴).

ابوالسرایا دیگربار در صدد حمله بود که هرثمة بن اعین مردم کوفه را مخاطب ساخت و گفت که دست از خونریزی بدارند؛ یا با منصوربن مهدی، عموی خلیفه، بیعت کنند و یا اگر خواهان آنند که خلافت را از بنی‌العباس بازستانند، روزی را میعاد نهند تا دو سپاه در آن با یکدیگر مذاکره کنند (همو، ۵۴۴ ـ ۵۴۵) و حتی گفت که مأمون در گذشته، پس بیایید تا خلافت را به دیگری بسپاریم (نک: بلاذری، ۲۶۷/۳). بدین‌سان، کوفیان دست از حمله کشیدند و ابوالسرایا خشمگین از آنان بازگشت. به گفتهٔ ابوالفرج (همانجا)، ابوالسرایا خود پیش از این تصمیم گرفته بود که با محمدبن محمدبن زید، نزد هرثمه رود و از او امان بخواهد، ولی از پیمان‌شکنی او ترسید و آهنگ نبرد کرد. پس چون جمعه در رسید، ابوالسرایا، برای مردم کوفه خطبه خواند و در آن ایشان را سرزنش کرد و چون از سوی هرثمه محاصره شده بود (ابن اثیر، ۳۰۹/۶)، دستور داد تا به دور شهر خندق حفر کنند (ابوالفرج، ۵۴۵ ـ ۵۴۶) و خود نیز تا شب هنگام در کنار مردم به حفر خندق پرداخت، ولی با در رسیدن شب (۱۳ محرم ۲۰۰)، همراه با محمدبن محمدبن زید و چند تن دیگر از علویان و اعراب و جمعی از کوفیان به قادسیه گریخت (نک: همو، ۵۴۶؛ ابن اثیر، همانجا).

گرچه در منابع دربارهٔ گریختن ابوالسرایا از کوفه مطلب خاصی دیده نمی‌شود، ولی احتمالاً وی که از مکاتبات سرّی میان سران کوفه و هرثمه و نفوذ آنان در شهر آگاهی داشت، کوفه را برای ادامهٔ شورش مناسب ندید؛ چنانکه پس از خروج او، اشعث بن عبدالرحمن اشعثی ــ از نوادگان اشعث بن قیس معروف و از طایفهٔ بنی‌کنده که از نفوذی فراوان در کوفه برخوردار بودند ــ همگان را به صلح با هرثمه فراخواند و پس از آن نیز بزرگان کوفه به نزد هرثمه رفتند و از او برای مردم امان طلبیدند (ابوالفرج، ۵۴۷). پس منصوربن مهدی به کوفه درآمد و خطبه بخواند و با مردم نماز کرد، ولی هرثمه بیمناک از هجوم مجدد ابوالسرایا، در بیرون شهر ماند (طبری، ۵۳۴/۸؛ ابوالفرج، همانجا).

از آن سوی ابوالسرایا به سمت بصره و واسط رفت، ولی چون آنجا را امن نیافت، از دجله گذشت و در آن نواحی به هر شهر که می‌رسید، مالیات آنجا را می‌ستاند و نیز اموالی را که از اهواز حمل می‌شد، مصادره کرد (طبری، ابوالفرج، ابن اثیر، همانجاها). آنگاه به سوی اهواز رفت، تا به شوش رسید، اما آنجا در به رویش ببستند. سپس حسن بن علی مأمونی عامل آن دیار، پیغام فرستاد که از نواحی تحت نظر او خارج شود، ولی ابوالسرایا نپذیرفت و میان آنان جنگ درگرفت که در آن شکست سختی بر ابوالسرایا وارد شد و عده‌ای از یاران او کشته و گروهی متفرق شدند (طبری، همانجا؛ ابوالفرج، ۵۴۸). ابوالسرایا که خود زخمی بود، به همراه محمدبن محمد و غلام خود ابوالشوک به سوی جایگاه خود در رأس‌العین به راه افتاد (طبری، همانجا؛ قس: ابوالفرج، همانجا). در جلولاء حمّاد کندغوش (= کندگوش، گوش سنگین) عامل آن ناحیه بر آنان دست یافت و دستگیرشان کرد (طبری، ابن اثیر، همانجاها؛ زریاب، ۱۵۶). به روایتی (ابوالفرج، همانجا) حماد ایشان را امان داد و گفت که نزد حسن بن سهل به نهروان بروند. محمدبن محمد در نامه‌ای به حسن بن سهل از او امان خواست. حسن که نخست آهنگ قتل او کرده بود، به اشارت یکی از نزدیکان، از بیم خشم احتمالی مأمون، از آن رأی بازگشت و او را نزد مأمون گسیل کرد، اما ابوالسرایا را ناسزا گفت و سپس امر کرد تا گردنش زدند و پیکرش دو نیمه کردند و نیم را بر جانب شرقی و نیم دیگر را بر جانب غربی بغداد بیاویختند (ابن حبیب، ۴۸۹؛ بلاذری، ۲۶۸/۳؛ یعقوبی، ۴۴۷/۲؛ طبری، ۵۳۵/۸؛ ابوالفرج، ۵۴۲).

گفته‌اند: گروهی از محدثان و علمای کوفه با ابوالسرایا همراه شده بودند که می‌توان به ابوبکر و عثمان بن ابی‌شیبه و ابونعیم فضل بن دکین وابن آدم (هـ م م) اشاره کرد (ابوالفرج، ۵۵۱؛ محلی، ۲۰۰/۱). همچنین گفته‌اند که در ماجرای شورش ابوالسرایا ۲۰۰٬۰۰۰ نفر از سپاهیان خلیفه کشته شدند (ابوالفرج، ۵۵۰). این رقم گرچه اغراق‌آمیز می‌نماید، نشان از گستردگی قیامی دارد که برای مدتی خلافت عباسی را به خطر انداخت.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق /۱۹۴۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد*

الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰ـ۱۹۵۳م؛ ابن‌عنبه، احمدبن علی، عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب (ع)، به کوشش محمدحسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، «تجارب الامم»، همراه العیون والحدائق (نک‍: هم‍، العیون والحدائق)؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م؛ ازدی، یزید بن محمد، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ ازرقی، محمدبن عبدالله، اخبار مکة، به کوشش رشدی صالح ملحس، مکه، ۱۹۶۵م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ زریاب، عباس، «ابوالسرایا»، یزدآورد، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سیاغی، حسین بن احمد، الروض النضیر، طائف، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ طبری، تاریخ؛ العیون والحدائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ کحاله، عمررضا، معجم قبائل العرب، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ گردیزی، عبدالحیّ بن ضحاک، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ محلّی، حمیدبن احمد، الحدائق الوردیة فی مناقب ائمة الزیدیة، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:
Tornberg, C.J., "Über muhammedanische Revolutions – Münzen", ZDMG, 1868, vol., XXII.

علی بهرامیان

آبوالسَّعاداتِ اِصْفَهانی، اسعد بن‌عبدالقاهر بن اسعد زنده در ۶۳۵ ق/۱۲۳۸م)، عالم و نویسندهٔ امامی. از جزئیات زندگی وی آگاهی چندانی دردست نیست؛ حتی تاریخ مرگش نیز مورد اختلاف است. برخی از متأخرین، سال درگذشت او را ۶۳۵ (امین، ۲۹۷/۳) و یا حدود ۶۴۰ ق (بغدادی، ۳۳۶/۱) نوشته‌اند که در منابع کهن‌تر بدان اشاره‌ای نشده است. تنها ابن طاووس در *الیقین* (ص ۷۹) و *فلاح السائل* (ص ۱۵) یادآور شده که وی در صفر ۶۳۵ به بغداد آمده و در همان ایام ابن طاووس از وی بهره برده است. از استادان او ابوالفرج علی‌پسر قطب‌الدین‌راوندی (ابن طاووس، همانجاها) و از شاگردانش بجز ابن طاووس، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی (حرعاملی، ۳۳/۲) را می‌شناسیم. از جمله آثاری که برای ابوالسعادات برشمرده‌اند، *مجمع البحرین ومطلع السعادتین* یا *مجمع البحرین فی جمع المواعظ والحکم المستخرجة من بحری النبوة والامامة* است که آقابزرگ (۲۷۸/۲، ۲۲/۲۰) یاد کرده و می‌تواند با *مطلع الصباحتین و مجمع الفصاحتین* یکی باشد. عنوان اخیر تألیف و تلخیصی بوده است از دو کتاب *الشهاب* قاضی قضاعی شامل سخنان پیامبر (ص) و *نهج البلاغة* حضرت علی (ع) که افندی (۱ / ۸۲) از آن سخن گفته است (نیز نک‍: امین، ۲۹۷/۳ـ۲۹۸). از دیگر آثار او باید *توجیه السؤالات فی حل الاشکالات*؛ *الفائق علی الاربعین فی فضائل امیرالمؤمنین*؛ *فضیلة الحسین وفضله وشکایته ومصیبته وقتله (ع)*؛ *منبع الدلائل (جامع الدلائل) ومجمع الفضائل* را نام برد (ابن طاووس، *الطرائف*، ۱۳۸؛ حرعاملی، ۳۲/۲ـ۳۳؛ افندی، امین، همانجاها).

تنها اثر بازماندهٔ ابوالسعادات کتاب *رشح الولاء فی شرح دعاء صنمی قریش* است که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ملک تهران به شمارهٔ (۳) ۶۱۲ نگهداری می‌شود (ملک، ۶۳/۶).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ هم‍و، *فلاح السائل*، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ هم‍و، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حرعاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ ملک، خطی.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

آبوسَعْدِ تُستَری، ابراهیم بن سهل (مق ۴۳۹ ق/ ۱۰۴۷ م)، بازرگان، جواهرشناس و سیاستمدار یهودی ایرانی تبار و اصلاً شوشتری. خاندان او یهودیانی از فرقهٔ اقلیت قرائیم یا قرائیون[1] بودند (گویتین، «نامه‌ها»[2]، 74، «جامعه»[3]، II/30؛ مان، II/73)، فرقه‌ای که صرفاً به متن *تورات* پای بندند و تفاسیر و روایات تلمودی-ربّانی را نمی‌پذیرند (جوداییکا، ER, VIII/254; X/761).

خاندان ابوسعد پیش از آنکه به مصر مهاجرت کنند، نخست در اهواز ساکن بوده و در آنجا داراییهایی داشته‌اند که نگهداری و مراقبت از آنها تا سالها بعد آنان را در مصر نیز دل‌مشغول می‌داشته است (نک‍: شکوائیه‌ای از حنّه ــ خواهر ابوسعد ــ به نام خود و برادرانش در اوّل شوال ۴۱۱ ق/ ۱۸ ژانویهٔ ۱۰۲۱ م و نیز نامه‌ای که در ۴۱۷ ق از اهواز به آنان نوشته شده است: گویتین، «نامه‌ها»، 37-35). درست معلوم نیست که خاندان ابوسعد چه زمانی به مصر رفته‌اند، اما از نام و آوازهٔ ابوسعد و برادرش ابونصر هارون در سالهای حکومت الحاکم فاطمی در مصر (مقریزی، ۴۲۴/۱)، برمی‌آید که آنان می‌باید پیش از پایان سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م در مصر نفوذ و اعتبار یافته باشند.

پژوهشهای دقیق گویتین مبتنی بر اسناد به دست آمده از جنیزهٔ[4] قاهره (نک‍: EI²) که بیشتر آنها هنوز به چاپ نرسیده، نشان می‌دهد که آنان فعالیت گسترده‌ای در تجارت و صرافی از اهواز در ایران تا قیروان در تونس داشته‌اند (نک‍: «نامه‌ها»، 79-73 ,39-34، «جامعه»، I/244؛ *ایرانیکا*، I/368؛ قس: مقریزی، همانجا). نام نیک آنان به سبب حسن سلوکی که در تجارت داشتند و افزون بر آن، امانتداری در مورد سپرده‌های محرمانه‌ای که نزد آنان بود، در آفاق پراکنده گشت و بر وسعت حال و ثروت آنان افزوده شد (ناصرخسرو، ۷۲؛ مقریزی، همانجا؛ قس: متز، ۲۱۲/۲ ـ ۲۱۳، که ظاهراً هویت این ابوسعد بر او مجهول بوده است)، چنانکه شاعری با اشاره به ابوسعد و بختیاری یهود به کسب عزّت و ثروت و سروری در حکومت فاطمی به کنایه مردم را توصیه می‌کرد که یهودی شوند (ابن میسّر، ۲/۲).

ابوسعد که مردی جواهرشناس و جواهرفروش بود، به‌تدریج راه نزدیکی به دربار را پیمود و نزد خلیفه الظاهر (حک ۴۱۱ ـ ۴۲۷ ق/ ۱۰۲۰ ـ ۱۰۳۶ م) تقرب یافت، به گونه‌ای که «همه اعتماد جوهر خریدن بر او داشتند» (ناصر خسرو، ۷۱؛ نیز نک‍: مقریزی، همانجا). او نزد خلیفه مستنصر نیز به همین کار اشتغال داشت و ابن زبیر (ص

---

1. Karaites　2. *Letters*...　3. *A Mediterranean Society*.　4. Geniza

۲۵۷) از ۵٬۰۰۰ زین جواهرنشان گرانبها در خزانهٔ خلیفه یاد می‌کند که ترصیع آنها را ابوسعد بر عهده داشته است، در حالی که برادران وی ابونصر و ابومنصور به پیروی از پدر خود بیشتر به تجارت پارچه و پوشاک به‌ویژه جامه‌های گرانبها مشغول بودند (نک: گویتین، «نامه‌ها»، 79-35,74؛ *ایرانیکا*، همانجا). افزون بر این در زمینهٔ صرافی نیز دست داشتند و دامنهٔ فعالیت آنان در شهرهای مختلف از جمله بغداد و دمشق و بیت‌المقدس گسترده بود و نمایندگانی در این شهرها داشتند که وجوه سفته‌ها و حواله‌های آنان‌را پرداخت‌می‌کردند (گویتین، «جامعه»، همانجا). ظاهراً این نوع فعالیتها بیشتر زیر نظر ابوسعد اداره می‌شد (نک: مقریزی، همانجا).

زمینهٔ فعالیت سیاسی ابوسعد را اهدای کنیزی سیاه به خلیفه الظاهر فراهم آورد (همانجا؛ ابن میسر، ۲، ۱/، ۱۳) و چون مستنصر از این زن زاده شد (ابن میسر، مقریزی، همانجاها)، طبعاً موقعیت ابوسعد در دربار استوارتر شد، چه ۷ سال بعد، در ۴۲۷ ق که مستنصر در کودکی به خلافت رسید (ابن تغری بردی، ۱/۵)، باز هم بر مقام و منزلت ابوسعد افزوده شد، اما به سبب حضور جرجرائی وزیر، قدرت اظهار خواسته‌های درونی خود را نداشت (ابن میسر، ۱/۲). اوج نفوذ سیاسی ابوسعد با مرگ وزیر در ۴۳۶ ق و تسلط کامل مادر خلیفه بر امور آغاز شد (نک: همو، ۱۴/۲). چنانکه به تحریک او، حسن بن علی ابن‌انباری وزیر جدید عزل گردید (مقریزی، همانجا) و پس از آن وی مادر مستنصر را که به وزارت ابوسعد تمایل داشت، اما مورد قبول مستنصر واقع نشده بود (نک: ابن میسر، همانجا)، برای وزارت ابونصر فلاحی که یک یهودی نومسلمان بود (ابن صیرفی، ۳۷)، ترغیب کرد و به نتیجه رسید (مقریزی، همانجا).

چون فلاحی وزارت یافت، دست ابوسعد در کارها چنان گشوده شد که برای وزیر جز نامی باقی نماند (ابن میسر، ۱/۲). در واقع مستنصر خود، ابوسعد را به نظارت بر فلاحی گماشته بود (مقریزی، همانجا). ابوسعد گذشته از آنکه متولی دیوان مادر خلیفه بود (ابن میسر، همانجا)، در جمیع امور دولت نظارت داشت، چنانکه هیچ امری خارج از حدودی که او تعیین می‌کرد، صورت نمی‌گرفت (ابن صیرفی، ۳۸).

فلاحی که از بی‌اعتباری خویش در کنار ابوسعد تستری ناخشنود بود، به سپاهیان ترک نزدیکی جست و آنان را مورد عنایت قرار داد (ابن میسر، ۱۴/۲) تا به موقع از آنان بهره‌برداری کند. بهانهٔ تحریک سپاه زمانی فراهم شد که عزیزالدوله ریحانِ خادم، هنگام درگیری دو گروه مغربیان و ترکانِ سپاهی، در باب زویله، به سبب بیماری درگذشت (همو، ۲/۲). ابوسعد متهم شد که ریحان را مسموم کرده و بی‌گمان تحریک وزیر در این امر کاملاً مؤثر بوده است (همو، ۱/۲ ـ ۲). بنابراین سپاهیان بر قتل ابوسعد اتفاق کردند و در ۳ جمادی‌الاول ۴۳۹ با آنکه در میان گروهی بسیار از خانه‌اش به سوی قصر می‌رفت، ۳ تن از ترکان بر او حمله بردند و به قتلش رساندند. پس از آن او را مُثله کردند و پیکرش را نیز آتش زدند (همو، ۲/۲).

لشکریان پس از این قدرت‌نمایی از خشم خلیفه بیمناک شدند و خود را فرمانبردار او خواندند. خلیفه هم سپاه را امان داد و همه بازگشتند. در آن غوغا ابونصر برادر ابوسعد، از بیم جان، خواست تا مالی کلان به خزانه دهد، ولی خلیفه نپذیرفت (ناصرخسرو، ۷۲). درواقع، ابونصر از آن پس نیز برای ادامهٔ فعالیت تجاری خود مشکلی نداشت (نک: گویتین، «نامه‌ها»، 149) و خلیفه هم با اتخاذ سیاست مصالحه، تستریان را همچنان گرامی می‌داشت. چنانکه امور خزانهٔ خاص را به عهدهٔ ابونصر نهاد و پسر ابوسعد را نیز در یکی از دیوانها حکم نظارت داد (ابن میسر، همانجا). گویتین («جامعه»، I/149) به اسلام آوردن این پسر و وزارت یافتن او اشاره کرده است. سرانجام ابونصر با اینهمه، به تحریک وزیر حسین بن محمد جرجرائی و به اتهام فعالیت بر ضد دولت، توقیف و اموالش مصادره شد و خود نیز بر اثر شکنجه درگذشت (ابن میسر، ۳/۲). چه بسا ثروت کلان ابونصر در این کار بی‌تأثیر نبوده است (گویتین، «نامه‌ها»، 148).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن زبیر، رشید، *الذخائر و التحف*، به کوشش محمد حمیدالله، کویت، ۱۹۵۹ م؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، *الاشاره الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ ابن میسر، محمد بن علی، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ نیز:

EI[2]; ER; Goitein, S. D., *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, 1973; id, *A Mediterranean Society*, Berkeley / Los Angeles, 1967-1971; *Iranica*; *Judaica*; Mann, Jacob, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fāṭimid Caliphs*, Oxford, 1959.

محمد مهدی مؤذن جامی

اَبوسَعْدِمَخْزومی، عیسی بن خالدبن‌ولید (د ح ۲۳۰ق / ۸۴۵م)، شاعر بغدادی. اطلاع ما از زندگانی وی به چند روایت ناهمگون و گاه متناقض منحصر است. براساس پاره‌ای روایات، وی از نسل حارث‌بن هشام‌بن مغیرهٔ مخزومی است (ابن‌قتیبه، ۴۱۸/۱؛ جاحظ، *رسائل*، ۵۸/۲، *الحیوان*، ۲۶۲/۱؛ مرزبانی، ۹۸). گفته‌اند که او خود نیز نسب خویش را به قبیلهٔ بنی‌مخزوم برمی‌کشید، اما برخی در مخزومی بودن وی تردید کرده‌اند (ابن‌معتز، ۲۹۶).

ابوسعد گویا توانسته بود به دربار خلفای عباسی راه یابد، زیرا علاوه بر شعری که در مدح مأمون سروده است (مرزبانی، همانجا)، روایات موجود نیز ــ چنانکه خواهیم دید ــ به رابطهٔ او با دربار اشاره کرده‌اند. عمدهٔ شهرت ابوسعد از رویارویی و ارتباط خصمانهٔ او با دعبل‌بن علی خزاعی پدید آمده است: این دو شاعر در محیط پرهیاهو، بی‌بندوبار و هرزهٔ شاعران نوخاسته و به بهانهٔ عصبیت میان اعراب عدنانی و قحطانی با یکدیگر به نزاع برمی‌خیزند. دعبل، شاعر بزرگ شیعی، در قصیده‌ای مشهور، قبایل نِزار را ــ که از اعراب شمالی جزیرةالعرب بودند ــ هجو می‌کند و در مقابل، اعراب جنوب، از جمله قبیلهٔ خزاعه را که خود نیز به آن تعلق داشته، می‌ستاید. ابوسعد هم در

حمایت از اعراب شمالی به مقابله برخاسته، هجای دعبل را پاسخ می‌دهد (ابوالفرج، ۱۶۴/۲۰، ۱۶۵؛ قس: بستانی، ۱۲۱/۲؛ شکعه، ۳۲۸؛ EI², S) این مهاجات و دشمنی سرانجام به جایی رسید که ابوسعد، مأمون را برضد دعبل برانگیخت و براساس روایات، از خلیفه اجازهٔ قتل او را خواست، اما خلیفه از این کار سرباز زد و گفت: «این مردی است که بر ما تفاخر کرده، پس تو نیز به همین‌سان بر وی تفاخر کن، اما دلیلی برای کشتن او نیست» (ابوالفرج، ۱۷۴/۲۰).

چون کار مهاجات میان دو شاعر به این حد رسید، بنو مخزوم برای حفظ آبرو و از بیم آنکه مبادا دعبل جملگی ایشان را یکباره هجا گوید، از ابوسعد تبری جسته، انتساب او را به خویش انکار کردند و تصمیم خود را طی عهدی، به همگان اعلام داشتند (همو، ۱۶۹/۲۰ ـ ۱۷۰؛ بستانی، شکعه، همانجاها). ابوسعد از این تصمیم قوم خویش رنجید و برانگشتری خود چنین حک کرد: «ابوسعد عبدبن عبد بریء من بنی مخزوم» و بدین‌سان از قومی که آنان را به شدت موردحمایت قرار داده بود، بیزاری جست (ابوالفرج، ۱۷۰/۲۰؛ شکعه، همانجا). این ماجرا سبب شد که برخی، از جمله دعبل وی را «دعیّ» بنی مخزوم خواندند (جاحظ، *البیان*، ۱۵۸/۳؛ ابن‌عبدربه، ۱۳۴/۶؛ ابوعبیدبکری، ۵۷۸/۱). پیداست که دعبل، بی‌اصل و نسبی او را بهانهٔ هجاهای خود قرار می‌داد (ابوالفرج، ۱۷۴/۲۰) و حتی جامهٔ پشمین سیاه‌رنگ (کردوانی) او را گواهی بر دعی بودن او می‌دانست (ابن‌قتیبه، ابن‌عبدربه، همانجاها؛ ابوالفرج، ۱۷۰/۲۰، ۱۷۸).

ازجمله‌حکایتهایی که دربارهٔدشمنی این دوشاعر درمنابع آمده، یکی آن است که دعبل بچه‌های کوی و برزن را وا می‌داشت تا به‌دنبال ابوسعد روان‌شده، یکی‌از گزنده‌ترین هجائیه‌هایی‌راکه سروده بود و به سبب روانی و کوتاهی وزن به آسانی بر زبان مردم کوچه و بازار جاری می‌شده است، برای ابوسعد بخوانند (ابن‌معتز، ۲۹۷؛ ابوالفرج، ۱۷۴/۲۰؛ عباسی، ۲۰۳/۲؛ یمانی، ۴۹۱/۱). سرانجام هم دعبل از این طریق بر حریف فائق آمد، چه ابوسعد به منظور رهایی از زبان گزنده و ستم رقیب خود، بغداد را در طلب پناهگاهی امن ترک گفت و به ری رفت و باقی عمر را در همانجا ماند (ابن‌معتز، همانجا).

دربارهٔ شخصیت و رفتار وی، ابن‌معتز گوید که ابوسعد ادعای اصیل‌زادگی داشت و به کسوت اشراف و بزرگ‌زادگان درمی‌آمد و خود را چون شجاعان می‌آراست، اما در حقیقت اینگونه نبود (ص ۲۹۷ ـ ۲۹۸). در عوض، ابن‌قتیبه (۲۸۷/۱) پیش از نقل شعری از آثار او، وی را شجاع می‌خواند (نیز قس: همو، ۴۱۸/۱ـ۴۱۹). با اینهمه ملاحظه می‌کنیم که خود او در شعری روان و دل‌نشین که دعبل را بدان هجا گفته، پوشیدن لباسها و زره‌های گوناگون و استفاده از وسایل رفاه و بزرگ‌منشی را بر دعبل خرده می‌گیرد (ابوالفرج، ۱۶۶/۲۰). به‌رغم همهٔ این روایات، بازنباید در این هجاها، در جست‌وجوی چیزی بیش از رقابتها و چشم و همچشمیهای شاعرانه گشت. جانب شوخی و حفظ نوعی شخصیت بی‌بند و بار که در آن زمان موجب نام‌آوری و گاه ثروت هم بود، بر جنبه‌های سیاسی و قومی آنها غالب است. داستانی که ابوالفرج (۱۶۸/۲۰ ـ ۱۷۰) نقل می‌کند، بسیار پرمعنی است. گوید ابوسعد خود نزد دعبل رفت و سراسر روز را نزد او به شادکامی گذراند، اما هنگام خروج، هجایی زهرناک که ناموس دعبل را آماج ساخته بود، در ورقه‌ای از خود به جای گذاشت و رفت.

گویی هر دو شاعر وحتی اطرافیان و به خصوص مأمون، این بازیهای بی‌خطر خنده‌آور را دوست می‌داشتند. از این‌رو شاعر، رفتار دوستانه و مسالمت‌آمیز رقیب را نپسندید و ترجیح داد در مقام دو دشمن زخم‌دیده باقی بمانند و دوست هم نگردند. حتی در زمانی که مهاجات به شمشیر آختن هم می‌انجامد (همو، ۱۷۰/۲۰)، باز نباید خوانندهٔ این روایات، ماجرا را چندان جدی تلقی کند. در ماجراهای مهاجات، دو شاعر هیچ‌گاه تنها نمی‌مانند و همیشه شاعری که او نیز در جست‌وجوی مال و شهرت است، پا به میدان مبارزه می‌گذارد. میان ابوسعد و دعبل نیز، از حضور ابن‌ابی‌الشیص آگاهیم که در دو قطعه، ابوسعد را هجو گفته است (همو، ۱۷۳/۲۰).

در هر حال ابوسعد از هجاگوییها و هرزه‌دراییهای خود بهرهٔ کافی برده است، زیرا از یک سو می‌بینیم، به دربار خلیفه مأمون راه یافته و از سوی دیگر نامش، با آنکه شاعر درجه دومی بیش نیست، جاویدان مانده است.

شعر او نمونهٔ خوبی از شعر هجاسرایان خوش‌گذران عصر اول عباسی است. شاعر می‌کوشد به هیچ روی از محدودهٔ فرهنگ مجالس عیش‌ونوش یا فرهنگ عامهٔ مردم پا فراتر ننهد. زنده‌ترین و ملموس‌ترین الفاظ را برمی‌گزیند و در کوتاه‌ترین و آهنگین‌ترین اوزان می‌نهد تا تودهٔ وسیع‌تری از مردم بتوانند شعرش را فراگیرند و به سهولت تکرار کنند.

از آثار او چیز قابل‌ملاحظه‌ای باقی نمانده است و اگر دعبل نبود و ابوالفرج شرح حال مفصلی شامل روایات مربوط به ابوسعد از او نقل نمی‌کرد، شاید از این مقدار اندک هم کمتر می‌بود. اشعار وی که به طور پراکنده در منابع آمده، عمدتاً در هجای دعبل است (جاحظ، *البیان*، همانجا، *الحیوان*، ۲۶۳/۱؛ ابن‌معتز، ۲۹۶ ـ ۲۹۸؛ ابوالفرج، ۱۲۴/۲۰؛ عباسی، همانجا). قصیده‌ای نیز در هجای اشعث‌بن جعفر خزاعی سروده که به سبب آن ۱۰۰ یا ۲۰۰ تازیانه خورده است (ابن‌معتز، ۲۹۵). همچنین شعری در رثای حسین‌بن سهل سروده که در *رسائل* جاحظ آمده است (۵۸/۲، ۵۹). ابن‌ندیم، دیوانی در ۱۵۰ برگ به وی نسبت داده است (ص ۱۸۹). نیز فرج رزوق پاره‌ای از اشعار او را جمع‌آوری کرده و با نام *دیوان ابی‌سعد مخزومی* در بغداد (۱۹۷۱م) منتشر ساخته است.

مآخذ: ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *عیون‌الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ ابن‌معتز، عبدالله، *طبقات‌الشعراء*، به کوشش

عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبید بکری، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز یمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق / ۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی نجدی ناصف و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ بستانی، بطرس، *ادباءالعرب*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۹م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛ شکعه، مصطفی، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ عباسی، عبدالرحیم بن احمد، *معاهد التنصیص*، بیروت، ۱۳۶۷ق؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم‌الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م؛ یمانی، *نسمةالسحر فی ذکر من تشیع وشعر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:
EI², S.

نوری‌سادات شاهنگیان

آبوالسُّعود، عبدالله بن عبدالله (د ۱۲۹۵ ق/ ۱۸۷۸ م)، ادیب، مترجم و از نخستین روزنامه‌نگاران سیاسی مصر. ظاهراً وی از نژاد عرب برقه، ناحیه‌ای در شرق لیبی، بوده است (بغدادی، ۴۹۱/۱؛ *بستانی*). در تاریخ تولد او تردید است (۱۲۳۶ ق: زرکلی، ۱۰۰/۴؛ *بستانی*؛ ۱۲۴۴ق: طرازی، ۱۳۰/۱)، امّا معلوم است که در دهشور نزدیک جیزه، در حومهٔ قاهره و در خانواده‌ای تنگدست زاده شد و به رغم تهی‌دستی این اقبال را یافت که در مدرسهٔ جدیدی که محمد علی پاشا در قاهره بنیاد نهاده بود، به تحصیل پردازد (همانجا).

در ۱۲۴۱ق به فرمان محمد علی هیأتی علمی به ریاست رفاعه طهطاوی رهسپار پاریس شد (حمزه، ۹۰/۱). بعد از ۵ سال، هنگامی که طهطاوی از پاریس بازگشت، محمد علی را متقاعد کرد که مدرسه‌ای به نام «مدرسة الادارة الملکیة» بنیاد نهد. این مدرسه بعدها به مدرسهٔ زبانهای بیگانه (= مدرسة الالسن) معروف شد (همو، ۹۲/۱، ۹۳). در ۱۸۳۹م (۱۲۵۵ ق) ابوالسعود به این مدرسه راه یافت و در سلک شاگردان طراز اول طهطاوی درآمد (*بستانی*).

در ۱۸۴۵م (۱۲۶۱ق)، بنا بر گزارش روزنامهٔ *الوقائع المصریة*، ۶ تن از شاگردان برگزیده‌ای که به آموزش امور اداری مشغول بودند و ابوالسعود نیز در زمرهٔ آنان بود، به امور دولتی گمارده شدند (حمزه، ۱۴۱/۱). چون کار این دانشجویان در مدرسه پایان یافت، امتحانی در زمینهٔ قوانین اداری به دو زبان عربی و فرانسه از آنان گرفته شد که ابوالسعود در آن میان با نمرهٔ عالی رتبهٔ چهارم را احراز کرد. گویا با توجه به پاسخها هر یک از این شاگردان به کاری گمارده شدند و بدین ترتیب ابوالسعود به بخش ترجمه راه یافت (همو، ۱۴۲/۱).

در ۱۸۶۳م (۱۲۸۰ق) اسماعیل پاشا زمام امور مصر را به دست گرفت. با عنایت خاصّی که او به اصلاح امور قضا داشت، از طهطاوی و بخش ترجمهٔ وی خواست تا به ترجمهٔ «قانون مدنی»[1] فرانسه بپردازند. از این‌رو ترجمهٔ «قانون محاکمات و مخاصمات» به ابوالسعود واگذار گردید (همو، ۹۶/۱). این اثر در ۳ جلد در مصر (۱۲۸۳ ق/ ۱۸۶۶م) انتشار یافت (زیدان، ۲۷۲/۴).

ابوالسعود شهرت نسبتاً گستردهٔ خویش را مدیون روزنامهٔ *وادی النیل* است که به عنوان نخستین نشریهٔ سیاسی غیر دولتی از اهمیت خاصی برخوردار بود. در علت تأسیس این روزنامه نظرها گوناگون است. برخی گفته‌اند اسماعیل پاشا که کمبود یک روزنامهٔ غیر دولتی (ملی) را دریافته بود و سر آن داشت تا به یاری آن بتواند از یک سو در مقابل «باب عالی» و از سوی دیگر برضد نفوذ بیگانگان پایداری کند و آن را ارگان مجلس شورا «المجالس النیابیة» قرار دهد، در ۱۸۶۶م از ابوالسعود خواست تا به تأسیس روزنامهٔ *وادی‌النیل* دست یازد. بی‌گمان روزنامه‌ای که به اشارت اسماعیل پاشا پایه ریزی شود، دیگر آن روزنامه‌ای نخواهد بود که بتواند به آسانی به انتقاد از دولت پردازد. نتیجهٔ این امر آن شد که این روزنامه به ذکر «وقایع رسمیهٔ» دولت پرداخت (حمزه، ۱۴۰/۱؛ طرازی، ۶۹/۱؛ مروّه، ۱۵۴)، اما ضیف حرکتهای سوء سیاسی اسماعیل پاشا را سبب ایجاد مطبوعات سیاسی دانسته و معتقد است که ابوالسعود از جملهٔ پیشگامان اینگونه مطبوعات به شمار می‌رود (ص ۳۴). شاید بتوان این نظرات گوناگون را چنین توجیه کرد که روزنامهٔ *وادی‌النیل* به مرور و در اواخر دوران اسماعیل پاشا که ناخشنودی عمومی از سیاستهای ضد ملی شدت یافته بود، جنبه‌ای معارض به‌خود گرفته‌بوده‌است (نیز نک: مروّه، ۱۹۲).

این روزنامهٔ سیاسی، ادبی و علمی هفته‌ای دو بار منتشر می‌شد و مندرجات آن معمولاً شامل اخبار داخلی، گزارشهای مجلس، مسائل روز از جمله کشاورزی و ... بود. ویژگی چشمگیر *وادی النیل* گرایش شدید به سجع‌پردازی و دیگر صنایع ادبی بود (برای آشنایی با اسلوب ابوالسعود و نمونه‌های نثروی در *وادی النیل*، نک: حمزه، ۱۴۵/۱-۱۵۲).

اطلاعات گسترده‌ای که ابوالسعود در مدارس نوبنیاد مصر کسب کرده بود، موجب شد که وی در چند زمینه به فعالیت پردازد: در زمینهٔ سیاست چنانکه دیدیم از پایه‌گذاران روزنامه‌نگاری سیاسی مصر است؛ در زمینهٔ تاریخ نیز معلومات بسیاری اندوخته بود. اثر تاریخی وی، *الدرس التام فی التاریخ العام* که بخشی از آن در ۱۲۸۹ ق در قاهره به چاپ رسید و ترجمه‌ای که وی با نام *نظم اللآلی فی‌السلوک فی‌من‌حکم‌فرنسا ومن قابلهم علی مصر من الملوک* در بولاق (۱۲۵۷ ق) انتشار داد، خود گواه این مدعاست. این کتاب شامل ۳ بخش و دو سوم آن دربارهٔ تاریخ فرانسه از خاندان مرووِنژی تا لویی‌فیلیپ و بخش سوم آن دربارهٔ فرمانروایان مصر از دورهٔ ابوبکر تا سلطان عبدالمجید عثمانی است که این بخش اخیر توسط ابوالسعود تألیف شده است.

ابوالسعود، به سبب تسلط به زبان فرانسه، به عنوان یکی از نخستین مترجمان آثار ادبی بیگانه به عربی شناخته شد. کتابهایی که وی ازربان فرانسوی به‌عربی برگردانده و میان‌سالهای ۱۲۸۱-۱۲۹۲ق منتشر کرده است، عبارتند از: *قناصة اهل العصر من خلاصة تاریخ مصر*، معروف به *تاریخ قدماء المصریین*،[1] تألیف ماریت بک، بولاق،

---

1. *Code civil*

۱۲۸۱ق؛ *فرجة المتفرج على الانتيقة خانة الخديوية*، تألیف ماریت بک، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ *تاريخ الديار المصرية في عهدالدولة المحمدية العلية*، تألیف معلم برنار فرانسوی، قاهره، ۱۲۹۲ق؛ افزون بر اینها ابوالسعود به ترجمهٔ کتابهایی که در زمینهٔ علوم نگارش یافته بود، نیز پرداخت بدین شرح: *الدرس المختصر المفيد في علم الجغرافيا الجديد*، تألیف ورتیه، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ *تعريف ابناء الاوطان بزراعة الاقطان*، تألیف سیلیسیت دووال، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ *ترقية الجمعية في الكيميا الزراعية*، قاهره، ۱۲۸۹ ق. وی همچنین متن سخنرانی هانری بروکش، استاد زبانهای قبطی و حبشی در مدرسهٔ زبانهای باستانی مصر را که به مناسبت جشن افتتاح آن مدرسه ایراد شده بود، به عربی برگرداند و در قاهره(۱۲۸۶ق) به چاپ رسانید.

اطلاعات عمیق او از زبان عربی نیز به او امکان داد به تحقیق و تصحیح کتابهای کهن دست زند. این کتابها عبارتند از: *تحفة النظار في غرائب الامصار*، معروف به *رحلة ابن بطوطة*، قاهره، ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۰م؛ *رضاب الغانيات في حساب المثلثات*، ترجمهٔ احمد دقله از فرانسه با تصحیح ابراهیم الدسوقی و ابوالسعود، بولاق، ۱۲۵۹ ق/۱۸۴۳م؛ *الروضتين في اخبارالدولتين* ابوشامه، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ *كفاية المتحفظ و نهاية المتلفظ* ابن اجدابی، قاهره، ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۰م؛ *مختار الصحاح*، گزیدهٔ محمد بن ابی بکر رازی از *صحاح اللغهٔ* جوهری، قاهره، ۱۲۹۰ق / ۱۸۷۳م و ۱۲۹۲ق / ۱۸۷۵م. وی همچنین تاریخچه‌ای دربارهٔ اساطیر یونانی از زبان فرانسه به عربی ترجمه کرده و بر کتاب *بداية القدماء و هداية الحكماء* طهطاوی افزوده است. گفتنی است که اصل این کتاب به فرانسه بوده و توسط مصطفی افندی زرابی به عربی برگردانده شده است. این کتاب در قاهره در ۱۲۵۴ق و همچنین ۱۲۸۲ق به چاپ رسیده است.

در ۱۸۷۳م (۱۲۹۰ق) ابوالسعود بعد از مرگ طهطاوی، جانشین استادش و سرپرست بخش ترجمه گردید. در این هنگام وی، در دارالعلوم، استاد تاریخ بود و در مدرسهٔ زبانها به تدریس فن ترجمه اشتغال داشت و در عین حال، مدیریت روزنامهٔ *وادی‌النیل* نیز بر عهدهٔ او بود (حمزه، ۱۴۳/۱). وی بعدها در روزنامهٔ *روضة الاخبار* که فرزندش محمد انسی به چاپ می‌رسانید، نیز قلم می‌زد (*بستانی*). گویا ابوالسعود در نخستین شمارهٔ آن صاحب امتیاز و رئیس هیأت تحریریه و محمد انسی سردبیر آن بوده است (حمزه، ۱۶۲/۱-۱۶۴).

اقدام به ترجمهٔ «قانون مدنی» فرانسه، ابوالسعود را در مسائل حقوقی و قضائی چنان مشهور ساخت که در ۱۲۹۳ ق به عنوان قاضی دادگاه استیناف تعیین گردید (زرکلی، همانجا). علاوه بر اینها، وی شعر نیز می‌سرود، هر چند که در شمار شاعران زبردست مصر قرار نگرفت، اما اشعار فراوانی که در زمینهٔ وقایع تاریخی سروده، بسیار سودمند است. چنانکه قصیده‌ای که به هنگام تعیین محمد سعید پاشا به ولایت مصر گفته و نیز موشحهٔ او در باب جنگ سباستپول و از همه مهم‌تر ارجوزهٔ ۱۰۰۰۰ بیتی که وی در شرح احوال محمد علی پاشا پرداخته است، می‌تواند مورخ را بسیار مفید افتد. این ارجوزهٔ بلند با عنوان *منحة اهل العصر بمنتقى تاريخ احياء مصر* در قاهره (۱۲۹۳ ق) به چاپ رسیده است. کحاله (۷۸/۵) افزون بر این، اثری به عنوان *تاريخ حياة محمد علي مؤسس الاسرة المالكة بمصر واعماله* از او آورده است که با توجه به وحدت موضوع بعید نیست که این دو اثر یکی باشند. طرازی (۱۳۰/۱) اشاره می‌کند که ابوالسعود در *منحة اهل العصر* مختصری از وقایع تاریخی مصر را از کتاب جبرتی مشتمل بر تاریخ مصر به نظم درآورده است (نیز نک: زرکلی، ۳۰۴/۳).

ابوالسعود اشعار عامیانه نیز گفته است. در زمینهٔ «موشح» مصری که شکل تطور یافتهٔ موشحات اندلسی است و یا «موالیا» که به زبان عامیانه گرایش دارد، نیز آثاری بر جای گذارده است (طرازی، همانجا). *دیوان* وی که در قاهره به چاپ رسیده است، شامل مدیحه، مرثیه، فراقیات، موالیا و موشحات است (قس: سرکیس، ۳۱۵/۱).

ابوالسعود در قاهره درگذشت و با مرگ وی روزنامهٔ *وادی النیل* بعد از ۱۲ سال انتشار تعطیل شد (نک: مروّه، ۱۵۴).

مآخذ: بستانی؛ بغدادی، هدیه؛ حمزه، عبداللطیف، *ادب المقالة الصحفية في مصر*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاريخ آداب اللغة العربية*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربية*، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸م؛ ضیف، شوقی، *الادب العربي المعاصر*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ طرازی، فیلیپ، *تاريخ الصحافة العربية*، بیروت، ۱۹۱۳م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفين*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مروّه، ادیب، *الصحافة العربية، نشأتها و تطورها*، بیروت، ۱۹۶۱م.

ایران‌ناز کاشیان

آبوالسُّعود، محمدبن محمدبن مصطفی عمادی (۱۷ صَفر ۸۹۶ - ۵ جمادی‌الاول ۹۸۲ ق / ۳۰ دسامبر ۱۴۹۰ - ۲۳ اوت ۱۵۷۴م)، معروف به خواجه چلبی، فقیه و مفسر حنفی، شیخ‌الاسلام مشهور عثمانی، معاصر با سلیمان قانونی و پسرش سلیم دوم. ابوالسعود در روستای مُدرّس، در نزدیکی استانبول (عطایی، ۱۸۳) از موقوفات زاویه‌ای که سلطان بایزید دوم برای پدر وی ساخته بود (مانوق، ۴۴۰) و امروز به تکیهٔ سیواسی معروف است (بروسه‌لی، ۲۲۵/۱-۲۲۶)، متولد شد. زادگاه، تاریخ تولد و درگذشت ابوالسعود را مآخذ با اختلاف آورده‌اند: در وقفیه‌ای منسوب به او، زادگاهش اسکلب[1] آمده (IA, IV/92) که محتملاً با محل تولد پدرش اشتباه شده است. همچنین، مانوق (همانجا) بدون ذکر روز و ماه، تاریخ تولدش را ۸۹۸ ق آورده و عیدروسی (ص ۲۱۵) نیز تاریخ وفات وی را ۹۵۲ ق / ۱۵۴۵م ثبت کرده که نادرست است. پدرش محیی‌الدین محمد اسکلبی از عالمان زمان بایزید و مورد توجه بسیار او بود، چنانکه میان مردم به «شیخ‌السلطان» (طاش کوپری‌زاده، ۲۰۶) یا «شیخ خواندگار» (IA، همانجا) شهرت یافت. خاندان او از اسکلب از توابع آماسیه است (اوزون چارشیلی، «تاریخ عثمانی[2]»، II/677).

ابوالسعود در آغاز نزد پدرش به تحصیل پرداخت و حاشیهٔ تجرید

---

1. İskilip 2. *Osmanlı tarihi*.

میرسیدشریف جرجانی و شرح *مواقف* را از او فرا گرفت (عطایی، مانوق، همانجاها). آنگاه نزد عبدالرحمن مؤیدزاده، سیدی چلبی و نیز قادر چلبی (عطایی، ۱۸۴؛ قنالی‌زاده، ۳۴۸/۱؛ غزی، ۳۵/۳) به تکمیل تحصیلات خود پرداخت. به سبب استعداد و تیزهوشی به زودی مورد توجه قرار گرفت و به مدرسی برگزیده شد و از ۹۲۲ ق / ۱۵۱۶م در مدارس متعدد از جمله مدرسهٔ اسحاق پاشا در اینه‌گول[1]، مدرسهٔ سلطانیهٔ بورسه و جز آن تدریس کرد (عطایی، مانوق، همانجاها). نیز در منصب قضای بورسه و استانبول و قاضی عسکری روم‌ایلی (قنالی‌زاده، ۳۴۹/۱) به خدمت پرداخت. در ۹۵۲ ق، در پی کناره‌گیری محیی‌الدین فناری‌زاده، به شیخ‌الاسلامی برگزیده شد و تا پایان عمر در این مقام باقی ماند (عطایی، همانجا؛ قره‌چلبی‌زاده، ۴۳۰). وی پس از مرگ در صحن مدرسه‌ای که در جوار مقبرهٔ ابوایوب انصاری ساخته بود، به خاک سپرده شد (عطایی، ۱۸۵؛ مانوق، ۴۴۳؛ غزی، ۳۶/۳-۳۷). به مناسبت فوت او چند ماده تاریخ گفته شده که «مات فردالزمان مولانا» (بروسه‌لی، همانجا) یکی از آنهاست که با ۹۸۲ ق برابر است. آوازهٔ شهرت وی در جهان اسلام آن روزگار گسترده بود، به طوری که معاصرانش او را ابوحنیفهٔ ثانی می‌خواندند و علمای حرمین پس از شنیدن خبر فوتش نماز غایب گزاردند (عطایی، ۱۸۳، ۱۸۵).

ابوالسعود، گذشته از زبان ترکی، به زبانهای فارسی و عربی تسلط کامل داشت و به این زبانها شعر می‌سرود و فتوا صادر می‌کرد (نک: همو، ۱۸۷ ـ ۱۸۸؛ مانوق، ۴۴۱ ـ ۴۴۲؛ قنالی‌زاده، ۳۵۰/۱). با آنکه اشتغال زیاد داشت، حوزهٔ درسش را تعطیل نکرد و شاگردان بسیاری پرورش داد. گروهی از علما و مدرسان زمان سلیم دوم و مراد سوم که در اعتلای فرهنگ اسلامی-عثمانی سهم بزرگی داشتند، از پرورش یافتگان مکتب او بودند. از جملهٔ مهم‌ترین آنان: خواجه سعدالدین مؤلف *تاج‌التواریخ*، جنابی مؤلف *تاریخ جنابی*، شیخ‌الاسلام عبدالقادر شیخی، محمد بستان‌زاده، صنع‌الله افندی (اوزون چارشیلی، همان، II/678-679) و نیز قنالی‌زاده (قنالی‌زاده، ۳۵۰) را می‌توان نام برد. از فرزندان او احمد و محمد (پچوی، ۶۲/۱، ۶۷) را می‌شناسیم که از عالمان زمان خود بودند. محمد که در زمان حیات پدر درگذشت، قاضی دمشق بود (همانجا؛ غزی، ۱۲/۳). مسجدی در اسکلب، حمام و چشمه و مدرسه‌ای در استانبول از آثار خیریهٔ ابوالسعود به شمار می‌روند (اوزون چارشیلی، همان، II/678).

ابوالسعود به مسائل اجتماعی و عرفی جامعهٔ خود توجه داشته، آنچه را موجب استحکام نظام و خشنودی عامه بود، انجام می‌داد. او موفق شد، قوانین اداری عثمانی را براساس شریعت اسلامی تنظیم و اصول دیوانی را اصلاح نماید (عطایی، ۱۸۵) و شیوهٔ زمین‌داری و مناسبات ارضی ایالات اروپایی دولت عثمانی را نیز با قوانین اسلامی مطابقت دهد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...[2]»، 86؛ شاخت، 98). به موجب فتاوای او که به «قانون‌نامهٔ» ابوالسعود معروف شده است، زمین به ۳ نوع تقسیم می‌شد: ارض عشریه، ارض خراجیه و ارض مملکت که اراضی نوع اخیر در تصرف و ملک دولت بود (هامر، ۱۶۷/۶). وی وقف نقود را جایز می‌شمرد و به گفتهٔ عطایی با این تدبیر سبب ابقای اوقاف مسلمین و احیای خیرات جلیله شد (ص ۱۸۶). وی همچنین به رغم مخالفت برخی علما، دریافت حق‌الزحمه در برابر تدریس و اجرای اعمال مذهبی (پچوی، ۴۶۷/۱) را مجاز اعلام کرد. این مسأله با مخالفت مواجه شد و محمد برگوی[3] با نوشتن کتاب *السیف الصارم فی عدم جواز وقف المنقول والدراهم* (حاجی خلیفه، ۱۰۱۷/۲)، در صدد مخالفت بر آمد، اما به جایی نرسید (حاجی خلیفه، پچوی، همانجاها؛ IA, IV/95). ابوالسعود از صدور فتوا دربارهٔ تحریم نوشیدن قهوه ــ که در بین مردم رایج شده بود ــ نیز خودداری ورزید (هامر، ۱۷۴/۶؛ یوردآیدین، 119) و نمایش بازیهای «قره‌گوز[4]» (نوعی خیمه‌شب بازی) را مجاز دانست (IA، همانجا). همچنین به جهت علاقهٔ خاصی که به ادب فارسی داشت، حکم علمای متعصب عثمانی را مبنی بر تحریم خواندن *دیوان* حافظ، با صدور فتوایی لغو کرد (برای متن فتوا، نک: حاجی خلیفه، ۷۸۴/۱).

آثار: ۱. *ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم*، که به *تفسیر ابی‌السعود* معروف است. وی نوشتن آن را در ۹۷۳ ق به اتمام رساند و به سلطان سلیمان تقدیم کرد که مورد توجه بسیار قرار گرفت و با افزایش مقرری روزانهٔ وی از ۵۰۰ آقچه به ۶۰۰ آقچه او را پاداش داد (عطایی، همانجا). ابوالسعود در نوشتن این کتاب تفاسیر زمخشری و بیضاوی را اساس قرار داد و با افزودن یافته‌های خود آن را تألیف کرد (نک: ابوالسعود، ۴). این تفسیر بارها چاپ شده است؛ ۲. *دعانامه*، که با عنوان *مجموعهٔ دعوات* در ۱۳۴۱ ق در استانبول چاپ شده است؛ ۳. *قانون‌نامه*، مجموعه‌ای از فتاوی ابوالسعود که به صورت قانون در آمده بوده (هامر، ۱۷۴/۶) و در مجموعهٔ «قانون نامه‌های عثمانی[5]» (شم ۱ ـ ۲) چاپ شده است (IA,99)؛ ۴. *معروضات*، برخی فتاوی در مسائل مختلف که به درخواست سلطان سلیمان صادر شده (همانجا) و در ۱۹۳۵م در اشتوتگارت به چاپ رسیده است (GAL, II/580).

جز آنچه ذکر شد از ابوالسعود جزوات متعددی در موضوعات مختلف دینی و اجتماعی بر جای مانده است که برخی از آنها عبارتند از: *فتاوی*، که از جانب اشخاص مختلف از جمله بُرن‌زاده (عطایی، ۲۳۵) و کاکلی پریشان (همو، ۴۵۱) جمع‌آوری شده است (حاجی خلیفه، ۱۲۱۹/۲)، *موقف‌العقول فی وقف المنقول* (حاجی خلیفه، ۱۹۱۰/۲)، *تفسیر سورة الملک* (GAL، همانجا)، قصیدهٔ میمیه، که این قصیده در *عقدالمنظوم* آمده است (مانوق، ۴۴۵ ـ ۴۴۷)، *رسالة فی*

---

1. Inegöl 2. *Osmanlı devletinin...* 3. Birgivî 4. Karagöz 5. *Osmanlı Kanunnâmeleri.*

مسائل الوقوف (GAL, S, II/651؛ برای آگاهی بیشتر از آثار ابوالسعود و نسخ خطی آنها، نک‍: GAL, GAL,S، همانجاها). «کتاب‌شناسی ابوالسعود[1]» در ۱۹۶۷م در ۶۱ صفحه توسط اتسز منتشر شده است (آگاه سری، I/503).

مآخذ: ابوالسعود، محمدبن محمد، *تفسیر*، بیروت، داراحیاء التراث‌العربی؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ طاش‌کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ عطایی (نوعی‌زاده)، محمدبن یحیی، *حدائق الحقائق*، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عیدروسی، عبدالقادر، *تاریخ النور السافر عن اخبار القرن العاشر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ غزی، نجم‌الدین، *الکواکب السائرة باعیان المائة العاشرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۵۸م؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار*، بولاق، ۱۲۴۸ ق؛ قنالی‌زاده، حسن، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ابراهیم قتلق، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ منوق، علی بن بالی، «العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم»، *الشائق النعمانیة* (نک‍: هم طاش کوپری‌زاده)؛ هامر پورگشتال، یوزف، *عثمانلی تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ نیز:

Agahsırrı,Levend, *Türk edebiyati tarihi*, Ankara, 1984; GAL; GAL, S; IA; Schacht, J., *Islâm hukukuna giriş*, tr. Mehmet Dağ & Abdulkadir Şener, Ankara, 1986; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı , *Osmanlı tarihi* , Ankara , 1983 ; id , *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı* , Ankara , 1984; Yurdaydin, Hüseyin, *İslâm tarihi dersleri*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

آبوسَعیدْ، احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی. نک‍: سِجزی.

آبوسَعیدِ آبوالْخِیْر، فضل‌الله بن احمد بن محمد بن ابراهیم میهنی (اول محرم ۳۵۷ ـ ۴ شعبان ۴۴۰ ق/ ۷ دسامبر ۹۶۷ ـ ۱۲ ژانویهٔ ۱۰۴۹م)، عارف بنام خراسانی، منسوب به میهنه، از قرای مشهور خاوران در میانهٔ سَرخس و ابیورد. اینکه برخی از مورخان او را به ابیورد منسوب داشته‌اند (نک‍: فصیح، ۱۶۷/۲)، از آن روست که میهنه از نواحی و توابع ابیورد محسوب می‌شده است (نک‍: مقدسی، ۳۲۱). نام او را «فضل» نیز می‌گفته‌اند (نک‍: صریفینی، ۶۲۳؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، ۵۳۷/۱۲) که در برخی مواضع به صورت «فضیل» ضبط شده است (نک‍: همو، *التحبیر*، ۳۱۵/۱، ۴۶۶). در نام پدر وی، مورخان اختلافی ندارند و اینکه بعضی از آنان او را فرزند محمد خوانده‌اند (نک‍: هجویری، ۲۴؛ ذهبی، ۳۵۰/۱۱؛ ابن تغری بردی، ۴۶/۵)، یک پشت از نسبش را نادیده گرفته‌اند، اما در نام جد و جد اعلای او اختلاف است. جدش را علی و جد بزرگش را احمد نیز خوانده‌اند (نک‍: ابن ملقن، ۲۷۲؛ فصیح، همانجا).

ابوسعید در میهنه، در خانواده‌ای شافعی مذهب زاده شد (محمد بن منور، ۱۶/۱؛ ابوروح، ۴۰). پدرش ابوالخیر احمد مردی بادیانت بود که به عطاری (داروفروشی) اشتغال داشت و اهالی میهنه او را بابوابوالخیر می‌خواندند (محمد بن منور، ۱۵/۱ ـ ۱۶؛ نیز نک‍: عطار، *تذکرة*، ۸۰۰). وی ظاهراً تمکنی داشته و با صوفیان شهرش نشست و برخاست می‌کرده است. نخستین آشناییهای ابوسعید با تصوف از طریق پدرش بود. در کودکی شبی به اصرار مادر و به همراهی پدر در مجلس صوفیان میهنه شرکت جست و با آداب صوفیانه در مجلس سماع آشنا شد و حتی ترانه‌ای را که قوّال در آن مجلس به تکرار می‌خواند ــ با آنکه به مفهوم عرفانی آن راه نمی‌برد ــ به حافظه سپرد (محمدبن منور، ۱۶/۱). رابطهٔ دوستانهٔ پدرش با برخی از مشایخ صوفیه همچون ابوالقاسم بشر یاسین نیز در پرورش ذوق عرفانی او مؤثر افتاد (همو، ۱۷/۱؛ عطار، همان، ۸۰۲).

در کودکی قرائت *قرآن* را نزد ابومحمد عنازی فرا گرفت و سپس به توصیهٔ پدر، نزد مفتی و ادیب مشهور عصر استاد ابوسعید عنازی به آموختن لغت و ادب پرداخت. در این احوال گه‌گاه بشر یاسین را می‌دید و دیدار او برایش جاذبه‌ای خاص داشت (نک‍: ابوروح، ۳۸؛ محمد بن منور، ۱۷/۱ ـ ۱۸). وی نخستین تعلیمات صوفیانه را در اوان کودکی و نوجوانی از بشر یاسین فرا گرفت و اینکه خود گفته است که «مسلمانی» را از بشر یاسین آموخته (نک‍: همو، ۱۸/۱؛ ابوروح، همانجا)، حاکی از تأثیر پذیرفتن عمیق از سخنان و تعلیمات اوست. از زندگی‌نامه‌های ابوسعید چنین برمی‌آید که او تا پس از ۱۷ سالگی در میهنه بوده و پس از درگذشت بشر یاسین در ۳۸۰ ق، به گورستان میهنه برسر مزار وی می‌رفته است (محمد بن منور، ۱۹/۱).

ابوسعید در میهنه مقدمات معارف دینی و عرفانی را فراگرفته و ادب عربی را نیز تا آنجا آموخته بود که به قولی ۳۰٬۰۰۰ بیت از اشعار جاهلی، در یاد داشت (نک‍: ابوروح، همانجا؛ محمد بن منور، ۲۰/۱). در این احوال زادگاه خود را به قصد مرو ترک گفت تا فقه بیاموزد. در مرو نخست نزد ابوعبدالله خضری فقه شافعی خواند و ۵ سال در خدمت او به‌سر برد و متَّفَق و مختلف فقه را از او آموخت. البته خضری از «علم طریقت» نیز آگاه بود و ابوسعید از دانش عرفانی او نیز بهره‌ور شد (ابوروح، ۳۸ ـ ۳۹؛ محمد بن منور، ۲۰/۱، ۲۳).

پس از درگذشت ابوعبدالله خضری، ابوسعید نزد فقیه مشهور مرو ابوبکر قفّال مروزی (د ۴۱۷ ق) تحصیل فقه را ادامه داد و ۵ سال نیز در مجلس درس وی حاضر می‌شد. چند تن از محدثان و فقیهان بزرگ آن عصر چون ابومحمد جوینی، ابوعلی سنجی و ناصر مروزی در این دوران همدرس او بودند (ابوروح، ۳۹؛ محمد بن منور، ۲۳/۱؛ عطار، همانجا؛ نیز نک‍: مایر، 52-49). ابوسعید در مرو مجلس برخی از محدثان مشهور آنجا را نیز درک کرده بود، چنانکه نقل کرده‌اند که *صحیح* بخاری را از ابوعلی محمد شبویی مروزی شنیده است (جامی، *نفحات*، ۲۹۹؛ نک‍: ابن قاضی شهبه، ۱۵۰/۱).

ظاهراً ابوسعید درحدود ۳۰ سالگی به قصد درک مجلس درس فقیه سرخسی، ابوعلی احمد زاهر (د ۳۸۹ ق)، به سرخس رفت (نک‍: صریفینی، همانجا؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، ۵۳۸/۱۲؛ سبکی، ۳۰۶/۵؛ ذهبی، همانجا؛ قس: نیکلسون، 6). به هرحال ابوسعید نزد ابوعلی زاهر تفسیر، اصول و حدیث آموخت و چون فقیه سرخسی در وی استعدادی فوق‌العاده دید، درس سه روزه را در یک روز به او

---

1. *Ebussuud bibliyografyası.*

می‌آموخت (ابوروح، همانجا؛ محمد بن منور، ۲۳/۱ ـ ۲۴، ۱۲۹؛ هجویری، ۲۰۶). با وجود این روح عرفان طلب ابوسعید که از کودکی و نوجوانی با مایه‌های عرفانی و با سخنان پیرانی چون ابوالقاسم بشر یاسین آشنایی یافته بود و نیز فضای عارفانهٔ سرخس با داشتن پیرانی چون لقمان و ابوالفضل سرخسی، او را از عالِم فقه و فقاهت و روایت اهل مدرسه دور کرد و از مجلس فقیه سرخسی به خانقاه پیر سرخسی کشاند. آشنایی او با لقمان سرخسی و دیدارش با ابوالفضل سرخسی و گذراندن شبی در خانقاه او و شنیدن سخنانش در باب حقیقت اسم جلاله، روح او را صید پیر سرخسی ساخت و هرچند فردای آن شب به مدرسه باز گشت، اما شور و غوغایی که بر اثر گفتار پیرانهٔ ابوالفضل در او پیدا شده بود، او را از مدرسه به خانقاه سرخسی کشید (ابوروح، ۴۰ ـ ۴۱؛ محمد بن منور، ۲۴/۱ ـ ۲۵). از پیران سه‌گانه‌ای که در ارشاد و تربیت روحی ابوسعید سهم داشته‌اند، بی‌شک ابوالفضل سرخسی پس از بشر یاسین و پیش از قصاب آملی، بیش از دیگران بر او تأثیر نهاده بود (قس: هجویری، ۲۰۶ ـ ۲۰۷). اینکه ابوسعید ابوالفضل را «پیر» می‌خوانده و زیارت مزار او را همچون سفر حج می‌دانسته است (نک: محمد بن منور، ۳۸/۱، ۵۲ ـ ۵۳؛ جامی، همان، ۲۹۰)، از تأثیر شگرف ابوالفضل بر دل‌وجان او خبر می‌دهد.

اما اگر درست باشد که ابوسعید در حدود ۴۰ سالگی، دورهٔ مجاهده و سلوک را به پایان برده است (نک: محمد بن منور، ۵۰/۱ ـ ۵۱؛ مایر، 51,52)، بی‌گمان نبایستی که مدت درازی در خانقاه سرخسی مانده باشد، زیرا پس از تحولی که از ذکر اسم جلاله نزد ابوالفضل حاصل کرده بود، به دستور همو به میهنه بازگشته و در سرای پدر مدتی در تجرید گذرانده و به روش پیر سرخسی ذکر می‌گفته است (ابوروح، ۴۱؛ محمد بن منور، ۲۶/۱). نیز در همین اوقات به اسلوب خانقاهیان در میهنه خلوت و ریاضت داشته و گاهی مدتها در صحرا و بیابان و رباطهای ویران میهنه می‌گذرانده است (ابوروح، ۵۰ ـ ۵۱؛ محمد بن منور، ۲۷/۱ ـ ۲۹؛ قس: عطار، همان، ۸۰۳؛ نوربخش، ۱۲ ـ ۱۳؛ مایر، 69). اما با اینهمه در همین دوره گاه‌گاهی نیز به خدمت درویشان و صوفیان میهنه اهتمام می‌کرده و خانقاهها و مساجد را نظافت می‌نموده و برای اطعام خانقاهیان «سؤال» می‌کرده و چون نقدینه به دست نمی‌آمده، دستار و کفش و جبّهٔ خود را می‌فروخته است (محمد بن منور، ۳۱/۱ ـ ۳۲). نیز در همین دوره دربارهٔ نکات و اشارات صوفیه تأمل می‌کرده و هرگاه که نکته‌ای برای او پوشیده می‌مانده، به سرخس می‌رفته و از ابوالفضل مطلب خود را جویا می‌شده است (همو، ۳۲/۱).

این مدت ظاهراً چندان طولانی نبود، زیرا وی مجدداً به سرخس رفت و به قولی یک سال دیگر نزد ابوالفضل سرخسی سلوک کرد، تا آنکه به اشارت همو به نیشابور نزد ابوعبدالرحمن سلمی رفت (همانجا؛ نیز نک: سبکی، ۳۰۷/۵؛ عطار، همان، ۸۰۴). اینکه علاءالدولهٔ سمنانی مدعی است که ابوسعید پس از درگذشت سرخسی نزد سلمی رفته و ازدست او خرقه گرفته است (ص ۳۱۴)، البته قرین صواب نیست، اما از آنجا که ابوالفضل سرخسی در آخرین دههٔ سدهٔ چهارم، ۴ یا ۵ سالی قبل از ۴۰۰ ق درگذشته است (نک: هـ د، ابوالفضل سرخسی)، باید این سفر ابوسعید به نیشابور در اواسط دههٔ آخر سدهٔ چهارم صورت گرفته باشد. البته این سفر ابوسعید به نیشابور باید بسیار کوتاه برگذار شده باشد، زیرا به تصریح محمد بن منور پس از آنکه ابوسعید از دست سلمی خرقه گرفت (۳۳/۱) و ظاهراً سلمی یادداشتی مبتنی بر اینکه تصوف خُلق است، به خط خویش به او داد (نک: سبکی، ۳۰۸/۵، حاشیه، به نقل از *طبقات الوسطی*)، وی به سرخس بازگشت وابوالفضل را دیدار کردوبه دستوراو به نیت‌ارشاد به میهنه رفت. اما با اینهمه، با وجود آنکه پیر سرخسی سلوک او را پایان یافته تلقی کرد، ابوسعید به ارشاد نپرداخت و به ریاضت و مجاهدت بیشتر اهتمام داشت (نک: محمد بن منور، ۳۳/۱ـ۳۵) و هنگامی که پدر و مادرش در گذشتند، وی باز هم به بیابانهای حوالی میهنه، باورد، مرو و سرخس روی نهاد و نزدیک‌به ۷ سال به‌سلوک پرداخت‌و خلوت‌گزید و ریاضت کشید (همو، ۳۶/۱). در این دوره نیز تا هنگام درگذشت ابوالفضل سرخسی، ابوسعید گاه گاهی به جهت حل اشکال به نزد او به سرخس می‌رفت. پس از درگذشت ابوالفضل در اواخر سدهٔ ۴ ق ابوسعید برای دیدار ابوالعباس قصاب آملی، میهنه را به قصد آمل ترک گفت(همو،۱/ ۳۸). اگر سخن جامی مبتنی براینکه ابوسعید دراستراباد، ابوالحسن علی بن مثنّی (د ۴۰۰ق) را ملاقات کرده و اخبار و اقوال شبلی را از او شنیده است (همان، ۳۲۳؛ نیز نک: مایر، 52)، درست باشد، می‌توان گفت که این ملاقات در همین سفر صورت گرفته است.

ابوالعباس‌قصاب‌سومین‌شیخی است که درزندگی‌روحانی‌ابوسعید سهم بزرگ داشته است، تا آنجا که ابوسعید او را «شیخ» مطلق می‌خواند و نکته‌هایی را که از او شنیده و آموخته بود، تا پایان عمر همواره بر زبان می‌راند (نک: محمد بن منور، ۳۸/۱، ۲۸۱، ۲۹۵). ابوسعید به روایتی یک سال و به روایتی ضعیف‌تر دو سال و نیم در آمل در خانقاه ابوالعباس قصاب سپری کرد و خرقه گونه‌ای نیز از او فرا یافت و به اشارت همو به میهنه بازگشت (ابو روح، ۴۳؛ محمد بن منور، ۴۴/۱ ـ ۴۹). در بازگشت او به میهنه مردمی بسیار گرد او جمع شدند (همو، ۳۵/۱، ۴۹). از این پس ابوسعید در خانقاهش در میهنه به ارشاد پرداخت و ظاهراً هیچ مسافرتی نکرد و فقط گه‌گاه برائر قبضی یا واردی، عزم زیارت تربت ابوالفضل سرخسی می‌کرد و با مریدان به سرخس می‌رفت (نک: ابو روح، ۴۴؛ محمد بن منور، ۵۲/۱ـ۵۳).

چنین می‌نماید که ابوسعید در اوایل سدهٔ ۵ق/۱۱م با شناختی که پیش از آن از نیشابور و مشایخی چون ابوعبدالرحمن سلمی داشته، زادگاهش را به قصد آنجا ترک گفته است (ابو روح، ۵۸؛ محمد بن منور، ۵۷/۱). اینکه گفته‌اند که ابوسعید در حدود ۴۱۲ق در نیشابور بوده است(برتلس،تصوف، ۳۸۰)، بعید نمی‌نماید،اما از برخی اخبار که در *اسرار التوحید* آمده است (محمدبن‌منور، ۱۲۸/۱ ـ ۱۲۹)، چنین برمی‌آید که وی در ۴۱۲ ق در میهنه بوده و پس از درگذشت

ابوعبدالرحمن سلمی در آن سال، ابومسلم فارسی از نیشابور به میهنه آمده و ابوسعید را ملاقات کرده است. از این رو گمان نمی‌رود که ابوسعید در زمان حیات سلمی و حتی مقارن درگذشت او به نیشابور وارد شده باشد. ظاهراً وی در اواخر ۴۱۲ق یا اندکی پس از آن از میهنه خارج شده و پیش از آنکه به نیشابور برود، به طوس رفته و محمد معشوق طوسی را ملاقات کرده است (همو، ۵۸/۱؛ جامی، همان، ۳۱۴؛ نیز نک: عین‌القضاة، *نامه‌ها*، ۶۳/۱). فضای صوفیانهٔ طوس چند روزی ابوسعید را مشغول ساخت. وی چندی در خانقاه استاد ابواحمد اقامت کرد و به خواهش او و دیگر صوفیان طوس در آنجا مجلس گفت و مردم طوس نیز برای شنیدن سخنانش ازدحام می‌نمودند (محمد بن منور، ۵۷/۱ ـ ۵۸). دیدار و صحبت ابوسعید با ابوالقاسم کُرّکانی هم می‌بایست در همین ایام در طوس صورت گرفته باشد (همو، ۶۰/۱؛ نیز نک: جامی، همان، ۳۱۲ـ۳۱۳). با اینهمه او بیش از چند روزی در طوس نماند و به سوی نیشابور شتافت.

وقتی که ابوسعید به نیشابور وارد شد، شیخی می‌نمود بالای ۵۰ سال که البته آوازهٔ او پیش از خودش به نیشابور رسیده بود. شاید در سفر نخست که برای اخذ خرقه از سلمی به آنجا رفته بود، دوستانی هم یافته بود. از این روی هنگامی که او با یاران و مریدانش وارد نیشابور شد، برخی از صوفیان آن شهر به استقبال او آمدند که از آن میان خواجه محمود مرید، مشهورتر بود و به قول ابوسعید «راهبری نیک» بود که او و همسفرانش را به کوی عدنی کویان نیشابور راهنمایی کرد و در خانقاه ابوعلی طرسوسی مقام داد (محمد بن منور، ۶۱/۱). مقارن ورود ابوسعید، نیشابور شهری بود که به رغم رواج آراء ملامتیان، مشایخ صوفیه‌اش سلوکی متشرعانه داشتند و اهل مذهبش سختگیر بودند و اصحاب دیوانش محافظه کار (قس: باسورث، ۱۹۲/۱). به هر روی ابوسعید یک روز پس از ورود، در خانقاه طرسوسی به مجلس گفتن پرداخت و آوازهٔ او به سرعت در شهر فراگیر شد و بسیاری از مریدان دیگر خانقاهها را به مجلس او راغب و مشتاق ساخت، تا جایی که مریدان شیخی متشرّع چون ابوالقاسم قشیری، مجلس پیرمیهنه را مغتنم می‌دانستند و با آنکه قشیری از این کار منعشان می‌کرد، برای درک مجالس ابوسعید به خانقاه او می‌رفتند (عطار، همان، ۸۱۰ـ۸۱۱؛ نک: محمدبن‌منور، ۶۱/۱ـ۶۲).

البته پاره‌ای از افکار و روشهای خانقاهی ابوسعید نزد مشایخ صوفیهٔ نیشابور خالی از غرابت نبود و انس او به سماع و برخی از گفتارها و رفتارهای او که با راه و رسم دیگر مشایخ خانقاههای نیشابور مغایر می‌نمود، اسباب نگرانی و بدبینی آنان نسبت به پیرمیهنه ـــ که تازه به محیط نیشابور آمده بود ـــ می‌شد و حتی آنان را به داوری و انکار در حق او وامی‌داشت. ابوالقاسم قشیری ـــ که گویا ابوسعید در نخستین مجلس خود در نیشابور بر یک سخن عارفانهٔ او انتقاد کرده بود (نک: محمد بن منور، همانجا) ـــ با آنکه یک سال از اقامت ابوسعید در نیشابور می‌گذشت، در انکار او سخن می‌گفت (همو، ۷۵/۱). با اینهمه، نزدیک به ۷۰ تن از مریدان قشیری در این یک سال همواره به نزد ابوسعید می‌آمدند و از تعلیمات او و در آداب خانقاهی و آراء عرفانی بهره می‌بردند. سرانجام همین مریدان قشیری، او را به اصرار به مجلس ابوسعید بردند و وقتی که او توانایی ابوسعید را در خواندن ضمیر خویش دریافت، دیگر در انکار او چیزی نگفت (همو، ۷۵/۱ـ۷۷) و از آن پس میان آن دو رابطه‌ای دوستانه برقرار شد، تا جایی که ابوسعید، قشیری را ـــ ظاهراً به لحاظ تسلط او بر علوم ظاهر ـــ استاد می‌خواند (همو، ۷۹/۱) و قشیری نیز ابوسعید را در تصوف و آداب خانقاهی برتر از خود می‌دانست و حتی خود را به او محتاج می‌یافت (همو، ۸۳/۱). قشیری از اینکه ابوسعید، فرزند او را همنام خود کرد، خشنود بود (همو، ۷۷/۱) و با رفتن همسر خود فاطمه، دختر ابوعلی دقّاق، به خانقاه ابوسعید موافقت می‌نمود (همو، ۸۰/۱) و حتی از ابوسعید دعوت کرد که هفته‌ای یک بار مجلسش را در خانقاه او برگذار کند (همو، ۸۳/۱). علاوه بر قشیری، ابوعبدالله باکویه نیز راه و رسم خانقاهی ابوسعید را در نیشابور نمی‌پسندید و او را منکر بود و حتی نیشابوریان را به جهت رقص و سماع ابوسعید، بر او برمی‌آشفت و آنان را به دوری و اجتناب از او فرامی‌خواند (نک: همو، ۸۳/۱ـ۸۵).

با همهٔ این مخالفتها و انکارها ابوسعید راه و روش خانقاهی و افکار و گفتارهای صوفیانهٔ خود را، هنگام اقامت در نیشابور نه تنها تغییر نداد، بلکه به سماع شور و شوق بیشتر نشان می‌داد و بر منبر، شعر و دوبیتی می‌خواند و از تفسیر *قرآن* و نشر اخبار ـــ به عباراتی که نزد متشرعان و ارباب علوم ظاهر، معروف و معمول بود ـــ احتراز می‌کرد. اینگونه رفتار غیرمتعارف، بی‌شک فقها و اهل ظاهر را به مخالفت با او برمی‌انگیخت، به طوری که یک بار ابوبکر اسحاق کرّامی ـــ رئیس کرامیان نیشابور ـــ و قاضی صاعد حنفی را بر آن داشت تا به سلطان محمود غزنوی نامه‌ای نوشتند که در آن آمده بود: «اگر تدارک این نفرمایند، زود خواهد بود که فتنه‌ای عام ظاهر شود» (همو، ۶۸/۱ ـ ۶۹؛ ابوروح، ۵۸ ـ ۶۱). نیز گفته‌اند که روزی ابوسعید در نیشابور خواست که ابوالحسن تونی را که از زاهدان کرّامی بود، دیدار کند، اما وی به ابوسعید پیام فرستاد که به کلیسا رفتن برای تو سزاوارتر است تا به مسجد آمدن و در میان مسلمانان بودن (محمد بن منور، ۹۳/۱).

با اینهمه، طرز سلوک و روش صوفیانهٔ ابوسعید در نیشابور و گفته‌های شورانگیز و مجالس گرم و پرحال او، گروه بزرگی از مردم آن ناحیه را به سوی او جلب کرد و ذکر کرامتها و فراستها و درون بینیهای او در همه جا شایع شد و چنان قبول عام و اعتباری یافت که ستیزه‌جویی و خصومت مشایخ و علمای شهر را فرو نشاند و آنان را به دوستی و ارادت کشاند (نک: همو، ۹۳/۱ ـ ۹۴)، تا جایی که محتسبان مغرور نیشابور نیز که به سبب سماع و بیت‌خوانی ابوسعید با او عناد می‌ورزیدند، به تدریج از در مصالحت و موافقت پیش آمدند و از گفته و کردهٔ خود اظهار پشیمانی کردند (نک: همو، ۱۲۶/۱ ـ ۱۲۷) و سرانجام حتی اصحاب دیوان، چون عمید خراسان اعتبار اجتماعی خود را

بیشتر از توجه شیخ می‌دانستند تا از توجه سلطان (همو، ۸۸/۱ ـ ۸۹).

شهرت و اعتبار ابوسعید در زمان اقامتش در نیشابور به آن شهر محدود نماند و به سرعت نام او شهرهای دیگر خراسان را فرا گرفت و سبب شد که مشایخ دیگر نواحی خراسان نیز برای دیدار او به نیشابور سفر کنند. خواجه عبدالله انصاری با آنکه به لحاظ عقیدهٔ راسخش به اصول حنبلی با ابوسعید موافق نمی‌نمود و حتی با تصوف عاشقانهٔ وی مخالفت می‌ورزید، دو بار به نیشابور آمد و از دیدار ابوسعید بهره‌ور شد (همو، ۲۳۰/۱؛ جامی، همان، ۳۵۰ ـ ۳۵۱؛ نیز نک‍: بورکوی، ۹۱، ۹۸ ـ ۹۹).

ابوسعید بیشتر از ۱۰ سال بدین روش در نیشابور به سر برد و یک روز در حالی که در خانقاه سماع می‌کرد، فرزندش ابوطاهر سعید در وقت سماع احرام حج گرفت و از پدر اجازت سفر خواست. ابوسعید نیز با او موافقت و همراهی کرد و هر چند مریدان و مشایخ نیشابور کوشیدند که ابوسعید را از این سفر باز دارند، سودمند نیفتاد (محمد بن منور، ۱۳۵/۱) و او به قصد گزاردن حج نیشابور را ترک گفت، اما وقتی که به نزدیکی خرقان رسید، تقاضای دیدار ابوالحسن خرقانی وی را به سوی آن شهر کشانید. طبق گزارش مؤلف «نورالعلوم»، ابوالحسن چون از ورود ابوسعید به خرقان آگاه شد، فرزند خود احمد را با تنی چند از مریدان به استقبال او فرستاد (ص ۳۵۸). با آنکه گزارشهایی که مریدان خرقانی و ابوسعید از دیدار آن دو داده‌اند، از بسیاری جهات قابل تطبیق است (نک‍: محمد بن منور، ۱۳۵/۱ ـ ۱۴۵؛ قس: «نورالعلوم»، ۳۵۸ ـ ۳۶۰، ۳۶۳ ـ ۳۶۴)، لیکن در هر دو مورد آثار تکریم و دوستی مریدان نسبت به هر دو پیر روشن و آشکار است.

اگر چه ابوسعید از لحاظ سن از خرقانی جوان‌تر بوده و به همین جهت در این دیدار دست خرقانی را بوسیده است (همان، ۳۵۹)، اما سکوت آشکار ابوسعید در محضر خرقانی که نزد صوفیان از باب رعایت ادب تلقی می‌شده است، در حقیقت برای شنیدن اسراری بوده که ابوالحسن بیان می‌کرده است، چنانکه خود می‌گوید: «ما را از بهر استماع آورده‌اند» (نک‍: هجویری، ۲۰۴ ـ ۲۰۵؛ اسفراینی، ۱۳۸). ابوسعید ۳ روز در خرقان ماند (همانجا) و از ادامهٔ سفر حجاز به توصیهٔ پیر خرقان منصرف شد و از راه بسطام قصد نیشابور کرد. در بسطام یک شبانه روز برای زیارت تربت بایزید اقامت کرد (محمد بن منور، ۱۳۸/۱ ـ ۱۳۹). از بسطام به دامغان رفت و به قولی ۳ روز و به روایتی ۴۰ روز به اضطرار در آنجا ماندگار شد (نک‍: همانجا؛ «نورالعلوم»، همانجا). در بازگشت از دامغان پس از عبور از بسطام، باز به خرقان رفت. این بار نیز خرقانی مریدان را به استقبال وی فرستاد و او را به خانقاه خود دعوت کرد. ابوسعید ۳ روز دیگر در خرقان ماند و روز چهارم با بدرقه و راهنمایی مریدان ابوالحسن از طریق جاجرم به سوی نیشابور رهسپار شد (محمد بن منور، ۱۴۲/۱ ـ ۱۴۵).

پس از بازگشت به نیشابور چند سال دیگر در آن شهر اقامت داشت. در این شهر چند تن از فرزندان و نوادگان او پرورش یافته بودند (همو، ۱۴۶/۱). از برخی روایات زندگی‌نامهٔ ابوسعید برمی‌آید که او در آخرین سالهای اقامت در نیشابور به پیری رسیده بوده است (نک‍: همو، ۸۶/۱). نیز از سخنان محمد بن منور استنباط می‌شود که ابوسعید در حدود ۴۳۰ ق یا اندکی پس از آن نیشابور را ترک کرده و به میهنه بازگشته است (۱۴۶/۱). سبب بازگشت پیر میهنه به زادگاهش با آنهمه نفوذ معنوی و منزلتی که در میان مشایخ، علما، دیوانیان واهالی نیشابور داشته است، به درستی معلوم نیست. ظاهراً وی می‌خواسته است که سالهای آخر عمر را در شهر و دیار اصلی خود و فارغ از تنگدلیهای غربت بگذراند (نک‍: همانجا). ابوسعید خانقاه خود را بی‌آنکه در آنجا جانشینی بگمارد، رها کرد و با جمعی از مریدان به سوی زادگاهش روانه شد. هنوز مسافت درازی از راه را طی نکرده بود که از اسب فرو افتاد و رانش سخت آسیب دید. مریدان او را بر روی دوش به طوس رساندند و از طوس نیز به اشارهٔ استاد ابوبکر طوسی، شاگردان او ابوسعید را بر محفّه‌ای گذاردند و به میهنه بردند (همو، ۱۴۹/۱ ـ ۱۵۰).

در میهنه نیز طرز سلوک و رفتار ابوسعید با مریدان وهمشهریانش همانگونه بود که در نیشابور بود. در خانقاه به همان شیوه مجلس می‌گفت و انبوه مردم، از مریدان و اهالی شهر گرفته تا رئیس میهنه در مجالس او شرکت می‌کردند (نک‍: ابوروح، ۵۲ ـ ۵۴، ۶۴ ـ ۶۶، ۸۶؛ محمد بن منور، ۱۸۵/۱). در این ایام آوازهٔ او حتی به گوش مشایخ حجاز نیز رسیده بود و آنان برای آگاهی یافتن از احوال و اقوال او کسانی را به خراسان گسیل می‌داشتند (نک‍: همو، ۱۵۳/۱). ابن حزم اندلسی، همعصر او در دورترین نواحی غرب جهان اسلام، از رفتار و طرز سلوک او سخن می‌گوید (۱۸۸/۴).

خانقاه او در میهنه محلی بود که از نقاط مختلف خراسان و ماوراءالنهر اهل عرفان و مریدان و مشایخ را به خود جلب می‌کرد و گروهی از مریدان او نیز که در نیشابور مانده بودند، برای دیدار او به میهنه می‌آمدند (محمد بن منور، ۱۶۰/۱ ـ ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۸۰). ابوسعید آخرین مجلس را در ۲۷ رجب ۴۴۰ ق برگذار کرد. در این مجلس ابوطاهر سعید را جانشین خود قرار داد و در بارهٔ چگونگی مراسم تشییع جنازهٔ خود به مریدان سفارش کرد (ابوروح، ۸۸ ـ ۸۹؛ محمد بن منور، ۳۴۵/۱ ـ ۳۴۷). بعد از آن به مدت یک هفته زنده بود و در سنی افزون بر ۸۳ سالگی در ۴ شعبان همان سال درگذشت (صریفینی، ۶۲۳؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، ۵۳۸/۱۲؛ سبکی، ۳۰۷/۵؛ ابو روح، ۸۹ ـ ۹۰؛ محمدبن منور، ۵۴/۱). جنازهٔ او را فردای آن روز در سرای خودش دفن کردند (همانجا). در تشییع جنازهٔ او اهالی میهنه چنان ازدحام کرده بودند که تابوت او نیمی از روز به سبب انبوهی عزاداران دفن نشد، تا آنکه رئیس میهنه به وسیلهٔ عسسان راه را گشود و جنازه به‌خاک سپرده شد (ابو روح، ۹۰؛ محمد بن‌منور، ۳۴۷/۱ ـ ۳۴۸، ۳۶۰ ـ ۳۶۱).

بعد از درگذشت ابوسعید، ابوبکر واعظ سرخسی در رثای او شعر گفت (نک: همو، ۱۰۵/۱ ـ ۱۰۶) و ابوالقاسم قشیری در نیشابور چون خبر وفاتش را شنید، به خانقاه کوی عدنی کویان رفت و به ماتم نشست و پس از چندی برای زیارت تربت او به میهنه آمد (همو، ۳۶۱/۱ ـ ۳۶۲). مزار او ــ که ظاهراً در سدهٔ ۶ ق «مشهد مقدس» خوانده می‌شد (ابو روح، همانجا؛ محمدبن منور، ۳۴۱/۱) ــ از همان روزگار محل زیارت شده بود، چنانکه ابوالفضل شامی از بیت‌المقدس و هجویری غزنوی از آن سوی غزنه به زیارت خاک او به میهنه آمدند (نک: همو، ۳۶۸/۱ ـ ۳۶۹؛ هجویری، ۳۰۱؛ جامی، همان، ۳۲۲). صوفیه نیز در آنجا مراسم خانقاهی برگذار می‌کردند و مجالس سماع بر پا می‌داشتند (محمد بن منور، ۳۴۱/۱ ـ ۳۴۲، ۳۵۶).

با اینهمه در حدود ۱۰۰ سال پس از درگذشت ابوسعید به هنگام حملهٔ غز، مزار او ویران شد و یادگارهایی که از او بر جای مانده بود، به غارت رفت، ولی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق سلطان سنجر سلجوقی وسایلی در اختیار نوهٔ او محمدبن منور میهنی گذارد، تا مزار ابوسعید را تعمیر و بازسازی کند. محمدبن منور نزدیک به ۵۰ تن از خاندان پیر میهنه را که در حملهٔ غز به عراق و نواحی دیگر ایران کوچیده بودند، دوباره در آنجا گرد آورد و مزار بوسعید مجدداً رونق گرفت، اما دیری نپایید که حملهٔ دوم غز روی داد و این‌بار مزار بیش از بار اول ویران شد (همو، ۳۴۹/۱ ـ ۳۵۱). با اینهمه، تربت ابوسعید حرمت و شهرت خود را همچنان حفظ کرد. در اواخر سدهٔ ۷ ق غازان خان مغول به زیارت آنجا رفت (رشیدالدین، ۲۰۸). در عصر تیموریان نیز تربت او مورد تکریم و احترام امیران و شاهزادگان بود (نک: میرخواند، ۶۹۱/۶، ۷۰۲). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۰ ق مزار ابوسعید صندوق و قبه‌ای داشته که فضل‌الله بن روزبهان از آن یاد کرده است (ص ۳۲۷ ـ ۳۲۸). در سدهٔ ۱۱ ق نیز بر مزار او یکی از کتابهای «مقامات» ابوسعید موجود بوده که سیستانی (ص ۴۶۸) در هنگام زیارت آن محل، آن را مطالعه کرده است. اکنون مزار ابوسعید در قلمرو ترکمنستان واقع شده و مشهور به «مانه‌بابا» است (نک: نفیسی، سرچشمه، ۲۲۵ ـ ۲۲۶).

شهرت ابوسعید پس از درگذشت او سراسر سرزمینهای ایرانی و فارسی‌زبان را فرا گرفت و حتی چنانکه اشاره شد، به دورترین نقاط جهان اسلام نیز رسید، چنانکه جامهٔ او که به وسیلهٔ یکی از مریدانش ــ ابونصر شروانی ــ به شروان برده شده بود، به عنوان دافع بلاها و مصیبتهای همگانی شناخته می‌شد و آن را «تریاک مجرب» می‌نامیدند (نک: محمدبن منور، ۱۳۴/۱). این نیز که در چند جای دیگر از خراسان و حتی در بادکوبه تربتهایی را به او منسوب داشته‌اند (نک: شفیعی، مقدمه، ۱۳۹/۱ ـ ۱۴۰)، دلالت بر دامنهٔ شهرت و رواج میراث عرفانی او دارد. اعضای خاندان ابوسعید عموماً با تصوف مأنوس بوده‌اند و حتی در میان زنان خانوادهٔ او خواهرش ــ که به عمه شهرت داشته است ــ رفتار و خلق و خوی صوفیانه داشته (محمدبن منور، ۲۷۲/۱) و همسر بزرگ او (مادر ابوطاهر) از راه و رسم تصوف و آداب خانقاهی آگاه بوده و ظاهراً زنانی که به خانقاه شیخ میهنه می‌آمده‌اند، به دست او خرقه می‌پوشیده‌اند (همو، ۷۴/۱).

ابوسعید، از میان فرزندان خود، فرزند بزرگ‌تر، ابوطاهر سعید (۴۰۰ ـ ۴۷۹ ق/ ۱۰۱۰ ـ ۱۰۸۶م) را «وقف صوفیان» کرد و به «قطبی» آنان برگزید (ابوروح، ۸۸ ـ ۸۹؛ محمدبن منور، ۳۴۰/۱ ـ ۳۴۱، ۳۴۳)، اما ابوطاهر که معارف پدر را انتقال می‌داد (نک: حمدالله، ۶۵۹ ـ ۶۶۰؛ علاءالدوله، ۱۰۸ ـ ۱۰۹)، هرگز نتوانست همان مقام و منزلت را حفظ کند (نک: نیکلسون، 46). دست یافتن به پایگاه علمی و معرفت صوفیانهٔ ابوسعید کاری سهل نبود و ابوطاهر هر چند معارف خانقاهی را از پدر و مشایخ روزگارش آموخته بوده و به قول عبدالغافر فارسی (نک: صریفینی، ۳۷۰) از سیرت پدر هم بهره داشت، اما چون از علوم ظاهر چندان نصیبی نداشت (نک: محمدبن منور، ۳۶۴/۱ ـ ۳۶۶)، طبعاً در این راه توفیقی نمی‌توانست داشته باشد. اینکه بعضی از معاصران امی بودن ابوطاهر را مردود دانسته‌اند (نک: شفیعی، «خاندان»، ۲۴۵ ـ ۲۴۶)، محل تأمل است و اینکه به او هیچ‌گونه اثری نسبت نداده‌اند ــ حتی در حد اقوال و سخنان خانقاهی هم چیزی از او نقل نشده است ــ خود دلیل بر آن است که وی تحصیلاتی نداشته است.

پس از درگذشت ابوطاهر، خاندان پیر میهنه مدتها از اعتبار دیوانی و اجتماعی و نیز عرفانی و خانقاهی برخوردار بودند (نک: محمدبن منور، ۳۴۹/۱ ـ ۳۵۰) و بعضی از فرزندان او مانند ناصربن ابی‌سعید (د ۴۹۱ ق) که آداب تصوف را نزد پدر آموخته بود (صریفینی، ۷۰۵) و نیز مفضّل بن ابی سعید (د ۴۹۲ ق) که در خانقاه پدر در نیشابور می‌زیست (همو، ۶۹۷)، دارای شهرت و حیثیتی بودند و نیز برخی از نوادگان ابوسعید مانند ابوالفتح طاهر (د ۵۰۲ ق) به مقام شیخی در تصوف رسیدند (سبکی، ۱۱۳/۷)، لیکن از منابع موجود چنین برمی‌آید که هیچ‌یک از آنان نتوانستند در این کار منزلتی به دست آورند. اینکه محمدبن منور پدر خود نورالدین منور را «پیر و پیشوای فرزندان شیخ» معرفی می‌کند (۳۷۰/۱)، تنها می‌تواند بر آن دلالت کند که وی در میان نوادگان و بازماندگان خاندان ابوسعید نوعی پیشوایی داشته است. ابوروح (د ۴۵۱ ق)، مؤلف حالات و سخنان ابوسعید، با آنکه در ثبت و ضبط اخبار و شرح احوال پیر میهنه سهمی کلان دارد (نک: محمدبن منور، ۳۷۸/۱ ـ ۳۷۹)، بر روی هم نتوانسته است صورتی منظم و منسجم از طریقت ابوسعیدی عرضه نماید.

با اینهمه خاندان ابوسعید در سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۶ ق، نزدیک به ۱۰۰ سال در میهنه، یا در طی سیر و سفرهایی که برای تحصیل علوم و استماع حدیث به دیگر نواحی خراسان و عراق و شام می‌کردند، در نشر معارف ابوسعید و معرفی راه و روش صوفیانهٔ او اهتمام داشتند (نک: صریفینی، ۴۱۸، ۶۸۶، ۶۹۷، ۷۰۵؛ یاقوت، ۷۲۳/۴؛ جنید شیرازی، ۲۸۰ ـ ۲۸۱؛ ابن ملقن، ۳۷۶؛ نیز نک: محمدبن منور، ۳۴۰/۱ ـ ۳۴۱، ۳۵۰، ۳۷۰، جم)، اما ظاهراً حملهٔ غز در ۵۴۹ ق آنان را پراکنده ساخت و بیش از ۱۰۰ تن از آنان کشته شدند (نک: همو، ۴/۱،

۳۴۹ ـ ۳۵۱). پس از حملهٔ غز، جمعی از خاندان شیخ میهنه که زنده مانده بودند، به عراق رفتند (همو، ۳۴۲/۱، ۳۴۹)، بعضی در قزوین مقیم شدند (نک: رافعی، ۷۸/۱، ۱۴۶/۴) و برخی نیز به بغداد کوچیدند و حتی در آنجا به مقام شیخی نائل شدند، مانند ابوالبرکات محمدبن عبدالمنعم (د ۵۹۶ ق) که شیخ رباط بسطامی بوده است و ابوالفضل احمدبن عبدالمنعم (د ۶۱۴ ق) که در رباط خلیفه در بغداد مقام شیخی داشته است (نک: منذری، ۳۶۶/۱ ـ ۳۶۷، ۴۰۵/۲). برخی از اعضای این خاندان نیز همچنان در میهنه ماندند (محمدبن منور، همانجا) و بعضی از آنان در نظام خانقاهی خراسان در اواخر سدهٔ ۶ ق و نیمهٔ نخست سدهٔ ۷ ق مورد توجه و مراجعهٔ صوفیه بوده‌اند (نک: اسفراینی، ۲۶؛ علاءالدوله، ۳۱۳).

نسب‌نامهٔ خاندان‌ابوسعید تا اوایل سدهٔ ۷ ق به‌درستی روشن است، اما از نیمهٔ دوم این سده به بعد به سبب تسامح و بی‌دقتی در ضبط کامل نام و نشان احفاد او، سلسله‌های ارتباط مبهم و مخدوش می‌نماید و نمی‌توان رشتهٔ نسبتها را به درستی ترسیم کرد. با وجود این، احفاد او تا نخستین دهه‌های سدهٔ ۱۰ ق در خراسان و آذربایجان می‌زیسته‌اند و به سبب انتساب به خاندان پیرمیهنه مورد احترام اهل دیوان و مردم آن نواحی‌بوده‌اند. در سدهٔ ۹ ق که‌احفاد ابوسعید از نفوذ و قدرت‌اجتماعی و دیوانی برخوردار بودند، بر سر قدرت و ریاست خانقاهی یا مسائلی دیگر با هم جنگ و ستیز می‌کردند (نک: علیشیر، ۱۰۵)، ولی با اینهمه بعضی از آنان به تصوف و امور خانقاهی می‌پرداخته‌اند (نک: همو، ۳۵، ۱۰۴؛ رازی، ۲۸/۲ ـ ۲۹؛ نظامی، ۱۳۳/۱ ـ ۱۳۷؛ برای اطلاع از اخبار مربوط به فرزندان ابوسعید در سده‌های ۸ ـ ۱۰ ق، نک: معصومعلیشاه، ۱۰۷/۳؛ نفیسی، *تاریخ*، ۳۲۲/۱ ـ ۳۲۳، ۳۳۵، ۶۱۹ ـ ۶۲۰؛ شفیعی، مقدمه، ۱۴۱/۱ ـ ۱۶۲).

مریدان و شاگردان ابوسعید هم در انتقال میراث عرفانی و علمی وی سهمی بزرگ داشته‌اند. وی بیرون از حوزهٔ معارف خانقاهی نیز شاگردانی تربیت کرد، از جمله امام‌الحرمین جوینی، ابوالقاسم سلمان ابن‌ناصرانصاری، حسن‌بن‌ابی‌طاهرجیلی، عبدالغفارشیرویی‌وابوعبدالله فارسی که از دانشمندان و محدثان بنام بوده، از او حدیث روایت کرده‌اند (سبکی، ۳۰۶/۵؛ صریفینی، ۶۲۳؛ سمعانی، عبدالکریم، همان، ۵۳۸/۱۲، *التحبیر*، ۲۳/۲). از میان مریدان او عبدالصمد بن حسن قلانسی‌سرخسی، حسن‌مؤدب، احمدبن‌علی‌طریثیثی، ابونصرشروانی، احمد بن محمد میهنی، مشهور به بابوفله و ابوسعد دوست دادا که از شهرتی بیشتر برخوردارند، کسانی بودند که در انتقال میراث عرفانی ابوسعید کوشش داشته‌اند. ابونصر شروانی ــ که از تجّار عصر بود و پس از ارادت یافتن به ابوسعید همهٔ ثروتش را در راه او صرف کرد ــ در پایان عمر او به عنوان خلیفه‌اش، معارف ابوسعید را به نواحی شروان منتقل کرد (محمد بن منور، ۱۳۲/۱ ـ ۱۳۴). بابوفله از جانب او خانقاه ابوالفضل را در سرخس دایر نگاه داشت (نک: همو، ۳۷۵/۱). عبدالصمد قلانسی یکی از ناقلان احوال و اقوال اوست (همو، ۳۲/۱، ۱۰۶) و ابوسعد دوست دادا (د ۴۷۹ ق) نیز میراث خانقاهی ابوسعید را به بغداد برد و در آنجا خانقاهی بنا نهاد (همو، ۳۵۶/۱ ـ ۳۶۰؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۱/۹).

تأثیر افکار و اقوال‌ابوسعید در طی‌سده‌های‌گذشته همواره‌در میان اهل عرفان و در ادبیات عرفانی ایران مشهود بوده است. روشن‌ترین خصیصهٔ عرفان ابوسعید هماهنگی آن با زندگی است، چنانکه می‌توان گفت که او با عرفان زندگی نمی‌کرده است، بلکه عرفان جوهر حیات او بوده و به تعبیر دیگر، عرفانی می‌زیسته است. در همهٔ حالات و سخنان او و هم در جمیع روایات و حکایات مربوط به او به ندرت می‌توان به موضوعی برخورد که وی به روش اصحاب عرفان بحثی نظری مطرح کرده باشد. او هر چه می‌کرده و هر چه می‌گفته است، از تفسیر و حدیث و آداب خانقاهی، همه را با واقعیتهایی که در زندگی روزانهٔ اهل خانقاه روی می‌داده، در خور تطبیق می‌دانسته است. از این‌روست که بیشتر اخبار مربوط به احوال و سیر و سلوک او به قصه و حکایت می‌ماند (نک: محمد بن منور، ۲۰۵/۱ ـ ۲۰۶، ۲۰۸). وی مباحث عرفانی، تعلیمات اخلاقی و آداب خانقاهی را غالباً به اقتضای موقع و مقام در بستر کنش و رفتار و داستان‌وار، عرضه می‌کند. بیشتر نکاتی که در نوشته‌های صوفیان معاصر ابوسعید در قالب تعبیرات و اصطلاحات‌عرفان‌نظری مطرح‌شده‌است (ازجمله نک: سلمی، ۴۸۹/۱)، در شیوهٔ بیان رفتاری ابوسعید به صورت قصه‌ای در متن زندگانی روزانه انعکاس می‌یابد (محمد بن منور، ۲۱۱/۱؛ نیز نک: عطار، *مصیبت‌نامه*، ۱۴۵).

عرفان در نظر ابوسعید رابطه‌ای است قلبی که بنده با خداوند برقرار می‌دارد (هجویری، ۲۰۷) و این رابطه هنگامی تحقق می‌یابد که در قلب بنده چیزی جز اخلاص و صدق نباشد. وی تصوف را عین اسلام و آن را مستلزم‌قربان‌کردن نفس‌می‌داند (محمد بن‌منور، ۲۸۵/۱؛ نیز نک: ابوروح، ۷۹). قربان کردن نفس در حقیقت گذشتن از خودی خود است و کسی که از خودی خود نرهد، نه به عرفان نسبتی دارد، نه به اسلام (محمد بن منور، ۲۸۵/۱، ۲۸۶). نفس خاستگاه «منی» است که البته «درخت لعنت» است (همو، ۳۰۴/۱) و میان خالق و خلق جز آن حجابی نیست (همو، ۲۸۷/۱). ابوسعید «دوزخ» را در جایی می‌دیده است که «تو» و «من» و «ما» در آن باشد (همو، ۲۰۵/۱). سماحت و وسعت مشرب از خصوصیات برجستهٔ خلق و خوی او بود (نک: عطار، *الهی‌نامه*، ۴۶ ـ ۴۷، *منطق‌الطیر*، ۲۵۹؛ نیز نک: محمد بن منور، ۲۶۸/۱، جم).

او در فروع، مذهب شافعی داشت (همو، ۲۱۳/۱)، اما وقتی دید که صوفیان خانقاه او از صلوات گفتن بر آل رسول (ص) در تشهد اول و در قنوت خودداری کردند، پیش نماز خانقاه را ملامت کرد و گفت که «ما در موکبی نرویم که آل محمد در آنجا نباشند» (همو، ۲۰۴/۱؛ قس: قزوینی رازی، ۲۱۳). وی با رفق و سماحت خود ترسایان و جهودان را به اسلام خوشبین و برای قبول این دین مستعد و مهیا می‌کرد (نک:

محمد بن منور، ۱/۱۳۰ ـ ۱۳۲؛ عین القضاة، *تمهیدات*، ۲۸۵؛ ابن جوزی، *تلبیس*، ۳۴۰).

ابوسعید با ارباب زر و زور و صاحبان مقامات دیوانی سر سازش نداشت و آنان را همواره به رعایت حق مردم و اجتناب از ظلم و تعدی فرا می‌خواند (نک: محمد بن منور، ۱/۱۶ ـ ۱۷، ۲۵۵). با آنکه اینگونه اشخاص در بزرگداشت او کوتاهی نمی‌کرده‌اند (نک: مایر، 319) و بعضی از آنان او را به مثابهٔ پدر و بزرگ خویش می‌خوانده‌اند و به وی ارادت می‌ورزیده‌اند، با اینهمه شیخ میهنه ارادت آنان را آنگاه درخور قبول می‌دیده است که دست جور لشکر را از مردم کوتاه دارند و عدل پیشه کنند (نک: محمد بن منور، ۱/۲۳۳، ۳۳۸ ـ ۳۳۹؛ ابوروح، ۸۶ ـ ۸۷).

ابوسعید تا پایان عمر سیره و رفتار پیامبر اکرم (ص) را تقلید و تتبع می‌کرد. در پایان عمر که حتی یک دندان در دهانش نبود، برای حفظ حرمت سنت نبوی خلال به همراه داشت (محمدبن منور، ۱/۱۱۴). و حتی گاهی دیدار کسانی را که در حفظ ادبی از آداب نبوی تقصیر می‌کرده‌اند، برنمی‌تافت (نک: جامی، *نفحات*، ۴؛ حصارکی، ۱۷۴)، اما با اینهمه، برخی او را به بدعت متهم می‌کردند (نک: ابن حزم، ۴/۱۸۸؛ ذهبی، ۱۱/۳۵۰) و بر او ایراد می‌گرفتند که پیران دیگر بر اثر مجاهدت نحیف و ضعیف شده‌اند و گردن تو در «زه پیراهن» نمی‌آید و دیگر مشایخ حج کرده‌اند و تو نکرده‌ای (محمد بن منور، ۱/۲۶۴).

ابوسعید زندگی‌را با فراخی‌وتمکّن می‌گذرانده و لباس‌او خرقه‌ای کهنه و ژنده نبوده است (نک: هجویری، همانجا؛ محمد بن منور، ۱/۸۵ ـ ۸۶). در نیشابور وقتی که از خانقاه بیرون می‌رفت، انبوهی از مریدان و خدم و حشم در پی او روان می‌شدند (جامی، همان، ۳۷۳؛ نیز نک: بارتولد، ۱/۶۵۲؛ باسورث، ۱/۱۹۲ ـ ۱۹۳). در خانقاه او نیز سفره‌ای رنگین گسترده می‌شده است (محمد بن منور، ۱/۶۹ ـ ۷۰، ۸۲، ۱۳۸). این روش زندگی، نه تنها مورد طعن و تعریض مشایخ صوفیه قرار می‌گرفته است (نک: همو، ۱/۸۵ ـ ۸۶)، بلکه علما و عوام نیز بدان به دیدهٔ انکار می‌نگریستند و آن را با احوال و شرایط زندگی صوفیانه ناسازگار می‌دانستند (همو، ۱/۱۳۸، ۱۵۰، ۱۶۴). اما سلطان‌وار زیستن شیخ میهنه بر اساس نظریهٔ او دربارهٔ فقروغنا بوده است. او اولیا را پادشاهان حقیقی می‌دانسته (جامی، همان، ۳۱۳) و بر آن بوده که غنا صفت خداوند است و فقر بر او روا نیست. عارف نیز که تخلق به اخلاق و صفات الٰهی وجههٔ همت اوست، نباید به صفتی تخلق یابد که صفت خدا نیست. آیا کسی که در مشاهدهٔ حق به سر می‌برد، اسم فقر بر او واقع می‌شود؟ این سؤالی است در ردّ فقر ظاهری که ابوسعید در تفسیر فقر مطرح داشته است (نک: هجویری، ۲۴؛ محمد بن منور، ۱/۱۳۸)، اما فقر حقیقی در نظر او سرّی است باطنی که سالک را از دنیا بی‌نیاز و به درگاه حق محتاج و نیازمند می‌دارد. او ظاهر ژنده و دریوزگی را فقر نمی‌داند، چنانکه یک بار در مجلس او شخصی به دریوزگی برخاست و خود را «فقیر» خواند، اما شیخ او را به گدایی منسوب داشت، نه به فقر (همو، ۱/۲۶۹).

کرامت نیز در جهان بینی عرفانی ابوسعید نه بر آب رفتن است، نه برهواپریدن‌ونه طی ارض‌کردن (همو، ۱/۱۹۹). کراماتی که به او نسبت داده، یا از او نقل کرده‌اند، همگی از نوع فراست و آگاهی از ضمیر دیگران بوده است (نک: صریفینی، همانجا؛ هجویری، ۲۰۶؛ عطار، *تذکرة*، ۸۰۰؛ جامی، *هفت اورنگ*، ۱۵۲ ـ ۱۵۳). وی به این خاصیت در تاریخ تصوف مثل شده است، زیرا که سرتاسر زندگی خانقاهی او پر است از ضمیر خوانیها و فراستهایی که منکران را در حق او به اقرار و قبول وامی‌داشته است (نک: ابوروح، ۶۱؛ محمد بن منور، ۱/۵۷ به بعد). بیشتر مشایخ صوفیه او را به این صفت ممتاز دانسته و از او با عنوانهای «آگاه بر همهٔ سینه‌ها»، «فارس غیوب» و «جاسوس و یا حارس القلوب» (نک: همو، ۱/۱۳۷؛ روزبهان، ۴۴) و حتی «مشرق الضمائر» (نک: عبدالرزاق، ۸۵) یاد کرده‌اند.

عشق و وجد و سماع به روش و بینش عرفانی ابوسعید در میان میراث مشایخ معاصرش جایگاهی ممتاز بخشیده است. عشق نزد ابوسعید «شبکه» ای است از شبکه‌های حق، شبکه‌ای که در آن بنده از همه چیز خود جدا و به حق وابسته می‌شود (محمد بن منور، ۱/۳۱۰؛ قس: ژنده پیل، ۲۱۰؛ ادهم، ۶۹ ـ ۷۰). وی در اقلیم عرفان‌عاشقانه، نقطهٔ‌مقابل‌عارفانی‌متشرع،همچون شهاب‌الدین سهروردی (د ۶۳۲ ق/ ۱۲۳۵م)، قرار می‌گرفته (نک: شمس، ۱/۳۳۷) و نسبت به عارفان اهل سکر توجه و تعلق خاطری خاص داشته است. او منصور حلاج را عاشقی می‌دانست که در شرق و غرب همانند نداشته است (محمد بن منور، ۱/۷۲). نظر پیر میهنه در باب عشق مؤید نظریهٔ وحدت شهود است، چنانکه او عشق خدا را به بنده در حقیقت عشق حق به خودش تعبیر می‌کرده و این نکته را در تفسیر کریمهٔ «یُحِبُّهُمْ وَیُحِبُّونَهُ» (مائده/ ۵/۵۴)، با این عبارت باز گفته است: «... یحبهم فانه لایحب الانفسه» (نک: غزالی، ۴/۳۲۸؛ ابن دباغ، ۶۵؛ سمعانی، احمد، ۱۶۴ ـ ۱۶۵؛ فیض، ۷/۱۵۳، ۸/۶۵).

توجه ابوسعید به عشق، انگیزهٔ سماع و پایکوبیهای خانقاهی را در او بیدار می‌داشت و انس او به سماع تا جایی بود که از مریدان خواسته بود، جنازه‌اش را با اقوال و ابیاتی درخور سماع تشییع کنند (ابوروح، ۹۹؛ علاءالدوله، ۱۶۷ ـ ۱۶۸؛ نیز نک: باخرزی، ۲۶۶؛ داراشکوه، ۷۲). شاید در تاریخ تصوف پیش از عصر ابوسعید، انس و الفتی را که او به سماع داشت در کس دیگری نتوان سراغ گرفت. شدت دلبستگی او را به سماع در برخی روایاتی که از احوال او نقل کرده‌اند، می‌توان دید (محمد بن منور، ۱/۲۲۶، ۲۸۴).

ابوسعید اندیشهٔ شاد زیستن را از نوجوانی از بشر یاسین آموخته بود که می‌گفت «مرد باید که جگرخواره و خندان بود» (همو، ۱/۲۰۳؛ ابوروح، ۷۹). اینکه عطار نام و گفتار ابوسعید را مایهٔ خوشی وقت و شادی دل صوفیان شمرده است (همانجا)، هم از تعلق باطن او به شادی حکایت دارد.

زبان ابوسعید زبان گفت‌وگوی روزانهٔ مردم است (نک: محمد بن

منور، ۱۱۶/۱، ۱۲۴) و در عین حال به زبان جوانمردان نزدیک است. شاید یکی از دلایل گیرایی مجالس وعظ او در همین نکته نهفته باشد که وی از ساختار زبانی عامهٔ مردم بهره می‌برده و از امثال رایج در میان آنان استفاده می‌کرده است (نک: عطار، همان، ۴۷۹). وی گاهی با کنایه و ایما و غیرمستقیم مقصود خود را بیان می‌کند و گاه نکته‌های دقیق عرفانی را با قصه و افسانه در می‌آمیزد (نک: محمد بن منور، ۲۷۶/۱، ۲۷۷). در بسیاری از سخنان او تناسب لفظی و نوعی وزن و آهنگ یافت می‌شود (نک: همو، ۱۹۳/۱، ۲۱۰، جم). این ویژگی یکی از عوامل عمدهٔ شهرت و انتشار پاره‌ای از سخنان او شده است، تا جایی که برخی از اقوال وی به کلمات قصار و مثل سائر همانند گردیده (نک: همو، ۲۱۶/۱، ۲۸۵، ۳۰۳، ۳۱۳).

شوق وافر ابوسعید به شعر و بیت‌خوانی در موارد مختلف و نیز در مجالس سماع، زبان او را اسلوبی خاص بخشیده است و اگرچه او را نخستین شاعر پارسی‌گوی در قلمرو تصوف نمی‌توان به شمار آورد (قس: براون، ۳۹۵؛ ریپکا، ۳۵۵؛ نیکلسون، 48؛ آربری، 71)، لیکن بی‌شک وی یکی از بزرگ‌ترین مشایخ تصوف ایران است که شعر و مضامین عاشقانه را به حوزهٔ عرفان کشانده است. رباعیات و ابیات عاشقانه‌ای که وی در مجالس سماع می‌خواند، مشحون از تعبیرات و اصطلاحات زبان عاشقان، چون بت، گبر، زنار و یار بود (نک: محمد بن منور، ۷۶/۱) که از این لحاظ مورد اعتراض دیگر مشایخ قرار می‌گرفت (نک: باخرزی، ۲۰۹ ـ ۲۱۰). اما اینگونه بیان و تعبیر در این دوران، اساس تکوین مجموعه‌ای از اصطلاحات صوفیانه و سمبولیسم زبان شعر و ادب عرفانی شد که در ادوار بعد در آثار کسانی چون سنائی، عطار، مولوی و... به کمال خود رسید. در اسناد معتبری که دربارهٔ احوال ابوسعید پرداخته شده، به شاعر بودن او اشارتی نرفته است (نک: شفیعی، *صورخیال*، ۵۸۲) و ابوروح (همانجا) و محمد بن منور (۲۰۲/۱ ـ ۲۰۳) نسبت شعر و شاعری به او را حتی از قول خود او رد کرده‌اند، ولی آوردن شماری بسیار از رباعیات و دیگر انواع شعر به نام او از اندکی بعد از وفات او شروع شده، چنانکه هجویری بیتی به نام او در *کشف المحجوب* ثبت کرده است (ص ۳۲۲).

از اشاره‌ای در کتاب محمد بن منور (همانجا) می‌توان استنباط کرد که صوفیان سدهٔ ۶ ق بسیاری از رباعیات عاشقانهٔ عارفانه را به نام ابوسعید می‌شناخته‌اند. صوفیان سده‌های میانه نیز او را سرایندهٔ برخی از رباعیات می‌شمرده و به پاره‌ای از آنها در آثار خود استناد می‌کرده‌اند (نک: علاءالدوله، ۱۷۴ ـ ۱۷۵؛ دایه، ۳۵ ـ ۳۶؛ شروانی، ۱۱۹) و از سدهٔ ۹ ق به بعد نام او در تذکره‌های شاعران ثبت می‌شود و از رباعی سرایان به شمار می‌رود (نک: علیشیر، ۳۱۷ ـ ۳۱۸؛ خواندمیر، ۳۱۰/۲؛ رازی، ۲۳/۲ ـ ۲۵؛ آذر، ۱۳۶؛ هدایت، ۱۴۳). در همین دوره و شاید پیش‌تر از آن، رباعیات عرفانی فراوانی ساخته شد و به نام او رواج و انتشار یافت، چنانکه شمار رباعیهای منسوب به او از ۷۰۰ در گذشته است (نک: نفیسی، *تاریخ*، ۶۲) و البته تا عصر ما شمار اینگونه رباعیها، با احتساب رباعیاتی که محمد صالح رضوی در *جواهرالخیال* به نام او درج کرده است، به بیش از ۱۸۰۰ می‌رسد.

زندگانی روحی و عاطفی ابوسعید با شعر آمیخته بود. از کودکی شعر شنیده و شعر حفظ کرده بود (نک: محمدبن منور، ۱۶/۱، ۱۴۲)، آیات قرآن را با شعر قابل تفسیر می‌دید (نک: همو، ۲۷۰/۱، ۲۷۱؛ نیز نک: باخرزی، ۲۰۶)، ناگواری مرگ فرزندش را با شعر تحمل کرده بود (نک: فصیح، ۱۶۷/۲) و وصیت می‌کرد که جنازهٔ او را با شعر تشییع کنند و کتیبهٔ مرقدش را نیز با شعر منقش سازند (ابوروح، ۹۹؛ محمدبن منور، ۳۴۶/۱ ـ ۳۴۷؛ نیز نک: جامی، *نفحات*، ۳۰۹). این انس و الفت به شعر، سخن ابوروح (ص ۷۹) و محمدبن منور (۲۰۲/۱ ـ ۲۰۳) را که شاعری ابوسعید را منکر شده‌اند، اندکی در خور تردید می‌سازد. از اینکه ابوسعید بر پاره‌ای از اشعار، نقادانه خرده می‌گرفته و آنها را با تغییرات و اصلاحات خود پسندیده‌تر می‌ساخته است (نک: همو، ۳۳۰/۱، ۳۳۴)، چنین برمی‌آید که وی به قواعد و اصول شاعری وقوف داشته و ذوق و توانایی خود را در این زمینه به کار می‌برده است. بنابراین بعید نیست که علاوه بر یک تک بیت و یک رباعی که از او نقل کرده‌اند (نک: همو، ۲۰۲/۱ ـ ۲۰۳، ۳۲۹، ۳۶۲؛ نیز: غجدوانی، ۱۵۸)، اشعار دیگری نیز سروده باشد.

پیش از ابوسعید نیز در خانقاههای خراسان آداب و رسوم خانقاهی وجود داشته است، اما ظاهراً وی بر طبق نظرگاههای عرفانی خویش این آیینها را به گونه‌ای دگرگون کرده بود که موجب مخالفت برخی از صوفیان و مشایخ معاصر او شده بود (نک: محمدبن منور، ۳۳/۱، ۲۰۷؛ نیز نک: سعید فرغانی، ۱۸۳، ۲۲۱؛ نیکلسون، 46). اینکه زکریا قزوینی در *آثار البلاد* وضع طریقهٔ تصوف و تأسیس خانقاه و ترتیب سفره و آداب صوفیه را در خراسان کلاً به او نسبت می‌دهد (ص ۳۶۱)، ظاهراً مقصودش رواج و انتشار روش و قواعد خانقاهی اوست که پس از او در خراسان بر جای ماند. بسیاری از آداب و قواعد خانقاهی که ابوسعید بنیاد نهاد (نک: محمدبن منور، ۳۱۵/۱ ـ ۳۱۶؛ علاءالدوله، ۲۸۶ ـ ۲۸۷)، پس از او به صورت رسمها و روشهای معمول در خانقاهها درآمد و از همین رو بیشتر آداب خانقاهی را در سده‌های میانه به او منسوب داشته‌اند (نک: قزوینی، همانجا).

ابوسعید همچنانکه در دوران حیات مورد تکریم همگان بود و آوازه‌اش به نقاط دور دست رسید، پس از مرگ نیز در میان صوفیه به عنوان نمونهٔ اعلی و فرد اکمل شناخته شد. اوصاف و القابی چون شیخ المشایخ، شاهنشاه محبّان، ملک الملوک صوفیان، نازنین مملکت، زعیم صوفیه، شیخ میهنه و حتی سلطان طریقت و به طور اطلاق سلطان که مؤلفان دوره‌های بعد ــ از صوفیه و غیرصوفیه ــ به او داده‌اند (نک: هجویری، ۲۴، ۲۰۶؛ عطار، *تذکرة*، ۸۰۶، *الهی نامه*، ۱۰۹؛ روزبهان، ۴۴؛ جامی، *هفت اورنگ*، ۱۵۲، ۱۵۷؛ نیز نک: دولتشاه، ۶۸؛ علیشیر، ۳۱۷) و نیز اشارات فراوانی که در نوشته‌ها به احوال و اقوال و کرامات او رفته، همگی مؤید این مطلب است.

در ادبیات عرفانی فارسی از احوال و اخبار ابوسعید شاید بیش از هر کس دیگری داستان ساخته شد، چنانکه بسیاری از حکایات منظومه‌های عطار دربارهٔ کارها و گفته‌های اوست (از جمله نک: *الهی نامه*، ۴۶، جم، *مصیبت نامه*، ۷۱، جم، *منطق الطیر*، ۱۳۶، ۱۸۴، ۲۵۷، ۲۵۹). اعتبار میراث عرفانی ابوسعید در میان صوفیان به اندازه‌ای بود که بسیاری از مشایخ صوفیه هر یک به نوعی خود را بدو نسبت می‌دادند. عطار خود را «مست جام محبت بوسعیدی» می‌شناخته و دولت عرفانش را برخاسته از دم بوسعید می‌دانسته است (*دیوان*، ۲۱۸، ۷۹۲؛ نیز نک: فصیح، ۲/۲۸۵ ـ ۲۸۶) و لاهیجی (*دیوان*، ۴۲) وقوف از کیفیت «شراب شیخ جام» را آنگاه ممکن می‌دیده است که مشرب بوسعیدی حاصل شود. اینکه مریدان شیخ احمد جام نیز خرقهٔ شیخ خود را به ابوسعید می‌رساندند (نک: غزنوی، ۱۹۳؛ جامی، *نفحات*، ۴۹۷)، از اعتبار و تأثیر میراث عرفانی پیر میهنه حکایت دارد. از این رو اگر در حق وی گفته‌اند که بیشتر مشایخ صوفیه پیرو او بوده‌اند (نک: قزوینی، همانجا؛ رایس، 33)، سخنی به گزاف نگفته‌اند.

در سدهٔ ۶ ق بنابر روایاتی، ابوسعید در مقابل ابن سینا، قرار داده شد و در پی آن گفته شد که ابن سینا با او ملاقات داشته و نیز بین آن دو حتی پیش از ملاقات، مکاتباتی صورت گرفته است (محمد بن منور، ۱/۱۹۴). در *تمهیدات* عین القضاة همدانی آمده است که ابوسعید در طریق سلوک از ابوعلی دلالت خواسته و ابوعلی او را به «دخول در کفر حقیقی و خروج از اسلام مجازی» فرا خوانده است (ص ۳۴۹ ـ ۳۵۰؛ نیز نک: ه د، ۴/۴۲). دربارهٔ ملاقات ابن سینا و ابوسعید و رویارویی عرفان و شهود با علم و فلسفه، نیز روایتی آمده است که در آن دانش ابن سینا فروتر از عرفان پیر میهنه تصویر گردیده و حاصل ملاقات چنان است که ابن سینا به ابوسعید ارادت حاصل می‌کند و پس از آن در آثار خود ذوق و پسند ارباب عرفان را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد (نک: محمدبن منور، ۱/۱۹۴ ـ ۱۹۵).

در میان محققان معاصر دربارهٔ این ملاقات، اختلاف نظر وجود دارد، به طوری که بعضی آن را تأیید و عده‌ای در باب آن اظهار تردید کرده‌اند (نک: بارتولد، ۱/۶۵۲؛ برتلس، «رباعیات ابن سینا»، ۱۲ ـ ۱۳؛ نفیسی، *تعلیقات*، ۱۱؛ شفیعی، مقدمه، ۱/۴۳ـ۴۶).

از اسناد کهنی که متضمن شرح حال شیخ میهنه است و اشاره‌ای به این دیدار دارد، تنها *اسرارالتوحید* محمد بن منور است که در حدود ۵۷۴ ق و بیش از ۱۳۰ سال بعد از درگذشت ابوسعید تألیف شده است. اینکه برخی از معاصران، *حالات و سخنان ابوسعید* تألیف ابوروح را در این خصوص قدیم‌ترین سند دانسته‌اند (نک: شفیعی، همان، ۱/۴۳)، محل تأمل و تردید است. آنچه در باب این ملاقات و نیز بخشی از یک نامهٔ مربوط به آن دو که در این کتاب آمده است، ظاهراً از خامهٔ مؤلف اصلی، یعنی ابوروح نیست. کتاب در آخر باب پنجم (در وصیت وفات وی)، پایان می‌پذیرد (ص ۹۰). حکایتی که پس از جملهٔ دعائیهٔ مؤلف آمده و نیز پاره‌ای از نامهٔ ابن سینا که بدون عنوان در یگانه نسخهٔ آن مندرج است (نک: ص ۹۳ ـ ۹۶) و همچنین حکایات و مطالب یادداشت گونه‌ای که پس از آن در آن نسخه دیده می‌شود (نک: ص ۹۷ ـ ۱۰۷)، اگر به خامهٔ ابوروح بود، بی‌تردید در لابه‌لای ابواب پنجگانهٔ کتاب جای می‌گرفت، خصوصاً که زبان این یادداشتها و حکایات پراکنده با اسلوب بیان ابوروح چندان همانند و سازگار نیست. یکی از این یادداشتها (نک: ص ۱۰۲) به نقل از ابوسعید بن ابی روح آمده است که شاید فرزند مؤلف باشد.

چنین به نظر می‌رسد که پیش از کتابت نسخهٔ موجود حالات و سخنان، یعنی پیش از ۶۹۹ق نسخهٔ دیگری وجود داشته که مطالب یادداشت‌گونه‌ای در صفحات آخر آن کتابت شده بوده است و محمودبن‌علی‌بن سلمه، کاتب نسخهٔ موجود، پس از تحریر متن، آن یادداشتها را نیز درپی آن نوشته و سپس ترقیمهٔ خود را آورده است (نک: ص ۱۰۷) و همین ترقیمه، محققان معاصر را به اشتباه انداخته، آن را قدیم‌ترین سند در این باب تصور کرده‌اند. به نظر می‌رسد که مسألهٔ ملاقات ابن‌سینا با ابوسعید ظاهراً پیش از حدود ۵۵۰ق مطرح نبوده است و اگر هم کسانی دربارهٔ این ملاقات چیزی می‌گفته‌اند، چون واقعیّت تاریخی نداشته، مورد اعتنای ابوروح قرار نگرفته است. باید دانست همچنانکه اسناد کهن و اقوال و حکایات متقن دربارهٔ ابوسعید چنین ملاقاتی را نشان نمی‌دهند، سرگذشت‌نامهٔ ابن‌سینا و اسناد کهن دربارهٔ او نیز مسافرتش را به نیشابور و میهنه و ملاقاتش را با ابوسعید تأیید نمی‌کنند (نک: جوزجانی، ۴۲).

آثار: با آنکه ابوسعید در زمان خود یکی از مشایخ دانشمند و آگاه به علوم رسمی از قبیل تفسیر، حدیث، فقه و ادب بوده است (عطار، *تذکرة*، ۸۰۰؛ نیز نک: روزبهان، ۴۴)، از تصنیف کتاب و رساله پرهیز داشته و جستن حق را با «مداد و کاغذ» ناممکن می‌دانسته است (نک: محمدبن منور، ۱/۲۴۳، نیز ۱/۱۸۷). از همین روی بود که پس از گرایش به تصوف، کتابها و تعلیقه‌هایش را که در حلقهٔ درس استادان مرو فراهم کرده بود، دفن کرد و بر سر آنها درخت مورد کاشت (همو، ۱/۴۳ ـ ۴۴). اما با اینهمه، ادعیه، اذکار، نکات و فوایدی را که در گفت‌وگو و در مجالس خانقاهی بر زبان می‌آورده و یا املا می‌کرده است، کاتب خاص و مریدان او تحریر می‌نموده‌اند (نک: ابو روح، ۸۱، ۸۸؛ محمدبن منور، ۱/۱۳۶ ـ ۳۱۷، ۳۱۹ ـ ۳۲۳). وی مکاتباتی نیز با مشایخ معاصر و دوستان و یاران خود داشته که ظاهراً به دست خودش کتابت می‌شده است (همو، ۱/۳۲۵ ـ ۳۲۸). از این رو با آنکه ابوسعید خود اثری مدون تصنیف نکرده، مقداری از مکاتبات و امالی و اقوال او در دست است. از آثار مسلم پیر میهنه، یک رباعی و یک تک بیت است که به تصریح محمدبن منور (۱/۲۰۲ ـ ۲۰۳) و ضبط محمود غجدوانی (ص ۱۵۸) از سروده‌های خود او شناخته شده است. اشعاری هم که در مجالس خانقاهی بر زبان او رفته است (محمدبن منور، ۱/۳۲۹ ـ ۳۳۴)، بی‌گمان نمودار ذوق و بینش عرفانی اوست و ظاهراً از تصرفات شعر شناسانهٔ او نباید بر کنار مانده باشد. سخنان و

نکات و اشارات او نیز از آثار محقق وی محسوب تواند بود. دعوات و وصیتهایی هم از پیر میهنه نقل کرده‌اند (نک: ابوروح، ۸۵ به بعد؛ محمدبن منور، ۳۲۰/۱ به بعد) که در انتساب بعضی از آنها به او، نباید تردید کرد. اثری که به نام ذکر *سلطان ابی سعید* فراهم شده و نسخه‌ای از آن با تاریخ ۸۷۷ق موجود است (مرکزی، ۴۹۲)، شاید یکی از همین دعوات باشد. اما یکی از امالی مسلم ابوسعید فصلی است دربارهٔ رسوم و آداب خانقاهیان که به تصریح محمدبن منور پیر میهنه آن را املا و ابوبکر مودّب تحریر کرده است. متن املای ابوسعید را محمدبن منور ضبط کرده است (نک: ۳۱۶/۱ ـ ۳۱۷).

از جملهٔ دیگر آثار مسلم ابوسعید نامه‌ها و مکتوبات اوست که به فرزندان مشایخ و بزرگان روزگار خود نوشته است. ساختار این نامه‌ها حکایت از آن دارد که بعضی از آنها را او خود نوشته است. نصّ پاره‌ای از نامه‌های او در جایی نقل نشده است، چنانکه از مکتوبات وی و شیخ ابواسحاق کازرونی (زرکوب، ۱۴۶)، نسخه‌ای در دست نیست. اما نامه‌هایی که نصّ آنها در زندگی‌نامه‌های او آمده، به این قرار است: ۱. جواب نامهٔ ابوسلیمان داوود، مشهور به سلطان چغری که به دست رئیس میهنه برای ابوسعید فرستاده بود؛ ۲. نامه‌ای به ابوطاهر سعید؛ ۳. نامه‌ای به قاضی حسین مرو رودی؛ ۴. جواب نامهٔ خطیب ازجاهی؛ ۵. نامه‌ای به بزرگان نیشابور؛ ۶. نامه‌ای به فرزندان؛ ۷. نامه‌ای به ابوبکر خطیب مروزی (محمدبن منور، ۳۲۵/۱ ـ ۳۲۷؛ نیز نک: ابوروح، ۹۹).

آثار منسوب و مجعول: میراث عرفانی ابوسعید و آوازهٔ گستردهٔ او در سده‌های پس از سدهٔ ۵ق، موجب انتساب پاره‌ای از آثار به او شد:

۱. رباعیات. به رغم تصریح ابوروح (ص ۷۹) و محمدبن منور (۲۰۳/۱) که شعر گفتن ابوسعید را منکر شده‌اند، در اواخر سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۶ق کسانی اشعاری از او نقل کرده‌اند (نک: هجویری، ۳۲۲؛ میبدی، ۴۸۱/۱) و خانقاهیان می‌پنداشته‌اند ابیاتی که پیر میهنه در مجالس بر زبان آورده است، از سروده‌های خود اوست (نک: محمدبن منور، ۲۰۲/۱). از جمله رباعیات منسوب به ابوسعید که از سدهٔ ۸ق به بعد، از آثار مسلم او پنداشته شده، رباعیی است که به سبب وجود کلمهٔ «حورا» در صدر بیت نخست آن، به حورائیه شهرت یافته است (همو، ۲۷۵/۱). از اواخر سدهٔ ۸ تا سدهٔ ۱۰ق این رباعی را بارها شرح کرده‌اند و در نسبت آن به ابوسعید نیز هیچ‌گونه تردیدی روا نداشته‌اند (نک: نفیسی، *تاریخ*، ۷۹۵، تعلیقات، ۱۲۵ ـ ۱۴۲؛ شفیعی، مقدمه، ۱۲۰/۱ ـ ۱۲۲).

۲. *مقامات اربعین*، رساله‌ای است کوتاه در ۴۰ مقام صوفیه از تألیفات ابوعبدالله محمد حموی جوینی (د ۵۳۰ق) که در سدهٔ ۸ق توسط امیرسیدعلی‌همدانی ظاهراً به فارسی تلخیص شده است. برخی از نسخ این رساله به نام ابوسعید نیز منتشر گردیده است (نک: دامادی، ۵۸ ـ ۶۲)، ولی همچنانکه گفته‌اند، این رساله از او نیست (نک: مایر، 36-39؛ ریاض، ۱۳۶؛ شفیعی، همان، ۱۱۵/۱ ـ ۱۱۹).

علاوه بر این دو اثر، نسخه‌ای از یک نامه که به غیاث‌الدین محمد یزدی نوشته شده است (نک: دانش‌پژوه، ۳۱۱/۱) و رساله‌ای به نام مناجات *ابوسعید* که در ۱۸۶۲م منتشر شده و نیز رساله‌ای به عنوان *اصطلاحات‌صوفیان* (منزوی، ۱۲۶۹/۳)، به او نسبت داده‌اند.

آثار مربوط به او: از زمان حیات ابوسعید، عده‌ای از خانقاهیان در پی گرد آوردن اقوال و حالات و حکایات مربوط به زندگی او بوده‌اند (نک: محمدبن منور، ۱۸۷/۱). پس از وفات وی نیز مریدان و فرزندان او بسیاری از اینگونه نکات و مطالب و اخبار را به صورت «مجلس»‌های خانقاهی به تحریر آورده بودند (نک: ابو روح، ۸۱، ۸۸). ولی بسیاری از اخبار زندگی و اقوال او در خاطرهٔ فرزندان و مریدان محفوظ بوده و سینه به سینه نقل می‌شده است. این نوشته‌های پراکنده و روایتها و حکایتها و محفوظات اصحاب پیر میهنه پایه و اساس آثاری را فراهم آورد که هم از لحاظ شرح احوال و آراء ابوسعید و هم از لحاظ مطالعات تاریخی و اوضاع و احوال اجتماعی و خانقاهی آن روزگار در خراسان، دارای اهمیت فراوانند. مشهورترین این آثار دو کتاب است که به قلم دو تن از نوادگان ابوسعید نوشته شده و به سبب نزدیک بودن زمان تألیف آنها به عصر ابوسعید و نیز نسبت و قرابت نویسندگان با شخص او، از اعتبار و ارزش خاص برخوردارند.

۱. حالات و سخنان *ابوسعید*، رساله‌ای است کوتاه از ابوروح لطف‌الله بن سعد بن اسعد بن ابی طاهر سعید بن ابی سعید فضل‌الله میهنی (د ۵۴۱ ق / ۱۱۴۶م) که به ۳ واسطه اقوال و احوال پیر میهنه را در دست داشته است. او پیش از حملهٔ غز به میهنه، یا به تعبیر محمدبن منور (۶/۱) در «عهد استقامت» در میهنه بوده و دربارهٔ ابوسعید مطالعاتی گسترده داشته و بر اثر خواهش طالبان و دوستداران (نک: ابوروح، ۳۵)، ظاهراً در حدود ۵۳۶ ق این کتاب را تدوین کرده است. از آنجا که او خود مردی محدث بوده و با موازین توثیق حدیث و خبر آشنا (نک: محمد بن منور، ۳۷۸/۱ ـ ۳۷۹) و نیز از آنجا که با تصوف و اصول و مبانی آن نیز آشنایی داشته است، گفته‌هایش در بسیاری از موارد قابل اعتماد و استناد است؛ خاصه که او در روایات و اخباری که مریدان ابوسعید نقل می‌کرده‌اند، با تأمل نظر می‌کرده و حتی نسبت پاره‌ای از اینگونه روایات را هم روشن داشته است (مثلاً نک: ص ۵۰). این کتاب نخستین بار توسط والنتین ژوکوفسکی در پترزبورگ (۱۸۹۹م) منتشر شد و سپس بر پایهٔ همان چاپ به کوشش ایرج افشار در تهران (۱۳۳۱، ۱۳۴۱ و ۱۳۴۹ ش) چاپ گردید و تصحیح انتقادی آن در تهران (۱۳۶۶ ش) به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی به چاپ رسید.

۲. *اسرارالتوحید فی مقامات‌الشیخ ابی سعید*، از محمدبن‌منور بن ابی سعیدبن ابی طاهر سعید بن ابی سعید میهنی که حالات، سخنان، حکایات و اخبار مربوط به پیر میهنه را در ۳ باب فراهم آورده است. او حالات و سخنان *ابوسعید* را اساس و پایهٔ تألیف خود قرار داده، اما با تکیه بر آنچه از گفته‌های مریدان ابوسعید همچون خواجه حسن مؤدب

و خواجه ابوالفتح شنیده است و با افزودن حکایتها و روایتهایی که نقل می‌شده، اشارات مؤلف حالات و سخنان را گسترش داده است (نک: محمد بن منور، ۳/۱ ـ ۹،۴). البته با آنکه محمدبن منور در تهذیب اخبار و حکایات اهتمام فراوان داشته (نک: همو، ۱۸۹/۱) و از آوردن، اخباری که محقَّق نمی‌نموده، اجتناب کرده است (همو، ۳۶۸/۱) و پاره‌ای از حکایات را هم که ضعیف می‌یافته، به دو روایت آورده است (نک: همو، ۳۷۲/۱ ـ ۳۷۳)، با اینهمه لغزشهای تاریخی و نیز هواخواهی نسبت به ابوسعید در کتاب او چشمگیر است و به قیاس با حالات و سخنان ابوسعید اعتبار علمی آن کمتر. از اشاراتی که در این کتاب آمده است، چنین برمی‌آید که تاریخ تألیف آن حدود ۵۷۴ ق بوده است، زیرا به تصریح مؤلف، حملهٔ غزان که موجب ویرانی میهنه و غریب افتادن مزار شیخ شده بود، ۱۰۰ سال بعد از وفات او، یعنی در ۵۴۰ ق اتفاق افتاد و نویسنده ۳۴ سال بعد از آن، یعنی در ۵۷۴ ق مشغول تحریر آخرین فصل کتاب بوده است (نک: محمدبن منور، ۳۴۲/۱؛ شفیعی، مقدمه، ۱۶۷/۱ ـ ۱۶۸). *اسرار التوحید* نخست به کوشش ژوکوفسکی در ۱۸۹۹م در پترزبورگ به چاپ رسید، سپس در ۱۳۱۳ ش به اهتمام احمد بهمنیار و در ۱۳۳۲ ش به کوشش ذبیح‌الله صفا در تهران منتشر شد. تصحیح علمی و انتقادی نسخهٔ نسبتاً جامع‌تر آن نیز به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی در تهران (۱۳۶۶ش) انتشار یافت.

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکدهٔ آذر*، به کوشش سید جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن دباغ، عبدالرحمن بن محمد، *مشارق انوار القلوب*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الأولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابوروح، لطف الله بن ابی سعید، *حالات و سخنان ابوسعید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ادهم خلخالی، *کدو مطبخ قلندری*، به کوشش احمد مجاهد، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ اسفراینی، عبدالرحمن، *کاشف الاسرار*، به کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ باخرزی، یحیی بن احمد، *اوراد الاحباب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش، بارتولد، و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ باسورث، ادموند کلیفورد، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران* (از فردوسی تا سعدی)، ترجمهٔ فتح‌الله مجتبائی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ برتلس، یوگنی ادواردویچ، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، «رباعیات ابن سینا»، *جشن نامهٔ ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۴ ش، شم۲؛ بورکوی، سرژ، *سرگذشت پیرهرات*، ترجمهٔ روان فرهادی، کابل، ۱۳۵۵ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، *هفت اورنگ*، به کوشش مرتضی مدرسی گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *شدالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ جوزجانی، «سیرة الشیخ الرئیس»، *ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی*، به کوشش ابراهیم دیباجی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حصارکی، فقیرالله جلال آبادی، *طریق الارشاد*، کابل، ۱۳۵۹ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ق؛ خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ داراشکوه، محمد، *سکینة الاولیاء*، به کوشش تاراچند و سیدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ دامادی، محمد، «مقامات اربعین»، *معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۵۰ ش، شم ۱۲؛ دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دایه، عبدالله بن محمد، *مرموزات اسدی*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام* (وقایع ۴۰۱ـ۴۵۰ ق)، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، انتشارات علمی؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷م؛ رشیدالدین فضل الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل یان، لندن، ۱۹۴۰م؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ریاض، محمد، *احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی*، اسلام آباد، ۱۳۶۴ش / ۱۹۸۵ م؛ ریپکا، یان، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمهٔ عیسی شهابی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ زرکوب، احمدبن شهاب الدین، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ژنده پیل، احمدجام نامقی، *انس التائبین*، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵م؛ سعید فرغانی، محمدبن احمد، *مناهج العباد الی المعاد*، استانبول، ۱۹۹۰م؛ سلمی، محمد ابن حسین، «درجات المعاملات»، *مجموعهٔ آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پور جوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش، ج ۱؛ سمعانی، احمد بن منصور، *روح الارواح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۷م؛ همو، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سیستانی، حسین بن محمد، *احیاء الملوک*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ شروانی، جمال خلیل، *نزهة المجالس*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، «خاندان ابوسعید ابوالخیر در تاریخ»، *نامهٔ مینوی*، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، مقدمه بر *اسرار التوحید* (نک: هم محمد بن منور)؛ شمس تبریزی، محمد، *مقالات*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیة*، به کوشش محمد کمال ابراهیم جعفر، قم، ۱۳۷۰ ش؛ عطار، فریدالدین، *الٰهی‌نامه*، به کوشش فؤاد روحانی، تهران، کتابفروشی زوّار؛ همو، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش تقی تفضلی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *مصیبت‌نامه*، به کوشش نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ همو، *منطق الطیر*، به کوشش سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ علاء الدولهٔ سمنانی، احمد بن محمد، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، *نامه‌ها*، به کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ غجدوانی، محمود بن علی، *مفتاح الطالبین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج بخش، شم ۲۸۵۳؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالمعرفة؛ غزنوی، محمد، *مقامات ژنده‌پیل*، به کوشش حشمت الله مؤید سنندجی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ ش؛ فضل الله بن روزبهان، *مهمانخانهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فیض کاشانی، محسن، *المحجة البیضاء*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی؛ *قرآن مجید*؛ قزوینی، زکریا بن محمد، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ لاهیجی، محمد، *دیوان اشعار و رسائل*، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ معصومعلیشاه، محمد، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۹م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشّار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ میرخواند، محمد بن برهان‌الدین، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ میبدی، رشیدالدین، کشف

الاسرار وعدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نظامی باخرزی، عبدالواسع، *منشأ الانشاء*، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، تعلیقات بر سخنان منظوم *ابوسعید ابوالخیر*، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ همو، *سرچشمهٔ تصوف*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نوربخش، سیدمحمد، «سلسلة الاولیاء»، جشن نامهٔ هانری کربن، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ «نور العلوم»، *تصوف و ادبیات تصوف* (نک‍: هم برتلس)؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ هدایت، رضا قلیخان، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Arberry, A. J., *Classical Persian Literature*, London, 1967; Meier, F., "Abū Sa'īd -i Abū-l-Ḫayr", *Acta Iranica*, Leiden, 1976, vol. XI; Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Lahore, 1983; Rice, C., *The Persian Ṣūfis*, London, 1964.

نجیب مایل هروی

آبوسَعیدْ بَهادُرْخان (۸ ذیقعدهٔ ۷۰۴-۱۳ ربیع الآخر ۷۳۶ق / ۲ ژوئن ۱۳۰۵-۳۰ نوامبر ۱۳۳۵م)، پسر و جانشین الجایتو و آخرین فرمانروای ایلخانان مغول در ایران. ظاهراً وی نخستین ایلخانی است که از بدو تولد نام اسلامی داشته است. صفدی (۳۲۲/۱۰) به استناد نامهٔ او به الملک الناصر محمد بن قلاوون، سلطان مملوک مصر، تصریح کرده که نامش ــ نه کنیه‌اش ــ بوسعید بوده است (نیز نک‍: قلقشندی، ۲۵۰/۷-۲۵۱؛ قس: صفدی، ۳۲۳/۱۰، که تذکر داده مردم او را بوصید نیز می‌نامیده‌اند). در یک حکم رسمی مغولی که خطاب به خانوادهٔ شیخ زاهد در ۷۲۰ ق صادر شده، نیز وی همین نام (ابوسعید) را داشته است (مینورسکی، 515).

ابوسعید در ارجان (ه‍ م) زاده شد و مادرش حاجی خاتون، دختر سولامیش از قبیلهٔ اویرات بود (بناکتی، ۴۷۷؛ کاشانی، ۴۴). وی به دنبال مرگ ۲ تن از برادران بزرگ‌ترش به مقام ولایت عهدی رسید (شبانکاره‌ای، ۲۷۳). هنگامی که ابوسعید ۹ سال بیش نداشت، به موجب سنت ایلخانان که ولیعهد را به حکومت خراسان می‌فرستادند، از سوی پدر بدانجا روانه شد. الجایتو همچنین امیر سونج را به سمت اتابکی او و نیز گروهی از کارگزاران دربار از جمله عبداللطیف پسر خواجه رشید الدین فضل‌الله را در مقام صاحب‌دیوان به همراه ابوسعید به خراسان فرستاد (وصاف، ۶۱۳-۶۱۴؛ حافظ ابرو، ۱۰۶-۱۱۲؛ قس: کاشانی، ۱۷۹). ابوسعید در خراسان با فرستادهٔ یساور که با کَبَک (ازشاهزادگان جغتایی ماوراءالنهر) به ستیز برخاسته بود، دیدار کرد و سپس یساور به پیشنهاد خود و تأیید الجایتو و عهدی که با وی بست، با الوس خود از جیحون گذشت و نواحی جنوبی آن تا مازندران را به نام ایلخان به تصرف درآورد و بلخ و کوهستان تا حدود کابل و نواحی قندهار نیز به حکومت او واگذار شد (حافظ ابرو، ۱۱۲-۱۱۵).

الجایتو در رمضان ۷۱۶ درگذشت و ابوسعید که در مازندران به سر می‌برد، همراه با امیر سونج به سلطانیه آمد و در صفر یا ربیع‌الآخر و به روایتی در جمادی‌الآخر ۷۱۷ بر تخت سلطنت نشست (وصاف، ۶۱۷-۶۱۸؛ حافظ ابرو، ۱۲۰-۱۲۳؛ نیز نک‍: حمدالله مستوفی، ۶۱۱؛ آملی، ۲۶۲/۲؛ شبانکاره‌ای، همانجا). برخی از مورخان علت تأخیر در جلوس ابوسعید را اختلاف امیرسونج و امیر چوپان دانسته‌اند. چه، الجایتو، امیر چوپان را که امیر الامرای دولتش بود، وصیت کرد که باید ابوسعید را «برسریر پادشاهی استقرار دهی و محافظت ملک و لشکر به اضعاف معهودنمایی» (وصاف، ۶۱۷)، اما سونج که اتابک ابوسعید بود و انتظار داشت منصب امیرالامرایی و نیابت ایلخان خردسال را به دست آورد، ظاهراً به مخالفت برخاست (ابوالفداء، ۹۶/۷؛ نویری، ۴۱۹/۲۷-۴۲۰). پیش از آن چون ابوسعید و سونج پس از مرگ الجایتو عازم پایتخت شدند، در خراسان شورشی روی داد که به روایت حمدالله مستوفی (همانجا) دست سونج نیز در آن بود، زیرا به مقابله و مقاومت با آن برنخاست، امّا به نظر می‌رسد که موجب این بی‌توجهی سونج، عجلهٔ او در وصول به پایتخت و اشغال منصب امیرالامرایی بوده است. به هر حال سونج کاری از پیش نبرد و راهی جز اتفاق با امیر چوپان نیافت (همانجاها؛ بویل، 407).

فرمانروایی: حکومت ابوسعید را می‌توان به دو دورهٔ متمایز تقسیم کرد: نخست دوره‌ای که قدرت واقعی در دست امیرچوپان بود و ابوسعید جز نامی از سلطنت نداشت، دوم دوره‌ای که با قتل امیر چوپان آغاز شد و ابوسعید تا پایان عمر با اقتدار فرمان راند.

الف ـ دورهٔ نخست فرمانروایی ابوسعید و استیلای امیر چوپان (۷۱۷-۷۲۸ق / ۱۳۱۸-۱۳۲۷ م): در این دوره امیر چوپان سیطرهٔ کامل بر دستگاه ایلخان نوجوان داشت و این چیرگی را بر حرم سلطان نیز کشاند، چنانکه امیر تقماق، ایناق (مشاور و ندیم) الجایتو و قتلغ شاه خاتون دختر امیر ایرنجین، از زنان محبوب الجایتو را به اتهامی دستگیر و اموالشان‌را مصادره کرد (حمدالله‌مستوفی، ۶۱۲). در این‌ایام رشیدالدین فضل الله و تاج‌الدین علیشاه همچون گذشته با هم وزارت داشتند، اما رقابت و کشمکش این دو که از دوران الجایتو سابقه داشت، به سبب سعایت تاج‌الدین علیشاه و به فرمان ابوسعید به عزل خواجه رشیدالدین انجامید (رجب ۷۱۷). رشیدالدین به تبریز رفت و در همانجا بود تا چندی پس از مرگ امیر سونج در بغداد (ذیقعدهٔ ۷۱۷)، عزالدین ابراهیم پسر رشیدالدین را به قتل الجایتو متهم کردند و سرانجام در ۱۷ جمادی الاول ۷۱۸ ق / ۱۷ ژوئیهٔ ۱۳۱۸م، رشیدالدین فضل الله و پسرش را به فرمان سلطان به قتل رساندند (همو، ۶۱۲، ۶۱۳؛ حافظ ابرو، ۱۲۶-۱۲۹).

تاج‌الدین علیشاه پس از قتل رقیب، خود برمسند وزارت ماند و ظاهراً آرامش در دستگاه ایلخان پدید آمد، اما ولایت خراسان سخت گرفتار آشوبها و شورشهای امرای مغول بود. یساور که پیش از آن به اطاعت الجایتو گردن نهاده و عهدنامه‌ای میان آن دو مبادله شده بود، یساول فرمانده سپاه خراسان را که مورد نفرت مردم بود، کشت. سپس با برخی دیگر از امرای مغول چون بکتوت، شاهزادهٔ مینقان، مبارکشاه و بیرمشاه بن محمد همداستان شد و نمایندگانی نزد ابوسعید فرستاد و از وی خواست تا عهدنامهٔ او را با الجایتو تأیید کند. در این میان خبر قتل سر کردهٔ نکودریان، از امرای ایلخان در مرزهای خراسان به دست

یساور به ابوسعید رسید و فرستادهٔ یساور اطلاع داد آن سرکرده به علت تمرد از یرلیغ (حکم و فرمان) الجایتو و برای حفظ منافع ایلخان کشته شده است. پس از آن ابوسعید به تجدید میثاق با یساور تن در داد (هروی، ۶۵۹ـ۶۶۹؛ حافظ ابرو، ۱۲۹ـ۱۳۳). با اینهمه دیری نپایید که یساور به تحریک بکتوت خواست برایلخان بشورد. از این روی امرایی چون مینقان و بیرمشاه بن محمد با غیاث‌الدین پادشاه سلسلهٔ محلی آل کرت (ﻫ م) در هرات بر قتل بکتوت همداستان شدند، اما در این کار توفیقی نیافتند. در این میان ایسن قتلغ از سوی ابوسعید به امارت خراسان گمارده شد و برخلاف انتظار، بکتوت را نواخت. همچنین براساس یرلیغ ابوسعید و امیر چوپان که ظاهراً هنوز به بکتوت اعتماد داشتند، امرایی که از فرمان او خارج شده بودند، به اطاعت از وی فراخوانده شدند (هروی، ۶۷۰ـ۶۷۳؛ حافظ ابرو، ۱۳۵ـ۱۳۷).

به گفتهٔ وصاف (ص ۶۲۲) ایسن قتلغ به توصیهٔ بکتوت و چنانکه خود گفته است، به موجب یرلیغ ابوسعید، در نهان مینقان را به هلاکت رساند. سپس اموالی را که ابوسعید برای مخارج سپاه خراسان به او داده بود، به بکتوت سپرد. روایت منابع ما دربارهٔ اتحاد ایسن قتلغ و بکتوت برضد امیرچوپان (همو، ۶۲۲ـ۶۲۳) و یا تحریک یساوربه تسخیر خراسان و عراق (هروی، ۶۷۳)، بی‌اساس نباید باشد. زیرا از یک سوی امارت ایسن قتلغ در خراسان چندان نپایید و اندکی بعد به سلطانیه فراخوانده شد و از سوی دیگر پس از خروج وی از خراسان، بکتوت آشکارا سر به شورش برداشت (وصاف، ۶۲۳).

از طرفی یساور که درصدد تسخیر سیستان برآمده و ناکام مانده بود، به بهانهٔ سیطرهٔ امرا بر ایلخان نوجوان در پایتخت، برآن شد تا از طریق خراسان به عراق رود و خود شاهزاده را بر تخت نشاند، اما چون از پشتیبانی امیر غیاث‌الدین کرت ناامید شد، به مازندران حمله برد و به غارت پرداخت و سپس از والیان شهرهای خراسان خواست تا به اطاعت از او گردن نهند، اما در این کار نیز توفیقی نیافت (هروی، ۶۷۴ به بعد). افزون بر این در اوایل ۷۱۸ ق ازبک خان، فرمانروای آلتین اردو (ﻫ م) به قصد تسخیر اران و آذربایجان از دشت قبچاق به دربند لشکر کشید و دولت مملوک مصر نیز سپاهی به تسخیر دیاربکر روانه کرد. در ضمن مقرر شد که ایرنجین به دیار بکر و امیرحسین جلایر به خراسان برای مقابله با این تهاجمات و شورشها رهسپار شوند و ابوسعید خود به قشلاق قراباغ رفت و امیر چوپان از راه گرجستان روی بدانجا نهاد. چون امیر حسین برای پیکار با یساور از ابوسعید مدد خواست، امیر چوپان خود به مدد وی رفت، اما وقتی در راه شنید که لشکر ازبک‌خان به دربند رسیده، بازگشت تا به یاری ابوسعید بشتابد (حافظ ابرو، ۱۳۳ـ۱۳۴).

یساور از پیش امیرحسین بگریخت و در نیشابور و مشهد مالیاتهای سنگین بر اهالی آن نواحی تحمیل کرد. در ۷۱۹ ق بکتوت به دنبال یک تلاش ناموفق برای تسخیر هرات، با یساور همراه شد و باز هرات را به محاصره گرفت. غیاث‌الدین کرت به پشتیبانی امیرچوپان دلیرانه مقاومت کرد و یساور نیز پس از غارت اطراف شهر، از برابر امیر حسین که بدانجا تاخته بود، عقب نشست. تاج‌الدین علیشاه وزیر و امیرچوپان هدایایی برای غیاث‌الدین فرستادند و نیز به مدت ۳ سال «مردم هرات را از زحمات قلان و قبجور و عوارضات دیوان خراسان معاف داشتند» (هروی، ۶۹۵ ـ ۷۴۶). یساور همچنان به تاخت و تازهای خود در خراسان ادامه می‌داد، تا اینکه کبک، سپاهی را برای قتل خویشاوند جغتایی خود به این سوی جیحون گسیل کرد و از امیر حسین خواست که از سویی دیگر بر یساور بتازد، اما پیش از وصول سپاه خراسان، یساور و بکتوت در جمادی الاول ۷۲۰ به دست جنگجویان کبک به قتل رسیدند (حافظ ابرو، ۱۵۸ ـ ۱۵۹).

درحالی که بخش عمده‌ای از سپاه ایلخان مشغول سرکوب شورشهای شرق بود، ازبک خان در زمستان ۷۱۸ ق پس از عبور از دربند و گریز امیر ترمتاز، یکی از مرزداران دربند که خود را از مقابله ناتوان می‌دید، به کنار رود کُر رسید. در این میان امیر ایسن قتلغ نیز که با لشکر ایلخانی رهسپار اران بود، در بین راه جان سپرد. از سوی دیگر به رغم اوضاع نامساعد جوی و بروز قحطی، تاج‌الدین علیشاه سپاه گرد آورد و با ابوسعید در این سوی رود کر اردو زد. امیر چوپان هم که رهسپار خراسان بود، از میانهٔ راه بازگشت و با ده تومان (۱۰۰٬۰۰۰ نفر) سپاه خواست دربند را در پشت ازبک خان تصرف کند. ازبک خان بی‌درنگ عقب نشست و امیرچوپان پس از عبور از رود کر تلفات سنگینی بر سپاه ازبک خان که درحال عقب‌نشینی بودند، وارد کرد (وصاف، ۶۳۵ ـ ۶۳۸؛ قس: حافظ ابرو، ۱۳۴ ـ ۱۳۵).

پس از پایان جنگ، به فرمان امیر چوپان، یکی از امرای لشکر ایلخان به نام قورمیشی را که از نبرد با ازبک خان سرباز زده بود، «چوب یاسا» زدند. قورمیشی نیز چون فرصتی به چنگ آورد، با امرایی چون امیر ایرنجین که امیر چوپان او را از حکومت دیار بکر عزل کرده بود و نیز امیر تقماق بر ضد امیر چوپان همداستان شد و قرار بر آن نهادند تا امیرچوپان را که روی به گرجستان نهاده بود، به قتل آورند، اما امیرچوپان خبر یافت و بگریخت و چون در حوالی نخجوان از شورشیانی که او را تعقیب می‌کردند، شکست خورد، به مرند و از آنجا به حدود تبریز رفت (وصاف، ۶۳۸ ـ ۶۴۱؛ حمدالله مستوفی، ۶۱۴). به گفتهٔ حافظ ابرو (ص ۱۴۶)، مخالفان «یرلیغی به تزویر از زبان سلطان ابوسعید نوشتند و به هرکس می‌نمودند، مضمون آنکه: ایرنجین و قورمیشی از چوپانیان هرکه را یابند، فی‌الحال به قتل رسانند». اینان که به پشتیبانی قتلغ شاه خاتون دختر ایرنجین و همسر الجایتو که در حرم ایلخان بود و امیر شیخ علی پسر امیرایرنجین در دربار ایلخان دلگرم بودند، کس نزد ابوسعید فرستادند و امیرچوپان را سرکش و خائن نمایاندند (نیز نک: عبدالرزاق، ۴۰ ـ ۴۱).

با اینهمه برخی برآنند که ایلخان خود برای رهایی از سیطره و نفوذ

امیر چوپان، می‌خواست او را از میان بردارد (نک: صفدی، ۲۲/۱۰ ـ ۲۳؛ غیاثی، ۵۷). به هر حال تاج‌الدین علیشاه در تبریز به استقبال امیر چوپان آمد و او را از حمایت ایلخان مطمئن ساخت و نزد وی برد (حمدالله مستوفی، ۶۱۵؛ حافظ ابرو، ۱۴۷)، به گفتهٔ نویری، وزیر تاج‌الدین علیشاه در حضور ایلخان زبان به ستایش امیر چوپان و طعن مخالفان گشود و چوپان نیز خود را فرمانبردار ابوسعید دانست (نک: هوارث، III/595؛ نیز نک: صفدی، ۲۳/۱۰) و سرانجام به پایمردی تاج‌الدین که در ماجرای طرد و تبعید خواجه رشیدالدین خود را مرهون امیرچوپان می‌دانست، ایلخان از امیرالامرای خود خشنود گشت (نک: نبئی، ۱۳۷).

به گفتهٔ نویری (نک: هوارث، همانجا)، ابوسعید دریافت که این شورش برضد امیر چوپان، فرمانروایی خود او را نیز می‌تواند در معرض تهدید قرار دهد. پس نه تنها سپاهی در اختیار امیر چوپان نهاد، بلکه خود به مقابله رفت و در جمادی‌الآخر یا ربیع الآخر ۷۱۹ در میانه به شورشیان که در تعقیب امیر چوپان بدان حدود رسیده بودند، رسید. ابوسعید نخست قتلغ شاه خاتون را به وساطت برانگیخت و شورشیان را به اطاعت خواند و به پیشنهاد امیر ایرنجین، به نشانهٔ صلح، علمهای سفید برافراشت. اما شورشیان، صلح‌خواهی ابوسعید را نشانهٔ ضعف او پنداشتند و به نبرد دست یازیدند. در آغاز جنگ، سپاه ایلخان دچار شکست شد، اما مداخله و پیکار شخص ابوسعید کار را دیگرگون کرد. سران اصلی شورش: قورمیشی، ایرنجین و تقماق دستگیر شدند و به قتل رسیدند. ابوسعید که در این نبرد شجاعت بسیار نشان داده بود، از سوی امرا و ارکان دولت به «بهادرخان» ملقب شد. همچنین حرم ایرنجین را به تاج‌الدین علیشاه که در این پیکار بسیار کوشیده بود، واگذاشتند (وصاف، ۶۴۱ ـ ۶۴۶؛ حمدالله مستوفی، همانجا؛ حافظ ابرو، ۱۴۷ ـ ۱۵۱). گفته‌اند که قورمیشی و ایرنجین چون در آغاز پیکار سپاه ایلخان را به عقب راندند، فتحنامه‌هایی به نواحی مختلف فرستادند. هم از این رو برخی از امرا در روم (آسیای صغیر) سر به شورش برداشتند، اما سپس به وسیلهٔ تیمورتاش، پسر امیرچوپان، آن شورش سرکوب شد (وصاف، ۶۴۵ ـ ۶۴۶؛ آق سرایی، ۳۱۷ به بعد).

دربارهٔ نقش ابوسعید در این رویداد به سختی می‌توان داوری کرد. به گفتهٔ نویری ـ که مدعی است اخبار این رویداد را غیر مستقیم از شاهدان عینی شنیده ـ قورمیشی پس از دستگیری، به امیرچوپان گفت که ایلخان فرمان قتل تو را به من فرستاد و آورندگان فرمان نیز این گفتهٔ قورمیشی را تأیید کردند. همچنین ایرنجین نامه‌ای به ابوسعید نشان داد، حاکی از آنکه ایلخان خود فرمان قتل امیرچوپان را به وی داده بوده است، اما ابوسعید آن را سخت انکار کرد (نک: هوارث، III/596؛ صفدی، ۲۴/۱۰). به گفتهٔ صفدی (۲۳/۱۰)، قورمیشی با دیدن بیرق سلطان در صحنهٔ نبرد باور نداشت که ابوسعید از حمایت وی و هم پیمانانش دست برداشته باشد و گمان می‌کرد که سلطان به نفع آنان خواهد جنگید، اما این روایات را هیچیک از مورخان ایرانی دوران ایلخانان و تیموریان نیاورده‌اند.

به نظر می‌رسد آنچه ایلخان را از آن رأی بازگرداند و به مقابله با شورشیان واداشت، گذشته از آنکه وزیر تاج‌الدین به حمایت از امیر چوپان و مخالفت با شورشیان سخنها گفت، توجه او به این نکته بوده است که اگر ایرنجین ـ دایی ایلخان ابوسعید ـ و از دودمان چنگیزیان پیروز گردد، پیش از هر چیز فرمانروایی شخص ابوسعید را به خطر خواهد افکند و البته چنین خطری از سوی امیر چوپان که همواره خود را فرمانبردار ایلخان می‌خواند، متصور نبود. به هرحال پس از آن بر منزلت امیر چوپان بسی افزود و زمام امور به دست وی افتاد. ایلخان ابوسعید، خواهر خود ساتی بیک را به او داد و فرزندان امیر چوپان به حکومت نواحی مختلف امپراتوری فرستاده شدند. تیمورتاش در حکومت آسیای صغیر باقی ماند. امیرحسن به حکومت خراسان و شیخ محمود به حکومت گرجستان منصوب شد و «دمشق خواجه در غیاب امیر چوپان که غالباً به سرکشی اردوهای ولایات و حفظ مرزها مشغول بود، ملازم ابوسعید و نایب کل امور مملکتی گردید» (شبانکاره‌ای، ۲۷۸؛ قطبی، ۱۵۱؛ نیز نک: اقبال، ۳۳۳).

به رغم این چیرگیها در اواخر زمستان ۷۲۰ ق امیر ارقنای، از امرای متنفذ گرجستان همراه با غزان اوغلان، برادر ازبک خان، از فرمان ایلخان سرپیچید. امیر پولاد قیا مأمور سرکوب آنان شد و کار با تسلیم ارقنای و قتل غزان اوغلان به انجام رسید (حافظ ابرو، ۱۵۹ ـ ۱۶۰؛ نیز نک: *ایرانیکا*). چندی بعد در ۷۲۲ ق/ ۱۳۲۲ م تیمورتاش پسر امیر چوپان در آسیای صغیر از فرمان ایلخان سرپیچید. وی که سرزمینهای تازه‌ای را در آسیای صغیر به نام ایلخان گشوده و ارمنستان صغیر را که مصر در آن طمع بسته بود، ویران کرده بود (اشپولر، ۱۲۷ ـ ۱۲۸)، اینک قلمرو حکومتش چندان وسیع شده بود که خود را مهدی می‌خواند و از فرستادن خراج به ایلخان سرباز می‌زد (حمدالله مستوفی، ۶۱۵ ـ ۶۱۶؛ افلاکی، ۹۷۷/۲ ـ ۹۷۸؛ صفدی، ۴۰۱/۱۰). وی خطبه و سکه نیز به نام خود کرد و ایلچیانی را به شام و مصر فرستاد تا به یاری فرمانروایان آنجا، عراق و خراسان را تسخیر کند. امیر چوپان خود برای سرکوب شورش پسر از ابوسعید اجازه گرفت و بدانجا شتافت. وی پس از دستگیری تیمورتاش و قتل محرکان و عاملان فتنه، او را با خود به اردو آورد و ایلخان او را بخشود و بار دیگر به حکومت آسیای صغیر فرستاد (حافظ ابرو، ۱۶۰ ـ ۱۶۱؛ عبدالرزاق، ۵۵ ـ ۵۶). هرچند امیرچوپان با این کار وفاداری خود را به ابوسعید نشان داد، اما شورش تیمورتاش به حیثیت امیرچوپان و فرزندانش لطمه وارد کرد.

در اواخر جمادی‌الآخر ۷۲۴ تاج‌الدین علیشاه وزیر وفات یافت. او نخستین و آخرین وزیری بود که در حکومت ایلخانان به مرگ طبیعی درگذشت. پس از مرگ وی، ۲ تن از فرزندانش مدتی بر سر جانشینی پدر به کشمکش پرداختند و وزارت به هیچیک نرسید و سرانجام نصرت‌الدین عادل‌نسوی از دست پروردگان امیر چوپان بر

مسند وزارت تکیه زد و به صاین وزیر شهرت یافت (حمدالله مستوفی، ۶۱۶؛ حافظ ابرو، ۱۶۱ ـ ۱۶۲). گفته‌اند که او وزیری بی‌تدبیر و بی‌کفایت بود و به سبب رقابت با دمشق خواجه که در دربار نفوذ بسیار داشت، ازهم گسیختگی امور و بی‌کفایتی خود را به دمشق خواجه نسبت می‌داد و نزد سلطان به سعایت از چوپانیان که با مرگ وزیر تاج‌الدین، مهم‌ترین حامی خود را ازدست داده بودند، می‌پرداخت (حمدالله مستوفی، ۶۱۶ ـ ۶۱۷). از یک سوی جاه‌طلبیها، خودسریها و مال‌اندوزیهای دمشق خواجه و از سوی دیگر عشق شدید ابوسعید به بغداد خاتون، دختر امیرچوپان که همسر شیخ حسن پسر امیرحسین جلایر بود، سبب شد تا منزلت چوپانیان بار دیگر در معرض تهدید قرار گیرد و ناآرامی و کشمکش در دولت ایلخانان پدید آید (شبانکاره‌ای، ۲۸۰، ۲۹۵؛ دواداری، ۳۴۵/۹).

در پایان تابستان ۷۲۵ ق که ابوسعید در ییلاق اوجان به‌سر می‌برد، محرمی نزد امیرچوپان فرستاد و به موجب یاسای چنگیزی که اگر «خاتونی که پادشاه را پسند افتد، تورهٔ ایشان آن است که شوهرش به طیب نفس ترک او بگوید و به حرم پادشاه فرستد»، بغداد خاتون را از او خواست، اما امیرچوپان روی خوش نشان نداد و ابوسعید را به بهانهٔ فرا رسیدن موسم قشلاق به بغداد روانه کرد. شیخ حسن و نیز دختر خود را به قراباغ فرستاد، «غرض آنکه میان ایشان بعد دیاری افتد و این معنی از خاطر پادشاه زایل گردد» (حافظ ابرو، ۱۶۳ ـ ۱۶۴). در اواخر زمستان ۷۲۵ ق امیر چوپان از بغداد با اجازهٔ سلطان به مقابله با جغتاییان که خراسان را تهدید می‌کردند، رفت و کسانی چون صاین وزیر و برخی از امرای مغول را که از توطئهٔ ایشان بیمناک بود، با خود همراه کرد. او برای مقابله با ترمشیرین، شاهزادهٔ جغتایی که به غزنه درآمده بود، پسر خود امیر حسن را از هرات به این شهر روانه کرد. او نیز جغتاییان را به سختی درهم شکست، اما غزنه در اثر تاخت و تازهای او دستخوش غارت شد (همو، ۱۶۶ ـ ۱۶۸).

در غیاب صاین وزیر، رشتهٔ کارها همه به دست دمشق خواجه افتاد و در عمل «امیر و وزیر، بلکه پادشاه و سلطان» بود و ابوسعید که در ماجرای خودداری امیرچوپان از موافقت با ازدواج او و بغداد خاتون، لابد از او کینه‌ای به دل گرفته بود، فرصتی می‌جست تا به استیلای دمشق خواجه که حتی در حرم وی نفوذ کرده بود، پایان دهد و چون روابط پنهانی دمشق خواجه با یکی از زنان الجایتو آشکار شد، ایلخان چنین فرصتی به دست آورد. در ۵ شوال ۷۲۷ به تدبیر نارین طغای و تاش تیمور، دو تن از امرای ایلخان، نخست آوازه درافکندند که امیر چوپان به فرمان سلطان در هرات به یاسا رسیده است و سر او را بیاورده‌اند. سپس دمشق‌خواجه را به فرمان ابوسعید هلاک کردند (حمدالله مستوفی، ۶۱۷ ـ ۶۱۸؛ حافظ ابرو، ۱۶۸ ـ ۱۷۰؛ قس: ابن بطوطه، ۲۲۸ ـ ۲۲۹).

ابوسعید پس از قتل دمشق خواجه، فرمان قتل امیرچوپان را به امرای خراسان فرستاد (حمدالله مستوفی، ۶۱۸؛ قس: ابوالفداء، ۱۱۳/۷، که بر آن است امیرچوپان به فرمان ابوسعید به سلطانیه فراخوانده شد)، اما امیر چوپان در برابر، صاین وزیر را که محرک قتل فرزند خود دمشق خواجه می‌دانست، بی‌درنگ در هرات کشت و به توصیهٔ پسر ارشدش امیرحسن، مبنی بر اتحاد با جغتاییان به منظور برانداختن حکومت ابوسعید، توجهی نکرد (حمدالله مستوفی، ۶۱۸ ـ ۶۱۹؛ قس: حافظ ابرو، ۱۷۲ ـ ۱۷۴) و خود برای مقابله با سلطان به عراق روی آورد. چون به سمنان رسید، علاءالدولهٔ سمنانی عارف مشهور را به وساطت نزد ابوسعید فرستاد تا او را به مصالحه و تحویل قاتلان دمشق خواجه راضی کند. چون ایلخان نپذیرفت، امیرچوپان به قصد نبرد به راه افتاد و به سر حد ری رسید و با سلطان که در این زمان به قزوین درآمده بود، یک روزه راه فاصله داشت. بسیاری از فرماندهان سپاه امیر چوپان و نیز لشکریان، امیر چوپان را رها کردند و به ابوسعید پیوستند (حمدالله مستوفی، ۶۱۹؛ حافظ ابرو، ۱۷۴ ـ ۱۷۶) و امیر چوپان ناچار روی به گریز نهاد. گویا نخست بر آن شد تا قاآن، خان بزرگ مغول را که تختگاهش در چین بود و چندی پیش، امیرچوپان را رسماً امیرالامرای «ایران و توران» شناخته بود، به وساطت برانگیزد یا از او لشکر به مدد گیرد (شبانکاره‌ای، ۲۸۳؛ حافظ ابرو، ۱۶۷، ۱۷۶)، اما چون به خراسان رسید به سبب دوستی دیرینه با غیاث‌الدین کرت والی هرات، به او پناه برد و او به موجب یرلیغ ابوسعید و به طمع تصاحب کردوچین همسر امیرچوپان و املاک اتابکان فارس، در ۷۲۸ ق امیر چوپان و یکی از فرزندانش را به قتل رساند و برای گرفتن پاداش خود به نزد ایلخان رفت، اما به سبب نفوذ بغداد خاتون دختر امیرچوپان که پس از قتل پدرش، ابوسعید او را به ازدواج خود درآورده بود، نصیبی نیافت (حمدالله مستوفی، همانجا؛ ابن فضل الله، ۱۱۰/۳ ـ ۱۱۱؛ حافظ ابرو، ۱۷۶ ـ ۱۷۹، ۱۸۴).

به گزارش برخی از مورخان عرب، امیر چوپان که نسب به چنگیز نمی‌برد و براساس یاسا نمی‌توانست به سلطنت دست یابد، بر آن شد تا یکی از امرای مغول به نام سائور [یاسور] را به جای ابوسعید به ایلخانی برنشاند و ادارهٔ امور را خود به دست گیرد، اما آنان در نبرد با ابوسعید شکست خوردند و سائور ۶ سال بعد در ۷۳۴ ق به درخواست ابوسعید، به دست مأموران الناصر محمدبن قلاوون، سلطان مملوک مصر، در مراسم حج کشته شد (دواداری، ۳۴۶/۹؛ مقریزی، ۲(۲)/۳۶۷).

پس از قتل امیرچوپان، به فرمان ابوسعید فرزندان وی نیز در گوشه و کنار امپراتوری سرکوب و معزول شدند. چنانکه تیمور تاش پس از آنکه به مصر پناه برد، در آنجا به دستور الناصر که در این زمان با ایلخانان طریق صلح پیموده بود، به قتل آمد (حمدالله مستوفی، ۶۲۰؛ ابوالفداء، ۱۱۵/۷ ـ ۱۱۶). بدین ترتیب ابوسعید به استیلای امیر چوپان و فرزندانش بر حکومت ایلخانان که ۱۱ سال ادامه داشت، پایان داد. همچنین زمینه‌ای شد برای توسعهٔ قدرت خاندانهایی که از پس تیمور تاش در آناتولی علم استقلال برافراشتند. درواقع رویدادهایی که

بین سالهای ۷۲۸ ـ ۷۳۶ ق در قلمرو ایلخانان ایران رخ داد، غیر مستقیم باعث رونق نفوذ عثمانیان در آسیای صغیر شد (گروسه، ۶۳۵ ـ ۶۳۶).

ب ـ فرمانروایی ابوسعید پس از قتل امیر چوپان (۷۲۸ ـ ۷۳۶ ق/ ۱۳۲۸ ـ ۱۳۳۵ م): ابوسعید که پس از قلع و قمع چوپانیان، به درستی دریافته بود که مردی کاردان باید این آشفتگیهای دولت را به سامان آورد، غیاث‌الدین محمد پسر خواجه رشیدالدین فضل الله را به وزارت برگماشت. مورخان کفایت و کاردانی او را در ادارهٔ امور سخت ستوده‌اند (حمدالله مستوفی، ۶۲۰ ـ ۶۲۱؛ حافظ ابرو، ۱۷۱ ـ ۱۷۲). ابوسعید نخست خواجه علاءالدین محمد را نیز در وزارت شریک او ساخت، اما پس از ۶ ماه استیفای ممالک را به علاء الدین سپرد و غیاث‌الدین تا پایان عمر ابوسعید به استقلال رشتهٔ کارها را در دست گرفت (حمدالله مستوفی، ۶۲۱).

از قتل امیرچوپان چندی نگذشته بود که خراسان باز دستخوش آشوب شد. چه نارین طغای امیر آن دیار که چشم به مقام امیرالامرایی دوخته بود، درحالی که شرف‌الدین محمود شاه اینجو آن مقام را داشت (شبانکاره‌ای، ۲۹۶ , ۲۹۷؛ قس: *ایرانیکا*، که شیخ حسن جلایر را در این وقت به عنوان امیرالامرا ذکر کرده است)، به بهانهٔ هجوم جغتاییان به خراسان، از ایلخان لشکر خواست و به دنبال آن دست بیداد بر مردم بگشاد (حافظ ابرو، ۱۸۵) و قصد تسخیر هرات کرد. پس در غیاب غیاث‌الدین کرت که برای شکایت از او به اردو رفته بود، ارغون شاه پسر امیر نوروز را با لشکری به تصرف هرات فرستاد. اما او و سپس خود نارین طغای در مقابل شمس‌الدین پسر غیاث‌الدین کاری از پیش نبردند و تنها هرات را عرصهٔ نهب و غارت کردند و بازگشتند (عبدالرزاق، ۸۷ ـ ۸۸). از آن سوی ابوسعید لشکری به فرماندهی امیر علی پادشاه و تاش تیمور و محمد بیک برای مقابله با جغتاییان به خراسان فرستاد. چون ایشان به سلطانیه رسیدند، نارین طغای هم پس از غارت نیشابور و ستاندن اموال از مردم خراسان به سلطانیه رفت و با فرماندهان لشکر ایلخان بر ضد بغداد خاتون و غیاث‌الدین محمد وزیر که در این زمان در دربار نفوذ بسیار یافته بودند، همداستان شد. اما در اواخر ۷۲۹ ق/ ۱۳۲۹ م سپاهیان وفادار به ایلخان، نارین طغای و تاش تیمور را دستگیر کردند و به فرمان ابوسعید هر دو را به یاسا رسانیدند. ابوسعید سپس امیر شیخ علی را به امارت خراسان فرستاد و علاءالدین محمد را نیز به وزارت او برگماشت و فرمان داد که به سبب ویرانی آن ولایت غیر از وجوهات دیوانی دیناری از مردم نستانند (حافظ ابرو، ۱۸۵ ـ ۱۸۶؛ قس: عبدالرزاق، ۸۸ ـ ۹۲).

آخرین شورش به روزگار ابوسعید، در ۷۳۴ ق رخ داد. در این سال محمود شاه اینجو که افزون بر امیرالامرایی، حکومت فارس را نیز داشت، به فرمان ایلخان از حکومت عزل شد و امیر مسافر ایناق ولایت فارس یافت. محمود شاه به همداستانی تنی چند از امرای دولت، بر مسافر تاخت و چون او به قصر ایلخان پناه برد، مهاجمان آنجا را نیز به محاصره گرفتند، اما به دست امرای وفادار به ایلخان دستگیر شدند. ابوسعید نخست همه را به کشتن فرمان داد و سپس به وساطت غیاث‌الدین محمد، هریک را در دژهای شهرهای مختلف به حبس افکند (حافظ ابرو، ۱۸۷ ـ ۱۸۸؛ قس: شبانکاره‌ای، ۲۹۶ ـ ۲۹۸).

در اواخر ۷۳۵ ق ازبک‌خان بار دیگر به آذربایجان هجوم آورد. ابوسعید که قصد داشت به قشلاق بغداد رود، به همت غیاث‌الدین محمد سپاهی گرد آورد و برای مقابله با ازبک‌خان که اینک از دربند گذشته بود، روی به ارّان نهاد، اما در قراباغ بیمار شد و در ۱۳ ربیع‌الآخر ۷۳۶ همانجا درگذشت (همو، ۲۸۹ ـ ۲۹۰؛ حافظ ابرو، ۱۸۸ ـ ۱۸۹). جنازهٔ وی را به سلطانیه منتقل کردند و در ناحیه‌ای موسوم به شرویاز (یا شرویاز) به خاک سپردند (همو، ۱۹۰ ـ ۱۹۱). شبانکاره‌ای (ص ۲۹۱ ـ ۲۹۲) و سلمان ساوجی (نک: عبدالرزاق، ۱۰۰) در رثای او اشعاری سرودند. دربارهٔ مرگ ناگهانی ایلخان گفته‌اند که بغداد خاتون او را با زهر هلاک کرد، زیرا ابوسعید در اواخر عمر، دلشاد خاتون دختر دمشق خواجه را به زنی گرفت و بغداد خاتون نفوذ و اعتبار خود را از دست داد. از این‌رو بغداد خاتون را به فرمان آرپاخان (ه م)، جانشین ابوسعید، بدین اتهام و نیز به تهمت ارتباط با ازبک‌خان به قتل رساندند (شبانکاره‌ای، ۲۹۵ ـ ۲۹۶؛ ابن بطوطه، ۲۳۰).

روابط خارجی: عمده‌ترین تغییراتی که در روابط خارجی ایلخانان مغول با همسایگانشان در عهد ابوسعید روی داد، برقراری روابط صلح‌آمیز با حکومت مملوکان مصر بود. پس از گذشت حدود ۶ دهه از شکست سپاه هولاکو از ممالیک مصر در عین جالوت (۶۵۸ ق/ ۱۲۶۰ م) و توقف پیشروی مغولان به سوی غرب، اینک در عهد ابوسعید، حکومت ایلخانان بیهودگی هر نوع کوششی را برای تصرف این نواحی که سالها چون سدی استوار در برابر توسعه‌طلبی آنان قرار داشت، به خوبی دریافته بودند (نک: ه د، آلتین اردو). این صلح مایهٔ حیرت همگان شد. یک مورخ مصری معاصر ابوسعید، این صلح را ناشی از سیاست خردمندانهٔ ممدوح خود الناصر محمدبن قلاوون دانسته که چون «افسانه‌ای بود بر زبان افسانه‌سرایان» (دواداری، ۳۱۲/۹).

ابتکار صلح با مصر را که از اوایل حکومت ابوسعید مطرح شد، نمی‌بایست به خود وی که در آن زمان نوجوانی بیش نبود، نسبت داد. چنانکه دواداری (۳۱۳/۹) به درستی موجبات فراهم آمدن این صلح را به امیر چوپان که از سالها پیش در پیکار با ممالیک به سر می‌برد و احتمالاً بیهودگی این توسعه‌طلبیها را دریافته بود، نسبت داده است. با اینهمه نقش وزرای کارآزمودهٔ ابوسعید، چون خواجه رشیدالدین و تاج‌الدین علیشاه را در این رویداد نمی‌توان نادیده گرفت. به ویژه آنکه گاه سفیران این دو با فرستادهٔ امیر چوپان و نمایندگان ابوسعید به دربار مملوکان فرستاده می‌شدند (صفدی، ۳۶۸/۴؛ مقریزی، ۲(۱)/۱۷۵). به رغم آنکه در ۷۱۷ ق در مکه که قلمرو ممالیک مصر بود، خطبه به نام

ایلخان کردند و نیز ایلخان می‌توانست، دستگیری حاکم ملطیه (از نواحی آسیای صغیر و هم مرز با شام) را توسط سلطان مملوک (در ۷۱۸ ق) و به بهانهٔ ارتباط با امیر چوپان (نک: همو، ۲(۱)/۱۷۶، ۱۸۴)، دستاویزی برای توسعه‌طلبی خود قرار دهد، اما سخن از صلح گفته شد. به هر روی یک بازرگان مصری به نام مجدالدین اسماعیل بن محمد بن یاقوت سلامی مأموریت یافت که میانجیگری این صلح را بر عهده گیرد. وی در ۷۱۷ ق از سوی ابوسعید به سفارت نزد الناصر محمد بن قلاوون اعزام شد (همو، ۲(۱)/۱۷۵). اما هنوز این اقدامات به نتیجه‌ای نرسیده بود که سلطان مصر در ۷۲۰ ق کسانی را ــ که گفته‌اند از فداییان باطنی بودند ــ برای قتل قراسنقر والی سابق شام به تبریز فرستاد. قراسنقر به دخالت در قتل برادر سلطان متهم شده و به دربار ایلخانان پناه برده بود (ابن بطوطه، ۷۶ ـ ۷۷). این واقعه مذاکرات صلح را مورد تهدید قرار داد، زیرا اگر چه اینان در کار خود ناکام ماندند و دستگیر شدند، ولی شایع شد که قتل ابوسعید و برخی از امرا و وزرای ایلخان نیز مورد نظر بوده است. امیرچوپان خشمناک بی‌درنگ مجدالدین سلامی را فراخواند و او را به حیله‌گری متهم کرد. همچنین بر آن شد تا این فداییان را به هلاکت رساند، اما تاج‌الدین علیشاه که قتل آنان را خطری برای برقراری صلح تلقی می‌کرد، او را از این کار بازداشت (مقریزی، ۲(۱)/۲۰۷ ـ ۲۰۸). به هر روی در همان سال مجدالدین سلامی از سوی ابوسعید همراه با صلح‌نامه‌ای نزد سلطان مصر رفت.

خودداری الناصر از تحریک اعراب و ترکمانان به هجوم به قلمرو ایلخان، عدم استرداد پناهندگان به قلمرو یکدیگر، آزادی رفت و آمد بازرگانان و حمل دو علم یکی به نام سلطان مصر و دیگری به نام ایلخانان توسط کاروان حج عراق، از جمله مواد این صلح‌نامه بود (همو، ۲(۱)/۲۰۹ ـ ۲۱۰؛ نک: عزاوی، ۴۶۹/۱ ـ ۴۷۰). اما مذاکرات هنوز ادامه داشت که هجوم گستردهٔ مصریان به ارمنستان صغیر آغاز شد. در این حال تیمور تاش پسر امیر چوپان نیز کیلیکیا را به باد غارت داد و این هجوم اخیر برای ارمنیان، نامنتظر بود. لئو پنجم،[1] پادشاه خردسال ارمنستان از پاپ ژان بیست و دوم یاری خواست، اما پاپ که نتوانست سلاطین اروپایی را که مشغول نزاع با یکدیگر بودند، به یاری ارمنستان برانگیزاند، خود سپاهی به ارمنستان گسیل کرد. وی همچنین در ۱۳ ژوئیهٔ ۱۳۲۲ (۲۷ جمادی‌الآخر ۷۲۲) از آوینیون[2] نامه‌ای برای ابوسعید فرستاد و با یادآوری سنت نیاکان او در حمایت از مسیحیان، از وی خواست تا به مدد پادشاه ارمنستان بشتابد (هوارث، III/602-603). در حالی که آمد و رفت سفیران صلح میان سلطانیه و قاهره، همچنان ادامه داشت (نک: ابوالفداء، ۱۰۷/۷ ـ ۱۰۹؛ صفدی، همانجا؛ ابن دقماق، ۱۵۹/۱؛ مقریزی، ۲(۱)/۲۳۷)، ابوسعید ۲۰٬۰۰۰ سپاهی به یاری پادشاه ارمنستان گسیل کرد. چنین می‌نماید این کار نه فقط به تقاضای پاپ، بلکه بیشتر بدان سبب بود که از استیلای حکومت ممالیک بر آن سرزمین و نیز از اتحاد دیگربارهٔ تیمورتاش، حاکم آسیای صغیر با ممالیک مصر جلوگیری کند (نک: وایرز، 340)، اما پیش از آنکه سپاه ابوسعید به ارمنستان صغیر برسد، مصریان قتل و غارتی بزرگ به راه انداختند و پادشاه ارمنستان را به تسلیم واداشتند و بر آنجا چیره شدند (هوارث، III/603-604؛ نیز نک: اقبال، ۳۴۷ ـ ۳۴۸).

این وقایع خللی در مذاکرات صلح ایلخان با ممالیک مصر پدید نیاورد و سرانجام در ۷۲۲ ق / ۱۳۲۲ م سیف‌الدین ایتمش از سوی الناصر ــ که شروط ابوسعید را برای صلح پذیرفته بود ــ به سلطانیه آمد و ابوسعید و امیرچوپان و تاج‌الدین علیشاه پیمانی بر آن اساس امضا کردند. ایتمش نسخه‌ای از آن پیمان را برای الناصر به قاهره برد (مقریزی، ۲(۱)/۲۳۷، ۲۴۲).

در ۷۲۸ ق / ۱۳۲۸ م پس از قتل امیر چوپان، فرزندش تیمور تاش به مصر گریخت و برای انتقام قتل پدر از الناصر یاری خواست، اما سلطان مصر که نمی‌خواست پیمان صلح با ابوسعید را نقض کند، تیمورتاش را به قتل رساند و سر او را به اباجی، سفیر ابوسعید که در آن زمان به قصد تحویل گرفتن تیمورتاش به مصر آمده بود، سپرد (ابوالفداء، ۱۱۵/۷ ـ ۱۱۶). گفته‌اند ایلخان و سلطان مصر توافق کرده بودند که ابوسعید در ازای قتل قراسنقر و فرستادن سر او به مصر، سر تیمورتاش را از سلطان دریافت کند، اما قراسنقر پس از آگاهی از این توافق، خود را با زهر هلاک کرد (ابن بطوطه، ۷۷ ـ ۷۸). با قتل تیمورتاش سرزمینهای زیر فرمان وی نیز یکی پس از دیگری در آسیای صغیر از دست رفت (اشپولر، ۱۳۲).

ابوسعید پس از صلح با مصر از جانب غرب آسوده خاطر شد و کوشش خود را مصروف مقابله با خانهای آلتین اردو در دشت قبچاق و جغتاییان ماوراءالنهر کرد که از دیرباز به نواحی تحت تصرف ایلخانان هجوم می‌بردند. خانهای آلتین اردو بر این باور بودند که چنگیزخان در تقسیم امپراتوری مغول میان پسران خود، دربند، اران و آذربایجان را به جوچی و فرزندان او داده است. از این روی این نواحی را جزئی از قلمرو خود محسوب می‌کردند (شبانکاره‌ای، ۲۸۹ ـ ۲۹۰؛ برای دعاوی دیگر آنان، نک: د، آلتین اردو). ازبک‌خان که مقارن حکومت ابوسعید بر آلتین اردو فرمان می‌راند، کوشید با الناصر، سلطان مصر، بر ضد ابوسعید همداستان شود، اما الناصر که با ایلخان ایران طریق صلح می‌پیمود، به ازبک‌خان جواب مساعدی نداد. حتی گفته‌اند ابوسعید را از قصد ازبک‌خان در حمله به اران و آذربایجان آگاه کرد. به هر روی ازبک‌خان در حمله به ایران در ۷۱۹ ق کاری از پیش نبرد و نامه‌ای عتاب‌آمیز برای الناصر فرستاد (رمزی، ۵۲۸/۱ ـ ۵۲۹).

در ۷۲۵ ق امیرچوپان به تلافی هجوم ازبک‌خان به دربند و اران و غارت آن نواحی، از راه گرجستان به دربند رفت و به تاخت و تاز در قلمرو اردوی زرین پرداخت (عبدالرزاق، ۵۹). به گفتهٔ ابن خلدون (۵(۵)/۱۱۶۴) ازبک خان، یساور را در حمله به خراسان، به سپاه مدد

1. Leo V
2. Avignon

می‌رساند. با اینهمه در دورهٔ حکومت ابوسعید، دو خانوادهٔ مغول در شمال و شمال شرقی: آلتین اردو و جغتاییان، هیچ کدام نتوانستند به اهداف خود در مقابله با ایلخانان ایران دست یابند.

اما در شرق، اگر چه روابط ایلخانان با سلاطین هند در اواخر حکومت الجایتو خصمانه شد (وصاف، ۵۲۸)، ولی دست اندازیهای جغتاییان به خراسان و ولایات هند، محمد دوم پسر تغلق شاه (حک ۷۲۵ ـ ۷۵۲ ق) از سلاطین هند را بر آن داشت تا با اتحاد با ابوسعید به مقابله با جغتاییان بپردازد. به گفتهٔ شبانکاره‌ای (ص ۲۸۷ ـ ۲۸۹) محمد دوم در ۷۲۸ق هیأتی بزرگ از وزیر و نیز امرای دربار خود را با هدایایی گرانبها برای جلب دوستی ابوسعید نزد او فرستاد. گزارش ابن بطوطه (ص ۴۴۶) از دیدار خواجه جهان، وزیر محمدشاه با ابوسعید که خود شاهد آن بوده، ظاهراً اشاره به همان دیداری است که شبانکاره‌ای ذکر کرده است. همچنین نامه‌ای که محمدشاه در ۷۲۷ ق (یا ۷۲۹؟) برای ابوسعید فرستاد، در دست است که در آن نامه از وی می‌خواهد که برضد دشمن مشترکشان (جغتاییان) متحد شوند. هر چند ابوسعید به این نامه جواب مساعدی داد (تاج‌الدین، ۴۰۴-۴۱۳)، اما چنین می‌نماید که اتحاد آنان هرگز به مراحل عمل در نیامد (نک: *ایرانیکا*).

از روابط ابوسعید با خان بزرگ یا قاآن (امپراتور چین) آگاهی اندکی در دست است. براساس اسنادی که پل پلیو[1] در ۱۹۳۶م منتشر کرد، قاآن، برای الجایتو نشان حکومت فرستاد، اما دربارهٔ اینکه چنین نشانی نیز برای ابوسعید فرستاده باشد، ذکری در میان نیست و او در ۷۲۰ ق هنوز نشان پدرش را به کار می‌برد. قاآن با توجه به این روابط صمیمانه با الجایتو و ابوسعید، به آنان لقب پادشاه «کوآن‌پین» را اعطا کرد و از این روی چینیها به غلط ایلخانان را نایب قاآن می‌دانستند (نک: اشپولر، ۴، ۲۷۱ ـ ۲۷۲). به گزارش اسقف اعظم سلطانیه، ابوسعید مانند خانهای جغتایی و اردوی زرین، سالانه هدایای گرانبهایی برای قاآن می‌فرستاد (هوارث، III/630؛ نیز نک: اشپولر، ۲۷۱).

ارزیابی وضع مسیحیان در قلمرو ایلخانان در عهد ابوسعید تا حدی دشوار است. به گفتهٔ صفدی (۳۲۳/۱۰) ابوسعید به ویران کردن کلیساهایی در بغداد فرمان داد و نیز کسانی از اهل ذمّه را که اسلام می‌آوردند، از پاداش‌خود برخوردار کرد. با اینهمه قراینی در دست است که نشان می‌دهد، مبلغان مسیحی در قلمرو ایلخانان در این دوره به فعالیتهای مذهبی می‌پرداختند و در برخی موارد به آنان توجهی خاص نیز مبذول می‌شد.

تا پیش از غازان‌خان، برخی از ایلخانان به مسیحیت گرایش داشتند و نیز به علت نفوذ زنان مسیحی در حرمسراها، مسیحیان زمینه‌های مناسب‌تری برای تبلیغات مذهبی داشتند، اما چون غازان اسلام آورد، علمای مذهبی در دربار ایلخانان نفوذ یافتند و چیرگی مسیحیان روی به نقصان نهاد (نک: هوارث، همانجا)، ولی ابوسعید که سیاست تساهل مذهبی را دنبال می‌کرد، امکان فعالیتهایی را برای مسیحیان فراهم آورد، حتی پاپ ژان بیست و دوم در نامهٔ ۱۳ ژوئیهٔ ۱۳۲۲، ابوسعید را به مسیحیت فراخواند (همو، 603 - III/602).

پیش از این، در ۱۳۱۸م پاپ به موجب فرمانی مقام سراسقفی و سلسله مراتب کلیسایی را در سلطانیه بنیاد گذارد و یکی از روحانیان فرقهٔ دومینیکن به نام فرانسیس پروسی[2] را به اسقفی آنجا گماشت. در ۱۳۲۳م ویلیام آده‌ای جانشین وی شد و چندین حوزهٔ اسقفی در تبریز، تفلیس، سیواس (در آسیای صغیر)، مشهد و مراغه تحت نظر وی قرار گرفت. به گفتهٔ راهبی به نام جوردانوس سوراکی[3] که بین سالهای ۷۲۱ ـ ۷۲۳ ق در شرق به مسافرت پرداخت، در تبریز ۱٬۰۰۰ و در سلطانیه ۵۰۰ تن مسیحی مسکن داشتند (همو، III/603؛ اشپولر، ۲۳۷؛ جوادی، ۱۲۹ ـ ۱۳۰).

مهم‌ترین هدف مسیحیان در ایران، مقابله با حکومت مملوکان مصر بود که در مقایسه با ایلخانان ایران، تعصب مذهبی بیشتری داشتند. چنانکه اسقف ویلیام پس از بازگشت از ایران (پس از ۷۲۴ ق) کتابی نوشت و در آن نقشهٔ دقیقی برای لشکرکشی و تسخیر سرزمینهای اسلامی ارائه داد. وی در بخش عمده‌ای از این کتاب راههای مبارزه با سلطان مصر را بررسی کرده است. ویلیام بر آن بود که می‌بایست تجار جنوایی و یا عیسویان اسکندریه را از ارسال آلات جنگی به مصر بازداشت. همچنین می‌بایست از روابط دوستانه‌ای که تاتاران دشت قبچاق به سبب ترس از ایلخانان با سلطان مصر برقرار کرده‌اند، جلوگیری کرد (نک: همو، ۱۲۷ ـ ۱۲۸)، اما به طورکلی مسیحیان به سبب صلح ابوسعید با الناصر، در این امر توفیقی نیافتند.

چنانکه از گفته‌های صفدی (همانجا) بر می‌آید، ویرانی کلیساهای بغداد به فرمان ابوسعید و نیز سخت‌گیری وی بر اهل ذمه که به تحریک غیاث‌الدین محمد وزیر صورت گرفت، می‌بایست به دورهٔ دوم فرمانروایی ابوسعید مربوط باشد. به گفتهٔ وایرز (ص 342) پس از مرگ امیرچوپان که سیاست تساهل مذهبی را دنبال می‌کرد، مسیحیان در وضع دشوارتری قرار گرفتند، چنانکه ابوسعید در ۱۳۳۰م (۷۳۰ق) مالیاتهای گزافی بر مسیحیان بست و نیز به آنان فرمان داد تا جهت تمایز با مسلمانان عمامه‌های آبی بر سر گذارند. به هر روی همان طور که جکسُن یادآور شده، شکیبایی ابوسعید در مقابل مسیحیان، احتمالاً برای برقراری روابط با تجار اروپایی بوده است (نک: *ایرانیکا*).

در اوایل سدهٔ ۸ ق/۱۴م برخی از تجار اروپایی بر آن شدند تا به منظور تحریم اقتصادی حکومت ممالیک مصر، برخی از جزایر هند، خلیج فارس و سواحل سرزمینهای عربی را به تصرف خود درآورند، اما وقتی ابوسعید با الناصر صلح کرد، نقشهٔ آنان عملی نشد (ریچارد،

---

1. Paul Pelliot 2. Francis of Perusia 3. Jordanus of Severac

50). در ۷۲۱ ق/ ۱۳۲۱م سنای ونیز سفیری به نام میکله دلفینو[1] را برای عقد قرارداد تجارتی نزد ابوسعید روانه کرد. ایلخان اجازه داد ونیزیان در ایران به تجارت بپردازند و هر کجا که خواستند، اقامت کنند، همچنین تسهیلاتی برای تجارت آنان در سراسر قلمرو ایلخانی فراهم آورد (هوارث، 633-III/632؛ جوادی، ۱۴۵). یک راهب مسیحی به نام ادریک[2] که در دورهٔ حکومت ابوسعید به شهرهای مختلف ایران سفر کرده و از خود سفرنامه‌ای بر جای گذاشته، تبریز را در آن زمان از لحاظ تجاری از بهترین شهرهای دنیا وصف کرده است. به گفتهٔ وی درآمد سلطان از این شهر از درآمد پادشاه فرانسه از تمامی قلمرو خویش بیشتر بوده است (نک: هوارث، 629-III/628؛ جوادی، ۱۳۱ ـ ۱۳۵).

مذهب و سیرت ابوسعید: الجایتو که بر مذهب شیعهٔ دوازده امامی بود، در واپسین روزهای زندگانی خود، خطبه به نام خلفای راشدین کرد و نافرمانان را سخت بیم داد (وصاف، ۶۱۶). ابوسعید بر مذهب تسنن بود و نام خلفای راشدین بر روی سکه‌هایی که از وی بر جای مانده، دیده می‌شود (لین پول، 62 به بعد). گفته‌اند:ابوسعید در ترویج شعائر اسلام و اجرای احکام دین سخت می‌کوشید (آملی، ۲۶۲/۲) و خود نیز عامل به احکام بود (صفدی، همانجا). در ۷۲۰ ق که سرما و سیل، سلطانیه و برخی دیگر از نواحی امپراتوری را فرا گرفت، ابوسعید به پیشنهاد علمای دین که این بلایا را ناشی از رواج منکرات در میان مردم می‌دانستند، فرمان داد، میخانه‌ها را ویران کردند و نیز مالیات کالاهایی را که وارد می‌شد، ملغی کرد (ابن حبیب، ۱۰۱/۲؛ مقریزی، ۲(۱)/۲۱۱). به طور کلی پای‌بندی ابوسعید به احکام و حمایت او از اهل تسنن، زمینه‌های مناسبی برای برقراری صلح با مملوکان مصر ــ که مسلمانان پرشوری بودند ــ فراهم آورد.

ابوسعید با علمای دین و اهل فضل و عرفان مصاحبت داشت (قطبی، ۱۵۵). وی به هنگام هجوم ازبک خان، نزد شیخ صفی‌الدین اردبیلی، از مشایخ بزرگ آن عصر و جد اعلای صفویان رفت و از او درخواست یاری کرد (ابن بزاز، ۲۴۳). وی به طایفهٔ درویشان احترام می‌گذاشت، چنانکه در اواخر حکومت، فتوای قتل شیخ خلیفهٔ مازندرانی، از رهبران اولیهٔ سربداران را که از سوی علمای سبزوار تنظیم شده بود، هیچ‌گاه خود مورد تأیید قرار نداد. هرچند رسیدگی به این امر را به حکام خراسان واگذار کرد و سرانجام شیخ خلیفه اعدام شد (خواندمیر، ۳۵۹/۳).

ابوسعید خود شعر می‌سرود و ابیاتی از سروده‌های وی در برخی منابع آمده است (شبانکاره‌ای، ۲۸۶؛ قطبی، ۱۵۵ ـ ۱۵۶). دورهٔ دوم فرمانروایی ابوسعید و وزارت غیاث‌الدین محمد را ــ که او نیز شاعران و نویسندگان را سخت می‌نواخت ــ می‌بایست از دوره‌های درخشان فرهنگ و ادب ایران دانست، زیرا در این دوره شاعران و ادیبان برجسته‌ای با حمایت ابوسعید و وزیرش بالیدند. خواجوی کرمانی، مثنوی *همای و همایون* را به نام ابوسعید و یا به روایتی به نام غیاث‌الدین محمد سرود (براون، ۳۰۲/۳، ۳۰۹). اوحدی مراغی شاعر معاصر ابوسعید و ستایندهٔ او (نک: ص ۴۹۲ ـ ۴۹۳) منظومهٔ *جام‌جم* را به نام وی سرود (صفا، ۳(۲)/ ۸۳۵). احمد تبریزی نیز منظومهٔ *شهنشاه‌نامه* را در ذکر احوال چنگیزخان و جانشینان او به نام ابوسعید سروده است (همو، ۳(۱)/۳۲۶). همچنین عضدالدین ایجی، *مواقف* و *فوائد غیاثیه* و *شرح مختصر ابن حاجب* و نیز قطب‌الدین رازی کتاب *شرح مطالع* و *شرح شمسیه* را به نام غیاث الدین محمد تألیف کردند (همو، ۳(۱)/۴۷).

ابوسعید علاوه بر سرودن شعر خطی نیکو داشت. چنانکه گفته‌اند: «خط پارسی و مغولی به غایت خوب نوشتی» (شبانکاره‌ای، صفدی، همانجاها) و در این فن او را شاگرد صیرفی خطاط دانسته‌اند (غفاری، ۲۱۵). به گفتهٔ صفدی (همانجا) وی به موسیقی نیز علاقه‌ای وافر داشت و خود عود می‌نواخت و شیوه‌هایی را در موسیقی پدید آورد (نیز نک: ابن تغری بردی، ۳۰۹/۹). ابن بطوطه (ص ۲۲۸) که ادعا می‌کند ابوسعید را در بغداد دیده، از او با عبارت «زیباترین آفریدهٔ خدا» یاد کرده است.

ارزیابی شخصیت و سیاست ابوسعید به عنوان آخرین ایلخان مغول تا حدی دشوار است. یکی از این دشواریها را می‌بایست در کمبود منابع معاصر وی جست و جو کرد. در حالی‌که وجود آثار ارزندهٔ خواجه رشیدالدین فضل‌الله در دورهٔ غازان خان و نیز *تاریخ الجایتو* نوشتهٔ ابوالقاسم کاشانی در همین دوره، تا حد زیادی چهرهٔ سیاسی و اجتماعی این دو ایلخان را نمایان کرده است (نک: *ایرانیکا*). از آنجا که غالبِ مورخان سقوط حکومت ایلخانان را، پس از مرگ ابوسعید می‌دانند، از این‌رو در وهلهٔ نخست روشهای ملکداری خود ابوسعید به عنوان یکی از عوامل انحطاط این سلسله، مورد نظر قرار می‌گیرد. وصاف، مورخ معاصر وی، از اوضاع آشفتهٔ دستگاه اداری و مالی حکومت ایلخانان در اوایل حکومت ابوسعید سخن رانده است (ص ۶۳۰ به بعد)، اما غالب منابع گفته‌اند که او عادل و رعیت‌پرور بود و مملکت در عهد وی رونق و شکوفایی یافت (مثلاً نک: صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۲۷۳/۲؛ دولتشاه، ۱۷۱). پتروشفسکی (ص496 - 495) این تناقض را از آنجا می‌داند که هر کدام به دوره‌های مختلف حکومت ابوسعید اشاره دارند.

سوءاستفاده از قدرت از سوی متصدیان امور دیوانی و مالی در اوایل حکومت ابوسعید، مربوط به دوره‌ای است که امرای نظامی و در رأس آنان امیرچوپان بر امور مملکت غلبه داشتند، اما پس از قتل امیر چوپان، حکومت مرکزی ثبات بیشتری یافت و ابوسعید در صحنهٔ تحولات و رویدادها، قدرتمندتر ظاهر شد. به ویژه آنکه در دورهٔ دوم سلطنت وی، غیاث‌الدین محمد اصلاحات و سیاستهای پدرش خواجه رشیدالدین را دنبال کرد و به امور دیوانی سامانی بخشید. آملی،

1. Michele Delfino   2. Odoric

ابوسعید را «خلاصهٔ دودمان چنگیزخان» ذکر کرده است (همانجا) و به گفتهٔ قطبی اهری «بهترین روزگاری و ایامی از دولت مغول، روزگار سلطنت او بود» (ص ۱۴۹). اگرچه روحیهٔ توسعه‌طلبی و گسترش قلمرو در بین نظامیان دولت ابوسعید یکسره رخت بربست، اما به رغم از دست رفتن برخی متصرفات ایلخانان در آسیای صغیر، در نتیجهٔ قتل تیمورتاش و تسخیر دوبارهٔ غزنه به وسیلهٔ ترمشیرین جغتایی (ابن بطوطه، ۳۷۴)، قلمرو ایلخانان در دوران سلطنت ابوسعید همچنان حفظ شد.

بیشترین گرفتاریهای ابوسعید از سوی اشراف نظامی مغول بود که در چندین سال حکومت ایلخانان به تدریج قدرت یافتند. البته ابوسعید با قدرتمندی شورشهای متوالی امرای نظامی را سرکوب کرد؛ اما مرگ وی باعث شد که قلمرو ایلخانان به سرعت تجزیه شود و این اشراف نظامی در نواحی مختلف، حکومتهایی ناپایدار تأسیس کنند. علت اصلی سقوط سلسلهٔ ایلخانان ایران فقدان وارثی برای تاج و تخت بود. ابوسعید خود فرزندی نداشت. تنها دلشاد خاتون پس از ۷ ماه از مرگ او دختری به دنیا آورد (حافظ ابرو، ۱۹۶)، نیز هیچ شاهزاده‌ای از دودمان ایلخان باقی نمانده بود. سرانجام به وصیت ابوسعید، یکی از نوادگان تولی‌خان به نام آرپاخان (ﻫ م) بر تخت سلطنت نشست. از این پس چند سالی، تنی چند از شاهزادگان مغول که بازیچهٔ دست امرای بانفوذ بودند، به حکومت رسیدند، تا اینکه سرانجام سلسلهٔ ایلخانان به کلی منقرض شد.

مآخذ: آق سرایی، محمود بن محمد، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ آملی، محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرایس العیون*، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۹ ق؛ ابن بزاز، توکل بن اسماعیل، *صفوة الصفا*، بمبئی، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱م؛ ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حبیب، حسن بن عمر، *تذكرة النبیه*، به کوشش محمدامین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دقماق، ابراهیم ابن محمد، *الجوهر الثمین*، به کوشش محمد کمال الدین عزالدین علی، قاهره، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ افلاکی، شمس‌الدین احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یا زیجی، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اوحدی مراغی، رکن‌الدین، *کلیات اوحدی اصفهانی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ بناکتی، داوود بن تاج‌الدین، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ تاج‌الدین احمد وزیر، *بیاض*، به کوشش ایرج افشار و مرتضی تیموری، اصفهان، ۱۳۵۳ ش؛ جوادی، حسن، «ایران از دیدهٔ سیاحان اروپایی در دورهٔ ایلخانان»، *بررسیهای تاریخی*، ۱۳۵۱ ش، س ۷، شم ۵؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنز الدرر و جامع الغرر*، به کوشش ﻫ. ر. رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رمزی، م. م.، *تلفیق الاخبار و تلقیح الآثار*، اُرنبورگ، ۱۹۰۸م؛ شبانکاره‌ای، محمد بن علی، *مجمع الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، ج ۴، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ همو، همان، ج ۱۰، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۵م؛ غفاری، احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ غیاثی، عبدالله بن فتح‌الله، *التاریخ*، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ قطبی اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به کوشش ی. وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ ق؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ کاشانی، عبدالله بن محمد، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ گروسه، رنه، *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نبئی، ابوالفضل، *تاریخ آل چوپان*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش سعید عاشور و دیگران، قاهره، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل‌الله، *تاریخ وصاف*، بمبئی، ۱۲۶۹ ق؛ هروی، سیف بن محمد، *تاریخ‌نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ ق/ ۱۹۴۳م؛ نیز:

Boyle, I. A., "Dynastic and Political History of the Il-Khans", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; *Iranica*; Lane-Poole, S., *Coins of the Mongols, in the British Museum*, Classes XVIII-XXII, London, 1881; Minorsky, V., "A Mongol Decree of 720/1320 to the Family Shaykh Zahid", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1954, vol. XVI; Petrushevsky, I. P., "The Socio-Economic Condition of Iran under the Il-Khans", *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Richard, J., "European Voyages in the Indian Ocean and Caspian Sea", *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 1967, vol. V; Weiers, M., "Die Mongolen in Iran", *Die Mongolen*, Darmstadt, 1986.

ابوالفضل خطیبی

اَبوسَعیدِ جُرْجانی، محمد بن علی ضریر، ریاضی‌دان و ستاره شناس ایرانی. از سرگذشت او اطلاعی در دست نیست. احتمالاً در حدود سدهٔ ۳ ق/۹ م زندگی می‌کرده است (GAS, V/263). زوتر (ص 27) به پیروی از فلوگل بدون اشاره به مأخذی و دیگران نیز از جمله سارتن (۶۵۴/۱) احتمالاً به تقلید از زوتر او را شاگرد ابن اعرابی (د ۲۳۱ ق/ ۸۴۵ م) دانسته‌اند، ولی بروکلمان این نظر را نادرست خوانده است (GAL, I/247).

آثار: از جرجانی، دو اثر باقی مانده است: ۱. *مسائل هندسیة*. نسخه‌ای از این اثر که در ۱۱۵۳ ق/ ۱۷۴۰ م کتابت شده، در قاهره موجود است (خدیویه، ۲۰۳/۵). جرجانی برای اثبات یک قضیهٔ مشهور هندسی که بر پایهٔ آن اگر از وسط کمانی از دایره، عمودی بر خط شکستهٔ ABC، محاط در آن کمان فرود آید، آن خط شکسته را به دو قسمت مساوی تقسیم می‌کند، دو برهان آورده است. ابوریحان بیرونی این دو برهان را ضمن ۲۲ برهان از ریاضی‌دانان یونانی، ایرانی و عرب نقل کرده که احتمالاً از کتاب *مسائل هندسیة* گرفته شده است (قربانی، ۷۰)؛ ۲. رساله‌ای در ترسیم نصف النهارات به نام *استخراج خط نصف‌النهار من کتاب آنالیما*[1] *و البرهان علیه* (سارتن، GAL، همانجاها). نسخه‌ای از این اثر نیز با تاریخ کتابت ۱۱۵۳ ق/ ۱۷۴۰ م، در قاهره موجود است (خدیویه، ۲۰۴/۵؛ GAL، همانجا).

---

1. *Analemma.*

کارل شوی این رساله را از روی همین نسخه به زبان آلمانی ترجمه کرده است (نک: شوی، 271 - 265).

مآخذ: خدیویه، *فهرست*؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *تحریر استخراج الاوتار ابوریحان بیرونی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نیز:

GAL; GAS; Schoy, Carl, *Beiträge zur arabisch-isalmischen Mathematik und Astronomie*, Frankfurt, 1988; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

ابوالحسن دیانت

آبوسَعیدِ جَنّابی، حسن بن بهرام (مقـ ۳۰۰ یا ۳۰۱ ق/۹۱۳ـ ۹۱۴م)، از سران قرامطه و بنیادگذار دولت قرمطیان بحرین. نام او را حسین نیز نوشته‌اند (مقریزی، *المقفی*، ۲۶۱). به رغم آوازهٔ بلند ابوسعید، دانسته‌های ما از آغاز زندگی او درخور شهرتش نیست و نکته‌هایی از زندگی او در پردهٔ ابهام پنهان است؛ چنانکه دربارهٔ تاریخ تولد و بخشی از زندگی او که در جنابه (گناوه) گذشته است، گزارشی در دست نیست و بر پایهٔ آنچه شرح‌حال‌نویسان دربارهٔ او رقم زده‌اند، نمی‌توان تاریخ دقیقی از زادروز او به دست داد.

جوبری در کتاب *المختار فی کشف‌الاسرار* (ص ۱۲) از آغاز فعالیت او در ۲۵۲ ق/۸۶۶م یاد کرده است، اما دخویه (ص 36) این گزارش را نادرست و سال مذکور را تاریخ تولد او انگاشته است و این با روایت مقریزی (*اتعاظ*، ۱۶۵/۱) که می‌گوید ابوسعید هنگامی که در ۳۰۱ یا ۳۰۲ق به قتل رسید، شصت‌واند ساله بود، ناسازگار است. از این رو می‌توان احتمال داد که وی در دههٔ چهارم سدهٔ ۳ ق متولد شده باشد. سخن برخی از معاصران، از آن میان حمیدی (ص ۸۵) که تولد ابوسعید را ۲۵۴ یا ۲۵۵ ق دانسته است، بر مأخذی روشن استوار نیست و نمی‌توان بدان تکیه کرد.

ابوسعید چنانکه از نسبتش (جنّابی) پیداست، از مردم گناوهٔ فارس بود. آراء نویسندگان دربارهٔ پیشهٔ او قبل از قیام بر ضد معتضد خلیفهٔ عباسی گوناگون است. گویا زمانی آردفروش (*حدودالعالم*، ۱۳۲؛ اصطخری، ۱۴۹؛ قس: ثابت بن سنان، ۱۳؛ قاضی عبدالجبار، ۳۷۸/۲) و روزگاری پوستین‌دوز (*بحرالفوائد*، ۳۴۷؛ ابن‌دواداری، ۵۵/۶؛ مقریزی، همان، ۱۵۹/۱) بوده است. ذهبی (*العبر*، ۴۱۱/۱) به روایت از صولی می‌گوید که ابوسعید از راه وصله کردن کیسه‌های آرد روزگار می‌گذرانید (قس: ابن عماد، ۱۹۲/۲) و می‌افزاید که وی در بصره شغل توزین غلّات داشت (نیز نک: دیار بکری، ۳۴۴/۲). این روایات ممکن است مربوط به زمان فرار ابوسعید از گناوه و ورودش به بحرین باشد (دخویه، همانجا).

از جزئیات زندگی و دانش‌اندوزی او اطلاع نداریم، هر چند ابن مالک (ص ۲۰۰) از او با عنوان فیلسوف یاد کرده و جوبری (همانجا) بر آن است که ابوسعید آشناترین مردم به کتاب *نوامیس* افلاطون بوده است. ابن‌خلکان می‌گوید: ابوسعید مردی کوتاه‌قد و زشت چهره بود و از این‌رو به او قرمطی می‌گفتند (۱۵۰/۲). جوبری (همانجا) می‌افزاید که سمت راست بدنش (قس: دخویه، 208) از کار افتاده بود و نمی‌توانست راه برود و یا بدون یاری دیگری سوار بر اسب شود. این نکته‌ها در منابع دیگر نیامده است و از این‌رو جای تأمل دارد.

مسعودی (د ۳۴۶ ق) تاریخ‌نگار معاصر ابوسعید، به ورود او به قطیف در ۲۷۳ ق/۸۸۶م اشاره دارد (*التنبیه*، ۳۹۵). در ۲۸۱ ق مردی به نام یحیی‌بن مهدی که خود را داعی و فرستادهٔ «مهدی» (محمدبن عبدالله بن محمدبن حنفیه) می‌خواند به قطیف آمد و بر علی بن معلی ابن حمدان شیعی از موالی بنی زیاد وارد شد و او را با خود همداستان کرد. علی نیز شیعیان قطیف را پیام داد و نوشته‌ای را که از طرف مهدی نزد یحیی بود، بر آنان خواند و همه را به خروج برانگیخت. علی بن معلی همین پیام را به اطراف بحرین رسانید و ابوسعید که در آنجا اقامت داشت، به او پیوست.

یحیی بن مهدی پس از آن دوباره نامه‌ای از مهدی نشان داد، حاکی از آنکه زکات و وجوهات دیگر را به یحیی دهند. در این میان ابراهیم صائغ که نخست از گروندگان به یحیی بود، نزد علی بن مسمار امیر بحرین، ابوسعید و یحیی را به اباحیگری متهم کرد. یحیی مجازات شد، ولی ابوسعید به جنابه گریخت و از آنجا به کوفه رفت (ثابت بن سنان، ۱۲، ۱۳؛ قاضی عبدالجبار، ۳۷۸/۲ ـ ۳۸۰؛ ابن اثیر، ۴۹۳/۷ ـ ۴۹۵). به گفتهٔ نویری (۲۳۳/۲۵) و مقریزی (همان، ۱۵۹/۱، ۱۶۰) او در اطراف کوفه از بنی‌قصّار که از پایه‌گذاران قرمطیان در آن دیار بودند، دختری گرفت و به آنان پیوست. برخی خویشاوندی او با بنی‌قصار را علت گرایش وی به این فرقه دانسته‌اند. گروهی نیز تمایلات شخصی را عامل این کار می‌دانند. بعضی‌دیگر نیز برآنند که‌آراء وی برگرفته از نظریات‌حمدان بن‌اشعث،معروف‌به‌قرمط،است(مقریزی،همان،۱۶۰/۱).

اطلاعات ما دربارهٔ ابوسعید از ۲۸۱ تا ۲۸۶ ق بسیار اندک است، اما گزارش ابن حوقل دربارهٔ فعالیت وی حاوی نکات منحصر به فردی است. چنانکه به گفتهٔ او (۲۹۵/۲) ابوسعید به عبدان کاتب، داماد حمدان بن اشعث گروید و در نواحی جنابه، سینیز، توّج، مهروبان و گرمسیرات فارس از سوی قرمط به دعوت پرداخت و اموال بسیاری از مردم گرفت، اما دشمنان او بعدها سازوبرگ و گنجینه‌هایی را که وی از اموال مردم اندوخته بود، از او بازستاندند. ولی او خود جان به‌در برد و در نهان می‌زیست، تا آنگاه که حمدان بن اشعث او را نزد خود فرا خواند و به همراه عبدان به قطیف که شهری بزرگ بود، فرستاد و به دعوت مردم آنجا برگماشت (قس: نویری، مقریزی، همانجاها). ابوسعید در آنجا مدتی به فروش آرد پرداخت و نام نیک اندوخت، پس از آن به دعوت پرداخت و نخستین کسانی که به او پیوستند، حسین، علی و حمدان فرزندان سنبر (بنوسنبر) بودند (نویری، همانجا). پیش از این، زمینهٔ این دعوت در بحرین از سوی فرستادهٔ عبدان به آنجا که در منابع نام وی ابوزکریا طمامی آمده است، مهیا شده بود (دوبلوا، 14؛ به پیشنهاد مادلونگ در EI² ذیل «قرمطی [1]»، نام «طمامی» را باید ظمامی

1. Karmati

خواند که منسوب است به ظَمام شهری بازرگانی در لاعۀ یمن؛ برای نامهای مختلف ابوزکریا، نک‍: لویس، 78). هنگامی که ابوسعید، ابوزکریا را شناخت، وجود داعی دیگری را برنتافت و او را بگرفت و به زندان افکند تا از بیچارگی درگذشت (قاضی عبدالجبار، ۳۷۹/۲؛ نویری، همانجا). قتل ابوزکریا به گزارش تمام منابع می‌بایست در آغاز حکومت ابوسعید در بحرین رخ داده باشد (نک‍: مادلونگ، 39).

به‌هر حال ابوسعید در آغاز ۲۸۶ ق (یحیی بن حسین، ۱۶۹/۱: ۲۸۵ ق) در بحرین با عنوان قرمطی ظهور کرد و عده‌ای از بدویان و قرمطیان به او پیوستند. در جمادی‌الآخر همان سال، سپاه عظیمی گرد آورد و کارش در دعوت بالا گرفت (طبری، ۷۱/۱۰؛ قس: *العیون*، ۴(۱)/۱۵۸؛ حافظ ابرو، ۷۱۳/۳) و به سرکوب مخالفان پرداخت. او به روستاها یورش می‌برد و ساکنان آنها را به قتل می‌آورد و اموال آنان را غارت می‌کرد. مردم از او در هراس افتادند، چنانکه عده‌ای از بیم جان تسلیم شدند و گروهی به شهرهای گوناگون گریختند و ابوسعید بر همۀ آن نواحی، بجز هَجَر، مسلط شد.

وی مدتها با مردم هجر در جنگ بود و آنان را می‌کشت و چون کار به درازا کشید، مردی از یارانش را بر آنجا گماشت و خود به احساء رفت، ولی به محاصرۀ هجر نظارت می‌کرد و می‌کوشید تا نیروی بیشتری برای تصرف این منطقه گرد آورد. محاصرۀ هجر بیش از ۲۰ ماه طول کشید و ابوسعید سرانجام با بستن آب، شهر را تصرف کرد (نک‍: قاضی عبدالجبار، ۳۸۰/۲؛ نویری، ۲۳۵/۲۵ ـ ۲۳۸) و یگانه فرمانروای بحرین شد. چنین می‌نماید که او پس از این پیروزیها مقام و عنوانی برتر و شایسته‌تر از مقام داعی ساده در سلسله مراتب قرمطیان بر خود نهاد، ولی این عنوان بر ما روشن نیست؛ اگرچه ممکن است خود را «منصور بحرین» نامیده باشد، چنانکه داعی یمن خود را به نام «منصور یمن» می‌نامید. «منصور» از بزرگ‌ترین عناوین قرمطیان و بیشتر همانند «مهدی» به شمار می‌رفت (دخویه، 73)، چنانکه تنها به روایت قاضی عبدالجبار (۳۷۹/۲)، او خود را نمایندۀ مهدی یعنی امام محمدبن عبدالله بن محمدبن حنفیه که در کوهها پنهان است، می‌خواند و وعده می‌داد که امام در ۳۰۰ ق ظهور خواهد کرد.

تصرف هجر، قدرت ابوسعید را تثبیت کرد و او را بر آن داشت تا به تصرف عمان نیز اقدام کند. پس ۶۰۰ سوار جنگجو را به آنجا فرستاد . جنگ سختی درگرفت، چندانکه از طرفین جز عده‌ای مجروح کسی باقی نماند. بازماندۀ سپاه ابوسعید وقتی نزد وی رفتند، پوزش خواستند، ولی وی پوزش آنان را نپذیرفت و همۀ آنان را کشت و از مردم عمان دست کشید (نویری، ۲۳۸/۲۵).

ابوسعید پس از ناامید شدن از عمان در بصره طمع بست. احمدبن محمد واثقی که در آن زمان والی بصره بود، در ۲۸۶ ق نامه‌ای به خلیفه المعتضد بالله نوشت و او را از حملۀ قرمطیان آگاه کرد. خلیفه نیز وی و محمدبن هشام را مأمور کرد که برای استحکامات بصره ۱۴٬۰۰۰ دینار هزینه کنند (طبری، همانجا؛ نویری، ۲۳۹/۲۵). در ربیع‌الاول ۲۸۷ که سپاه ابوسعید به بصره نزدیک شده بود، واثقی نامۀ دیگری برای خلیفه نوشت و از او درخواست کمک کرد. خلیفه ۸ کشتی که ۳۰۰ کس در آن بودند، برای حفظ بصره فرستاد (طبری، ۷۵/۱۰) و ماه بعد عباس بن عمرو غَنَوی را به حکومت یمامه و بحرین منصوب کرد و به او فرمان داد که به نبرد با ابوسعید و دیگر قرمطیان بپردازد (همانجا؛ مسعودی، مروج، ۱۹۳/۸).

ابوسعید در نواحی هجر سپاهیان عباس بن عمرو را شکست داد (مسعودی، ابن خلکان، همانجاها) و هرچه در اردوی او بود، به تصرف درآورد. روز بعد نیز فرمان داد تا به‌استثنای عباس بن عمرو تمام اسیران را به قتل رسانند و بسوزانند. این نبرد در آخر رجب (ثابت بن سنان، ۱۵: آخر شعبان) همان سال رخ داد و خبر آن در ۴ شعبان به بغداد رسید. اندک کسانی که از این نبرد جان به در برده بودند، بی‌توشه در صحرا ماندند و برای اینکه تلف نشوند، از بصره ۴۰۰ شتر حامل پوشاک و آزوقه و آب به کمک آنان فرستاده شد، اما هنگام بازگشت به بصره بدویان قبیلۀ بنی‌اسد به کاروان حمله بردند و همه را قتل عام کردند. این رویداد چنان بیمی در بصره پدید آورد که بصریان آمادۀ کوچ شدند، ولی احمدبن محمد واثقی آنان را از این کار بازداشت. عباس بن عمرو سالم به بغداد رسید و این امر یکی از شگفتیهای روزگار شمرده شد (نک‍: طبری، ۷۸/۱۰؛ ثابت بن سنان، ۱۵، ۱۶).

عباس بن عمرو در ۱۱ رمضان به بغداد نزد معتضد عباسی رسید و گفت که پس از شکست از ابوسعید چند روزی نزد او بوده، آنگاه ابوسعید او را آزاد ساخته و خواسته تا آنچه را که دیده، به خلیفه برساند (برای تفصیل، نک‍: طبری، ۷۸/۱۰ـ۷۹). ابوسعید با شکست عباس بن عمرو به هدف خود رسیده بود. خلیفه هر چند بسیار خشمگین بود، اما از فرستادن سپاهی مجدد برای درهم شکستن ابوسعید خودداری کرد، زیرا نمی‌توانست با استدلالهایی که ابوسعید با او در میان نهاده بود (نک‍: دخویه، 44-43)، مقابله کند بی‌آنکه موجب برانگیختن بیشتر او شود. با اینهمه طبری در رخدادهای ۲۹۰ ق آورده است که در ماه شوال نامه‌ای از ابن بانوا، امیر بحرین، بدین مضمون به بغداد رسیده که وی به یکی از قلعه‌های قرمطیان دست یافته است و نیز می‌افزاید که در ۱۳ ذیقعده نامۀ دیگری از ابن بانوا رسید، حاکی از آنکه وی در نبردی یکی از خویشاوندان ابوسعید را که جانشین او و ساکن قطیف بود، شکست داده و آنجا را گشوده است (۱۰۴/۱۰).

سرانجام ابوسعید پس از سالها چیرگی بر بحرین به دست دو غلام صَقلبی (اسلاوی) کشته شد. مسعودی (*التنبیه*، ۳۹۱، ۳۹۴ـ۳۹۵) تاریخ مرگ او را در ذیقعدۀ ۳۰۰ به همراه تنی چند از یاران قطیفی خود به نامهای حمدان بن سنبر، علی بن سنبر، بشر و ابوجعفر پسران نصیر و... در حمام ذکر کرده است (نیز نک‍: ثابت بن سنان، ۳۵؛ نویری، ۲۴۳/۲۵؛ ذهبی، *العبر*، ۴۴۰/۱). قاضی عبدالجبار (۳۸۱/۲) و جوبری (ص ۱۲) نیز ۳۰۰ ق را تأیید کرده‌اند، اما بیشتر منابع ۳۰۱ ق را به عنوان سال به قتل رسیدن او پذیرفته‌اند (نک‍: طبری، ۱۴۸/۱۰؛ ابن

اثیر، ۸۳/۸؛ ابن دواداری، ۶۱/۶؛ نویری، همانجا؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۲۱/۶؛ ابن خلکان، ۱۴۸/۲، ۳۳۶/۴؛ صفدی، ۴۱۰/۱۱؛ ذهبی، *دول*، ۱۳۴/۱).

اگر روایت مسعودی را بپذیریم، می‌بایست مرگ ابوسعید را برای مدتی پنهان نگه داشته باشند، زیرا این خبر در ۳۰۱ ق به بغداد رسیده است. چنانکه می‌دانیم علی بن عیسی بن جراح در آغاز ۳۰۱ ق به وزارت رسید (نک: ه د، ابن جراح، ابوالحسن علی) و به گفتهٔ ابن جوزی (همانجا)، خلیفه که از چیرگی بر ابوسعید ناتوان شده بود، وزیر را مأمور مذاکره با وی کرد. پس نامه‌ای به نام خلیفه به ابوسعید نوشته شد. نامه‌رسانان به هنگام رسیدن به بصره از کشته شدن او آگاه شدند و وزیر را خبر دادند (نیز نک: قاضی عبدالجبار، ۳۸۰/۲). انگیزهٔ قتل ناگهانی ابوسعید به درستی روشن نیست، اما احتمال می‌رود که وی به اشارت عمال خلیفه که غلامان او را به زر خریده بودند، کشته شده باشد.

مسعودی (همان، ۳۹۵) دوران فرمانروایی ابوسعید را از آغاز دعوتش در قطیف، ۲۷ سال دانسته است (برای روایتهای دیگر، نک: مقریزی، *اتعاظ*، ۱۶۵/۱ : ۱۵ سال، *المقفی*، ۲۶۲ : ۱۶ سال؛ قس: نویری، ۲۴۴/۲۵). پس از کشته شدن ابوسعید، در کنار گور او اسبی زین کرده با جامه و سلاح نگه می‌داشتند تا چون از گور بیرون آید، بر آن نشیند (ناصرخسرو، ۱۵۰؛ ابن جوزی، *تلبیس*، ۱۰۵). ابوسعید به فرزندان خود گفته بود: «چون من بیایم و شما مرا باز نشناسید، نشان آن باشد که مرا با شمشیر من بر گردن بزنید، اگر من باشم، در حال زنده شوم و آن قاعده بدان سبب نهاده است تا کسی دعوی بوسعیدی نکند» (ناصرخسرو، همانجا).

به گفتهٔ جوبری (همانجا) ابوسعید مدعی نبوت بود. وی برای اثبات گفتار خود ابیاتی از قبطی (قفطی) شیبانی، شاعر دربار ابوسعید نقل کرده است (قس: دخویه، 72, 208).

سلیل‌بن رزیق (ص 28) می‌گوید: حسن چنان صفاتی را به خود نسبت می‌داد که اشخاص ضعیف العقل وی را تا مرتبهٔ خدایی بالا می‌بردند و می‌پنداشتند که خداوند بالاترین افتخار را به وی عطا کرده است.

ابوسعید ۶ پسر (جوبری، همانجا: ۷ پسر) داشت به نامهای ابوالقاسم سعید، ابوطاهر سلیمان، ابومنصور احمد، ابوالعباس ابراهیم (ابن دواداری، ۶۲/۶: ابواسحاق؛ مقریزی، *اتعاظ*، همانجا)، عباس محمد (نک: همانجاها: ابوالعباس) و ابویعقوب یوسف (نویری، همانجا). ابوسعید سران دولت خود و بنی‌زرقان (ابن دواداری، همانجا: زبرقان) را که یکی از آنان داماد وی بودو نیز فرزندان سنبر را که داییهای فرندان او بودند، گرد آورد و به ایشان سفارش کرد که پس از وی سعید را به جای او بگمارند تا ابوطاهر بزرگ شود و او را جانشین کنند و چنین کردند (همانجا؛ برای روایتهای دیگر، نک: ثابت بن سنان، همانجا؛ ابن اثیر، ۸۴/۸؛ نیز نک: ه د، ابوطاهر جنابی).

ابوسعید حکومتی بنیاد نهاد که یک سده به درازا کشید. چگونگی نظام اجتماعی که وی در بحرین پی افکند، در نتیجهٔ طرح گونه‌ای که ناصرخسرو (ص ۱۴۷ به بعد) شاعر برجستهٔ اسماعیلی به دست داده است، روشن می‌شود. ناصرخسرو که نسبت به قرمطیان دلسوز و مهربان بود، در *سفرنامهٔ* خویش چیزهایی از مشاهدات خود نقل کرده که با نظام اقطاعی آن دوره سازگار به نظر نمی‌رسد (نک: بلیایف، 61). به گزارش ناصرخسرو شهر به وسیلهٔ ۶ نفر که همه فرزندان ابوسعید بودند، با انصاف و عدالت اداره می‌شد. مستمندان را کمک مالی می‌کردند و غربا و صاحبان حِرَف را دستمایه‌ای می‌دادند که صنعت خود را به کار گیرند. مردم از دادن مالیات معاف بودند. اگر به اموال کسی زیانی می‌رسید، حکومت به یاریش می‌شتافت. آسیاهایی بود که رایگان غله آرد می‌کرد (ص ۱۴۸ـ۱۴۹). مردم لحسا مذهب خود را بوسعیدی می‌خواندند، زیرا ابوسعید آنان را از مسلمانی بازداشته بود و نماز و روزه را از آنان برگرفته و خود را مرجع ایشان خوانده بود و گفته بود که باز خواهد گشت. با آنکه مردم به پیامبری حضرت محمد (ص) معترف بودند، در آنجا مسجد جمعه نبود و کسی نماز و خطبه نمی‌خواند، اما اگر کسی قصد نماز داشت، مانع او نمی‌شدند و شراب هم هرگز نمی‌نوشیدند. شهر بیش از ۲۰٬۰۰۰ سپاهی داشت و در آن، ۳۰٬۰۰۰ بردهٔ زنگی و حبشی بود که کشاورزی و باغبانی می‌کردند (نک: همو، ۱۴۷ـ۱۵۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۴۷ ق/ ۱۹۲۸ م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حوقل، محمد بن علی، *صورة الارض*، به کوشش یوهانس هندریک کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر و جامع الغرر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن مالک، محمد، «کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة»، *التبصیر فی الدین* اسفراینی، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ اصطخری، ابراهیم ابن‌محمد، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ *بحرالفوائد*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ جوبری، عبدالرحیم بن عمر، *المختار فی کشف الاسرار*، دمشق، ۱۳۰۲ ق؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله، *مجمع التواریخ السلطانیة*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، فیلم شم ۱۹۲۱؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حمیدی، جعفر، *نهضت ابوسعید گناوه‌ای*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ دیار بکری، حسین بن محمد، *تاریخ الخمیس*، قاهره، ۱۳۰۲ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ ق؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش محمد جابر عبدالعال و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ یحیی بن حسین، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور و محمد

مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Belyaev, E. A., *Musulmanskoe sektantsvo*, Moscow, 1957; De Blois, François, "The Abu Sa^c idis or So – called Qarmatians of Bahrayn", *Proceedings of the Nineteenth Seminar for Arabian Studies*, London, 1986; De Goeje, M. J., *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden, 1886; EI²; Lewis, Bernard, *The Origins of Ismā^c īlism*, Cambridge, 1940; Madelung, Wilferd, "Fatimiden und Baḥraínqarmaṭen", *Der Islam*, Berlin, 1958, vol. XXXIV; Salil-ibn-Razik, *History of the Imâms and Seyyids of ^c Omân*, tr. G. P. Badger, London, 1986.

رضا رضازادهٔ لنگرودی

آبوسَعیدِ خُدْری، سعد بن مالک بن سنان (۱۰ پیش از هجرت ـ ۷۴ ق /۶۱۲ ـ ۶۹۳ م)، از اصحاب پیامبر (ص). ابو سعید منسوب به نیای بزرگ خود خُدره است که به ابجر شهرت داشت (طبری، ۵۲۵/۱۱) و بنی خدره تیره‌ای از بنی عوف انصار بودند. پدر ابوسعید از اصحاب پیامبر (ص) و مادرش انیسه بنت ابی حارثه، از قبیلهٔ بنی نجار بود (خلیفه، ۲۱۶/۱). ابوسعید به هنگام جنگ احد ۱۳ ساله بود که پدرش او را برای شرکت در جنگ معرفی کرد و به رغم اصرار پدرش، پیامبر (ص) به سبب خردسالی، شرکت او را در جنگ نپذیرفت، اما پس از احد، وی در غزوات مختلف پیامبر (ص) شرکت کرد (طبری، ۵۲۵/۱۱ ـ ۵۲۶؛ حاکم، ۵۶۳/۳؛ ابن عبدالبر، ۶۰۲/۲). در زمان خلافت حضرت علی (ع) او در جنگهای صفین و نهروان همراه آن حضرت بود (ابن حبیب، ۲۹۱؛ خطیب، ۱۸۰/۱). ابوسعید با بنی‌امیه رابطهٔ دوستانه نداشت و در فرصتهایی که پیش می‌آمد، از آنان انتقاد می‌کرد. از جمله هنگامی که مروان بن حکم خطبهٔ عید را بر نماز مقدم داشت، با اعتراض ابوسعید روبه‌رو شد (صفدی، ۱۴۸/۱۵). همچنین در روزگار خلافت معاویه، برای اعتراض به کار او به شام رفت (ابن عساکر، ۱۸۲/۷ ـ ۱۸۳؛ برای حکایتی دربارهٔ اوج مخالفت او با معاویه، نک: نصر بن مزاحم، ۲۱۶). اما اینکه گفته‌اند ابوسعید در ۷۳ ق ضمن مکتوبی با عبدالملک بن مروان بیعت کرده و نیز عبدالملک قبل از خلافت از او حدیث شنیده بوده است (ابن سعد، ۲۲۹/۵، ۲۳۴)، هم از نظر زمانی و هم از حیث نوع رابطه‌ای که ابوسعید با بنی‌امیه داشته، قابل تردید می‌نماید. به گفته ابن قتیبه (*الامامة*، ۲۱۳/۱)، ابوسعید در واقعهٔ حرّه، در حملهٔ سپاهیان شام به مدینه، در خانه نشست، اما لشکریان شام به خانه‌اش ریختند و از وی پول و مال طلب کردند و چون به چنگ نیاوردند، او را مورد شکنجه قرار دادند. به روایتی دیگر (نک: ذهبی، *تاریخ*، ۲۲۰/۳ ـ ۲۲۱) در روز حره ابوسعید به غاری پناه برد و یکی از لشکریان شام که به قصد کشتن او آمده بود، پس از آنکه او را شناخت، از وی خواست تا برایش طلب مغفرت کند. بیشتر مورخان وفات وی را در ۷۴ ق ضبط کرده‌اند (خلیفه، همانجا؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۲۶۸؛ طبری، ۵۲۶/۱۱؛ طبرانی، ۴۰/۶؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ خطیب، ۱۸۱/۱)، ولی برخی نیز آن را یک سال بعد از واقعهٔ حره، در ۶۴ ق گفته‌اند (نک: بخاری، ۲(۲)/۴۴؛ ابن حبان، ۱۱؛ نووی، ۱(۲)/۲۳۷). محل دفن وی چنانکه در برخی منابع تصریح گردیده (نک: حاکم، ۵۶۴/۳)، در مدینه و بقیع بوده است، ولی گفتنی است که مزاری هم به نام او در استانبول وجود دارد (نک: ایشلی، 73-70).

مورخان او را یکی از بزرگان انصار دانسته (ابن عبدالبر، همانجا؛ خطیب، ۱۸۰/۱؛ ابن اثیر، ۲۸۹/۲) و بر فقاهت او تأکید کرده‌اند (ابن سعد، ۳۷۲/۲؛ خطیب، همانجا؛ ابواسحاق شیرازی، ۵۱؛ نووی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۷۰/۳؛ ابن حجر، ۳۵/۲). رجال‌شناسان شیعه نیز وی را بزرگ داشته و از وی سخت ستایش کرده‌اند: برقی (ص ۲) وی را در بین اصحاب پیامبر (ص) در ردیف سلمان و ابوذر قرار داده و در بین اصحاب امام علی (ع) (همو، ۳) در زمرهٔ «أصفیاء» اصحاب شمرده است. در *رجال* کشی از امام صادق (ع) نقل شده که ابوسعید در دین استوار و آشنا به حق بوده است و از فضل بن شاذان نیز حکایت شده که ابوسعید از سابقین اصحاب آن امام بوده است (طوسی، ۳۰، ۳۸). ابوسعید یکی از کسانی است که از پیامبر (ص) حدیث بسیار نقل کرده است. همچنین وی از گروهی از مشاهیر اصحاب نیز حدیث روایت کرده است. در میان کسانی که از وی روایت کرده‌اند، گروهی از اصحاب پیامبر (ص) از جمله عبدالله بن عباس، عبدالله‌بن عمر، جابربن‌عبدالله، زیدبن ثابت و انس بن‌مالک و جمع بسیاری از تابعین همچون سعیدبن مسیّب، عطاء بن یسار و نافع دیده می‌شوند (نووی، ابن اثیر، همانجاها). احادیث او از پیامبر (ص) را ۱٬۱۷۰ حدیث یاد کرده‌اند که برخی از آنها را صاحبان صحاح چون مسلم و بخاری آورده‌اند (نک: نووی، همانجا) و بقیّ بن مخلد نیز بسیاری از آنها را در مسند کبیر خود گرد آورده بوده است (نک: ذهبی، سیر، ۱۷۱/۳).

ابوسعید در میان صحابه به زهد و پارسایی شهرت داشته است و در این باب ابونعیم در *حلیة الاولیاء* (۳۶۹/۱ ـ ۳۷۱) و ابن جوزی در *صفة الصفوة* (۷۱۴/۱ ـ ۷۱۵) به شخصیت او پرداخته‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن حبیب، محمد، *المُحبَّر*، حیدرآباددکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سعد، محمد، *طبقات*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دار البشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الامامة و السیاسة*، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۷ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م؛ برقی، احمدبن محمد، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *مستدرک الصحیحین*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش برند راتکه، ویسبادن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد،

المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ طبری، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، همراه *تاریخ طبری*؛ طوسی، محمدبن حسن *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ نصر بن مزاحم منقری، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ نیز:
işli, Necdet, *İstanbul'da sahabe kabir ve makamları*, Ankara, Renk ofset matbaacılık.

حسین انصاری (راد)

آبوسَعیدِ خَرّاز، نک‍: خراز.

آبوسَعیدِ رُسْتَمی، محمدبن محمد رستمی اصفهانی، شاعر عربی‌سرای دستگاه صاحب‌بن عباد (۳۲۶-۳۸۵ق). وی از معاصران ابومنصور ثعالبی است و اشعار و اخبار مربوط به این شاعر تقریباً به صفحاتی چند از کتاب *یتیمةالدهر* محدود است (ثعالبی، ۲۰۵/۳ - ۲۰۷، ۲۲۱ - ۲۲۲، ۲۸۰، ۳۰۰ - ۳۱۹). وجود برخی اشعار ابوسعید رستمی، یا اخبار مربوط به او، در منابعی دیگر (نک‍: مافروخی، ۵۷، ۷۳؛ ابن سعید، ۴۳)، گویای آن است که اخبار و اشعار شاعر بسی بیش از آن بوده که در گزیدهٔ ثعالبی فراهم آمده است، اما چنانکه از بررسی منابع مفصل همچون *معجم‌الادباء* یاقوت و *وفیات‌الاعیان* ابن خلکان برمی‌آید، ظاهراً خیلی زود نام و یاد وی تحت‌الشعاع شهرت و نفوذ دیگر شاعران زمان قرار گرفته است.

ابوسعید را بدان سبب که ششمین نیای وی رستم نام داشته، رستمی نامیده‌اند. او از سوی پدر تبار ایرانی داشت و از جانب مادر به «آل‌جنید»، که عرب‌نژاد بودند، می‌پیوست (نک‍: ثعالبی، ۳۰۰/۳، ۳۰۱، ۳۰۶؛ بهمنیار، ۱۰۴). ابوسعید در اصفهان دیده به جهان گشود و در همان شهر که در آن دوران کانون شعر و ادب بود، نشو و نما یافت. در اوان جوانی در سلک ندیمان و ملازمان صاحب بن عبّاد درآمد، چنانکه بعدها به سبب همین سابقهٔ مصاحبت، به خود بسیار می‌بالید (ثعالبی، ۲۹۵/۳ - ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۷؛ بهمنیار، ۱۴۳). تنها اطلاعی که از وضع ظاهر و خلق و خوی شاعر داریم، همان است که صاحب بن عباد ذکر کرده است (نک‍: ثعالبی، ۳۰۱/۳). ابوسعید نه رفتار و کرداری خوشایند داشت و نه چهره و اندامی دلپسند، اما در پرتو نکته‌سنجی و ظرافت شاعرانه ودوستی‌ورفاقت‌صادقانه،همگان‌رامجذوب خودمی‌ساخت. از زندگانی خصوصی و اجتماعی شاعر نیز همین اندازه می‌دانیم که در اصفهان زن و فرزند و نواده داشته (نک‍: همانجا) و با املاک فراوانی که در پرتو گشاده‌دستی صاحب بن عباد به دست آورده و غالباً از پرداخت مالیات آنها نیز معاف بوده (نک‍: همو، ۳۰۱/۳، ۳۰۴)، در رفاه کامل به سر می‌برده است.

ابوسعید خود را مولا و خدمتگزار صاحب بن عباد می‌خواند. صاحب نیز او را بر بیشتر خاصان و ندیمان خویش مقدم می‌داشت (همو، ۳۰۱/۳، ۳۰۷؛ بهمنیار، ۱۶۶). او هم تمام شعر خود را به صاحب اختصاص داده بود (یاقوت، ۱۶۹/۶) و صریحاً می‌گفت که جز او امیر دیگری را مدح نمی‌گوید (ثعالبی، ۳۰۶/۳)، چنانکه در قصاید بر جای مانده از او در مدح دیگران به ندرت شعری می‌توان یافت (نک‍: همو، ۳۰۲/۳ - ۳۰۳، ۳۱۹). صاحب نیز گاه او را بهترین شاعر اصفهان و گاه بهترین شاعر زمان می‌خواند (همو، ۳۰۱/۳؛ بهمنیار، همانجا)، چنانکه گویند از میان ۱۰۰٬۰۰۰ قصیدهٔ عربی و فارسی که شاعران در ستایش وی سروده بودند، تنها شیفتهٔ دو بیت شعر ابوسعید گردیده بود (یاقوت، ۲۶۳/۶؛ نیز نک‍: ثعالبی، ۳۰۷/۳). این دو بیت شعر را همهٔ منابعی که به شرح حال صاحب بن عباد پرداخته‌اند، آورده‌اند (ابن خلکان، ۲۲۸/۱ - ۲۲۹؛ قوبائی، ۳۵؛ آل‌یاسین، ۱۶، ۱۷؛ امینی، ۴۷/۴ - ۴۸).

اوج شاعری ابوسعید رستمی، سالهای ۳۴۷ تا ۳۶۶ ق (دوران قدرت و نفوذ صاحب بن عباد) در اصفهان بود. پس از عزیمت صاحب به گرگان، ابوسعید همچنان قصاید خود را از اصفهان برای وی می‌فرستاد، اما رفته رفته از این کار و حتی از مدح او نیز دست کشید. صاحب نامه‌ای خطاب به ابوالعباس‌ضبی، شاعر معاصر ابوسعید رستمی به اصفهان نوشت و ضمن شکایت از بی‌وفایی شاعر، او را فرمان داد که ابوسعید را به باز سرودن شعر تشویق کند (ثعالبی، ۳۰۱/۳؛ بهمنیار، ۱۶۷). از قرار معلوم، این گله‌ها مؤثر نیفتاد و احتمالاً تنها شعری که ابوسعید از آن پس سرود، همان قصیده‌ای است که در رثای صاحب بن عباد سروده است. ثعالبی (همانجا) این امر را یا نتیجهٔ غرور شاعر یا اثر نزول قریحهٔ شعری او در کهنسالی دانسته است. ابوسعید خود گوید که پس از یک عمر مدیحه‌سرایی، شعر را که در نظر او دیگر جز کالایی بی‌ارزش نبود، به دیگر شاعران واگذاشت (همو، ۳۱۹/۳؛ علی‌خان مدنی، ۳۸۶/۲).

ابوسعید در اشعار خود، فصاحت بدویان و حلاوت متجددان را جمع کرده بود (بهمنیار، ۱۶۶) و بیشتر قصایدش نیز در مدح بوده است. اشعار بر جای مانده از ابوسعید یادآور قصاید جاهلی است، گرچه گاه نوآوریهایی نیز در آنها دیده می‌شود (ثعالبی، ۳۰۲/۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۷) که شاعر با اطلال و دمن به راز و نیاز می‌پردازد. ابوسعید در وصف چیره دست بود؛ ثعالبی (۲۰۶/۳) شعر او را در وصف آب روان، بهترین سروده در این باب می‌شناسد. ابوسعید در بدیهه‌سرایی نیز قدرتمند بود و در این باب بر بیشتر شاعران معاصرش برتری داشت، چنانکه به روایت ثعالبی (۲۰۰/۳) روزی به هنگام ورود به سرای صاحب بن عباد از مشاهدهٔ خلعت‌بخشیهای وی بالبداهه قصیدهٔ معروفی سرود (نیز نک‍: بهمنیار، ۱۶۶ - ۱۶۷).

در مسابقات شعری که صاحب بن عباد، به هر مناسبت برگزار می‌کرد، ابوسعید شرکت فعال داشت. چنانکه در مجموعهٔ «داریّات» (نک‍: ثعالبی، ۲۰۳/۳، ۲۰۵؛ بهمنیار، ۱۷۳) و نیز در مجموعهٔ «برذونیّات» (نک‍: ثعالبی، ۲۱۴/۳، ۲۲۱ - ۲۲۲؛ بهمنیار، ۱۶۹ - ۱۷۰) قصیده‌های خود را به میدان رقابت با شعرای معاصر می‌آورد. مرثیه‌سرایی برای صاحب بن عباد نیز خود به صورت مسابقه‌ای بزرگ درآمد که همهٔ شعرای زمان در آن شرکت جستند و قصیدهٔ ابوسعید

رستمی هم در آن میان درخشید. ثعالبی از این قصیده تنها دو بیت آورده (۲۸۰/۳) که در بیشتر منابع شرح حال صاحب، دیده می‌شود (ابن‌خلکان، ۲۳۲/۱؛ بهمنیار، ۵۶؛ قوبائی، ۴۵؛ امینی، ۷۶/۴؛ براون، ۵۴۷/۱).

ابوسعید شاعری پرگوی بودوثعالبی‌درگزینش بهترین سروده‌های او در می‌ماند (نک: ۳۰۸/۳، ۳۱۲؛ تعبیرات وی)، چنانکه او برخی قصاید وی را مجموعهٔ محاسن و لطایف خوانده است (نک: ۳۱۴/۳). ابوسعید گاه در ستایش ممدوح به افراط گراییده و مثلاً برخی اوصاف پیامبر اکرم (ص) را به ممدوح خود نسبت داده است (همو، ۳۱۱/۳) و نیز پس از خدای یکتا تنها وی را شایستهٔ بندگی و پرستش دانسته است (همو، ۳۰۷/۳). شاعر در تحسین شعر خویش نیز طریق اغراق پیموده و آشکارا گفته است که در جهان جز من شاعری وجود ندارد (همو، ۳۰۳/۳).

از او دیوانی بر جای نمانده، تنها ثعالبی برخی اشعار وی را که شمارشان به ۴۰۹ بیت می‌رسد، در *یتیمة الدهر* گرد آورده است (۲۰۰/۳، ۲۰۵ـ۲۰۷، ۲۲۱ـ۲۲۲، ۲۸۰، ۳۰۰، ۳۰۲ـ۳۱۹) و مافروخی هم در کتاب *محاسن اصفهان* ۱۲ بیت دیگر بر آن مجموعه افزوده است (نک: ص۵۷، ۷۳).

اشعار ابوسعید در سدهٔ اخیر مورد توجه برخی خاورشناسان قرار گرفته است. گلدسیهر آثار وی را منعکس کنندهٔ فریاد ملی ایرانیان بر ضد تازیان دانسته است (براون، ۳۸۸)، اما بجز برخی فخرفروشیها به ایرانی بودن (برای نمونه، نک: ثعالبی، ۳۰۶/۳)، در اشعار موجود او مضامینی که بتواند گفتهٔ گلدسیهر را تأیید کند، یافت نمی‌شود.

مآخذ: آل یاسین، محمدحسن، *الصاحب بن عباد*، بغداد، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید مغربی، علی بن موسی، *عنوان المرقصات و المطربات*، بولاق، ۱۲۸۶ ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمه و تعلیق علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ بهمنیار، احمد، *صاحب بن عبّاد*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ علی خان مدنی، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ قوبائی اصفهانی، احمدبن محمد، *رسالة الارشاد*، تهران، ۱۳۱۲ ش/ ۱۹۳۳م؛ مافروخی، مفضل بن سعد، *کتاب محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین حسینی تهرانی، ۱۳۱۲ ش/ ۱۹۳۳م؛ یاقوت، *ادبا*.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَبوسَعیدِ سیرافي، نک: سیرافی.

اَبوسَعیدْ عُبَیْدُاللّهِ بْنِ جِبْرائیل، نک: آل بختیشوع.

اَبوسَعیدِ فَرْغانی، بکربن‌مالک (مق رمضان ۳۴۵/ دسامبر ۹۵۶)، سپهسالار دورهٔ سامانی که چندی بر خراسان فرمان راند. از زندگی ابوسعید پیش از سپهسالاری خراسان ــ در ۳ سال آخر حیات او ــ اطلاعی در دست نیست. در ۳۴۲ ق امیر نوح سامانی، سپهسالار خود ابوعلی چغانی را به حمایت از وشمگیر به جنگ رکن‌الدولهٔ دیلمی گسیل داشت، اما به سبب صلح ابوعلی با رکن‌الدوله، امیر نوح او را عزل کرد و ابوسعید را به جای وی به سپهسالاری گماشت و با لشکری عظیم به پیکار با رکن‌الدوله مأمور کرد (ابوعلی مسکویه، ۱۵۴/۲، ۱۵۵؛ ابن اسفندیار، ۳). نوح در این میان بیمار شد و ابوسعید در بخارا ماند (ابوعلی مسکویه، ۱۵۷/۲). ابوعلی چغانی که به عذرخواهی پیش آمده بود، چون طرفی برنبست، در نیشابور علم طغیان برافراشت. سپس به رقیب سامانیان، رکن‌الدوله حسن بن بویه روی آورد و به واسطهٔ همو، لوای حکومت خراسان را از المطیع، خلیفهٔ عباسی گرفت و نخستین بار به نام وی در خراسان خطبه خواند (همو، ۱۵۶/۲ ـ ۱۵۷؛ ابن اسفندیار، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۵۰۷/۸).

در پی مرگ نوح بن نصر در ربیع‌الآخر ۳۴۳، ابوسعید فرغانی بر کارها چیره شد و حکومت را بر عبدالملک بن نوح مسلّم گردانید (ابوعلی مسکویه، ۱۵۷/۲). عبدالملک نیز پس از دست یافتن به قدرت، به پاس خدمات ابوسعید، وی را در سپهسالاری خراسان ابقا کرد و سپس به قصد تثبیت قدرت خود و به سامان آوردن اوضاع آشفتهٔ خراسان، وی را روانهٔ نیشابور کرد. خبر حرکت ابوسعید به نیشابور، سپاهیان ابوعلی را از اطراف او پراکنده ساخت و ابوعلی چغانی دیگربار به رکن‌الدوله پناه برد و ابوسعید فرغانی نیشابور را تصرف کرد و در آنجا به‌جست‌وجوی‌اموال‌ابوعلی‌پرداخت(ابوعلی‌مسکویه، ابن اثیر، همانجاها؛ گردیزی، ۳۴۹).

به روایت گردیزی (ص ۳۵۰) حکومت خراسان پس از ورود ابوسعید فرغانی به نیشابور، از سوی خلیفه به ابوعلی چغانی واگذار شد. از این‌رو ابوسعید به پیکار با ابوعلی بیرون شد و به سبب کمبود آزوقه از عبدالملک بن نوح مال خواست، چون امیر سامانی به درخواست وی بی‌اعتنایی کرد، لشکریان خراسان به شورش برخاستند. رکن‌الدوله از این واقعه بهره برد و اصفهان را به تصرف درآورد و آهنگ تسخیر گرگان کرد. لشکرکشی رکن‌الدوله موجب شد تا عبدالملک احساس خطر کند و به تقویت قوای ابوسعید بپردازد. ابوسعید پس از آن به جنگ رکن‌الدوله و ابوعلی چغانی شتافت، اما این دو سرانجام صلح خواستند و رکن‌الدوله بر گردن گرفت که سالانه ۲۰۰‘۰۰۰ دینار به ابوسعید رساند. بر همین قرار به تأیید عبدالملک ابن‌نوح صلح شد (همو، ۳۵۰ ـ ۳۵۱؛ نیز نک: منهاج سراج، ۲۱۰).

به روایت گردیزی، ابوسعید پس از آن خلیفه را از واقعه مطلع کرده و خلیفه با آنکه آن صلح را نپسندیده بود، خواهش او را که ظاهراً به رسمیت شناختن حکومتش بر خراسان بوده، اجابت کرد (ص ۲۰۲، ۳۵۱).

به گفتهٔ ابن اثیر (۵۱۲/۸) پس از این صلح و در همین سال (۳۴۴ ق)، رکن‌الدوله با وساطت برادرش معزالدوله خلعت و لوای حکومت خراسان را از خلیفه المطیع برای ابوسعید گرفت. ابوعلی مسکویه (۱۶۱/۲) اشاره کرده که ابوالفضل کاشانی از سوی رکن‌الدوله همراه خواهرزادهٔ ابوسعید با نامه‌ای از عبدالملک بن نوح به بغداد رفت و خلیفه نیز رسماً حکومت ابوسعید را بر خراسان تأیید کرد.

ابوسعید در رمضان ۳۴۵ به بخارا بازگشت، بدان امید که امیر او را به سبب فتوحاتش خلعت دهد. چون از نزد عبدالملک بازگشت، البتگین حاجب، شاید به اشارهٔ امیر، وی را گرفته، به قتل آورد (گردیزی، ۳۵۲). علت قتل ابوسعید به درستی دانسته نیست. گرچه گردیزی (همانجا) بدرفتاری او را با نگهبانان خاصهٔ امیر و شکایت آنان از وی، دلیل قتل او دانسته و بارتولد نیز همین روایت را پسندیده (۵۳۲/۱) و منهاج سراج از گرایش او به آل‌بویه و قرمطیان سخن رانده (همانجا)، اما قدرت و نفوذ رو به تزاید ابوسعید را نیز که شاید بیمی در دل عبدالملک ایجاد کرده بود، نباید از نظر دور داشت.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب‌الامم*، به کوشش ف. آمدرز، قاهره، ۱۹۱۵م؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن‌ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منهاج سراج، عثمان بن محمد، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ ش.

علی میرانصاری (بنه‌کن)

اَبوسَعیدِ کَدُمی، محمدبن سعیدبن محمد، عالم اباضی عمان در سدهٔ ۴ ق/۱۰م. نسبت وی به کَدُم ناحیه‌ای در شمال بَهلا باز می‌گردد و موطن او عارض، یکی از قرای این ناحیه است که هم‌اکنون مقبرهٔ ابوسعید در آن قرار دارد (نک: ابوسعید، *الاستقامة*، ۹۹/۲؛ عبری، ۳). وی چندی نیز در نَزویٰ سکنی گزیده و در آنجا خویشاوندانی نیز داشته است (کندی، محمد، ۲۵۳/۵). دربارهٔ زمان تولد و وفات او اگر چه گزارشی در دست نیست، ولی بر اساس آگاهیهای موجود در مورد رابطهٔ او با سعیدبن عبدالله بن محمدبن محبوب (امامت: بعد از ۳۲۰ـ۳۲۸ ق) و راشدبن ولید (امامت: ۳۲۸ـ ح ۳۴۲ ق)، می‌توان ولادت او را در اواخر سدهٔ ۳ ق و درگذشت وی را در ربع سوم سدهٔ ۴ ق تخمین زد.

وی در دوران تحصیل خود به‌ویژه از دو عالم مهم مکتب نزویٰ، ابوعبدالله محمدبن روح بن عربی و ابوالحسن محمد بن حسن نزوی دانش آموخت و مدتی دراز در صحبت آنان بود (ابوسعید، همان، ۲۲۳/۱). همچنین از ابو ابراهیم محمدبن سعیدبن ابی‌بکر ازکَوی بهره برده، ولایت عالمان پیشین، ابن جعفر و پسرش ازهر را از طریق او کسب کرد (همان، ۲۱۹/۱ـ۲۲۲؛ همو، *الجامع*، ۷۴/۱). ابوسعید با عالم معاصرش ابوعثمان رمشقی بن راشد رابطه‌ای نیکو داشت، به‌طوری که در آثار خود از نظریهٔ وی دربارهٔ ولایت و برائت با احترام بسیار سخن می‌گوید (*الاستقامة*، ۲۱۲/۱، «قصیدة»، ۹۵)، در حالی که رمشقی برخی مشکلات فقهی خود را با او مطرح می‌ساخته است (نک: کندی، محمد، ۱۲۹/۷). دربارهٔ کسانی که به گونه‌ای از ابوسعید بهرهٔ علمی گرفته‌اند، می‌توان به جوابیهٔ ابوسعید به پرسشهای علمی ابوبکر احمدبن محمدبن حسن سعالی (*الجامع*، ۲۰۳/۱؛ قس: ابن جعفر، ۷۱/۱، ۴۰۶)، جوابیهٔ او به سؤالات ابو عبدالله محمدبن زنباع (برای متن آن، نک: کندی، محمد، ۷/۴ـ۱۸) و نامهٔ او به محمدبن موسی (فضل، ۲۷/۲) مراجعه کرد.

ابوسعید همچون شیوخ خود به مکتب نزویٰ گرایش داشت و برائت از موسی بن موسی و راشدبن نظر را معتقد نبود (کندی، احمد، ۵۴؛ کندی، محمد، ۲۲۲/۳). گفته شده او در سنینِ جوانی امامت سعیدبن عبدالله را که گروههای مختلف در تأیید وی اتفاق داشتند، درک نمود و در دستگاه او منصبی داشت (حارثی، ۲۵۷؛ عبری، همانجا). وی پس از کشته شدن سعیدبن عبدالله در شمار هواداران جانشین وی، راشدبن ولید درآمد و سخنانش در وصف عدل و داد راشد نشان‌دهندهٔ شدت دلبستگی ابوسعید به اوست (*الاستقامة*، ۱۰۱/۲ـ۱۰۲). در پی فروپاشی امامت راشد و گسترش دامنهٔ نفوذ و سیطرهٔ سلاطین غیراباضی در کوهستانهای عمان، اختلافات داخلی موجب تشتت و ضعف روزافزون اباضیان عمان می‌شد (نک: همان، ۹۹/۲، جم؛ وچاوالیری، 203 به بعد؛ حارثی، ۲۵۶ـ۲۵۷). در این زمان ابوسعید به عنوان یک عالم نزوی ــ در پی روند تعدیل موضع مکتب نزویٰ که از پیش آغاز شده بود ــ این نظریه را مطرح کرد که مسألهٔ صلت بن مالک و راشدبن نظر، از مسائلی است که می‌توان از بحث در آن خودداری کرد. ابوسعید مسألهٔ مزبور را که مستمسک اصلی اختلافات داخلی اباضیان عمان بود، به اصطلاح در زمرهٔ «مایَسَعُ جهله» قرار داد و فحص و جست‌وجو در مورد جزئیات مسأله را از مصادیق «تجسس» ممنوع به شمار آورد (*الاستقامة*، ۱۵۱/۲، جم).

او با طرح این نظریه که هر یک از طرفین ماجرای صلت بن مالک و راشدبن نظر، می‌توانسته‌اند برای عملکرد خود «دعاوی» و ادله‌ای داشته باشند تا عمل هر کدام را در نظرشان حق جلوه دهد، در واقع اساس نوعی بی‌طرفی همراه با حسن ظن را پی ریخت. ابوسعید بر آن بود که اباضیان عمان از هر سه جناح (منازل ثلاث): اهل ولایت موسی بن موسی و راشدبن نظر، اهل برائت از آنان و اهل وقف، تا زمانی که برای گرایش خود «دعاوی» و محملهایی دارند، اهل ولایت هستند. بدین ترتیب او چهارچوبی ارائه داد که می‌توانست جناحهای درگیر را بی‌آنکه ناچار باشند، رأی خود را دربارهٔ ماجرای یاد شده کنار گذارند، زیر بیرقی واحد گرد آورد. وی نه تنها در کتاب *الاستقامة* به تفصیل به تبیین این نظریه پرداخت، بلکه حتی در پاسخ سؤالاتی که به‌طور پراکنده از او می‌شد، بر همین پایه فتوا می‌داد (نک: *الجامع*، ۲۵/۱ ـ ۲۶، ۳۳).

آراء ابوسعید به عنوان نمایندهٔ مکتب نزویٰ در مسائل ولایت و برائت که حساس‌ترین مسائل آن روز جامعهٔ اباضی عمان بود، تا حد زیادی به نظرات ابن برکه از مکتب رستاق نزدیک شده بود که او نیز به نوبهٔ خود به دنبال ایجاد یکپارچگی بود (نک: کندی، محمد، ۱۹/۴؛ نیز هد، ابن برکه). البته ابوسعید در *الاستقامة* آن دسته از رستاقیان را که با فرستادن مبلغان خود به اقصی نقاط عمان اباضیان را به لزوم برائت از موسی بن موسی و راشدبن نظر فرا خوانده، به اختلافات داخلی دامن می‌زدند، مورد حملات شدیداللحن قرار داد و آنان را «مُلَبِّسه» خواند.

وی در مقابله با این گروه که اباضیان را برای یافتن هدایت به هجرت از خانه و کاشانه و رفتن به صُحار و سَمائل فرا می‌خواندند، بر عدم مشروعیت این‌هجرت تأکیدمی کرد(*الاستقامة*، ۷۱/۲ـ۷۲، ۱۶۱ـ۱۶۷، جم). ابوسعید در افکار اعتدالی خود پا از روابط داخلی اباضیان فراتر نهاده و به روابط آنان با اهل سنت نیز توجه داشته است. او با بسط نظریهٔ خود در ولایت و برائت، کسی را که بر پایهٔ یک رشته «دعاوی» به حقانیت علی (ع) قائل است، لازم‌البرائه می‌داند (همان، ۱۱۸/۱). وی در مسائلی که با کتاب و سنت مخالف نباشد، سخن غیر اهل مذهب را پذیرفتنی می‌شمارد (همان، ۴۶/۱). ابوسعید اباضیان را به شرکت در نماز جمعه و جماعات غیر اباضیان فرا می‌خواند (*الجامع*، ۱۸۶/۱، ۱۸۸، ـ۲۵۳).

نظریهٔ ابوسعید در مورد ولایت و برائت در مکتب نزوی پیروان زیادی یافته بود و نزویان سدهٔ ۵ ق به ولایت ابوسعید بر خود می‌بالیدند (نک: کندی، محمد، ۳۸۵/۴)، در حالی که رستاقیان تندرو نظریهٔ او را به شدت مورد انتقاد قرار دادند و آن را نوعی «ارجاء» دانستند و از قائل آن یعنی ابوسعید برائت جستند (نک: «سیرة»، ۳۸۵، ۳۸۹، جم).

در زمینهٔ مسائل فقهی آراء و فتاوی ابوسعید در زمان خود بسیار مورد توجه بوده و مجموعهٔ فراهم شده از فتاوی و پاسخهای او با عنوان *الجامع المفید* شاهدی براین مدعاست. در سده‌های بعد نیز آراء او در جای جای مجموعه‌های فقهی عمان چون جامع ابن جعفر (۳۶/۱، جم، به عنوان زیادات) و *بیان‌الشرع* محمدبن ابراهیم کندی (۱۴/۱، جم) مورد عنایت قرار گرفته است.

آثـار: ۱. *الاستقامة*، در ولایت و برائت که به کوشش محمد ابوالحسن به چاپ رسیده است. این کتاب علاوه بر جنبهٔ کلامی، ارزش تاریخی نیز دارد و به‌ویژه اطلاعات آن در مورد دورهٔ امامت راشدبن ولید که دریافتهای مستقیم مؤلف بوده، بسیار باارزش است (*الاستقامة*، ۹۵/۲ـ۱۰۲)؛ ۲. *الجامع المفید من احکام ابی‌سعید*، که مجموعه‌ای از فتاوی و پاسخهای پراکندهٔ ابوسعید کدمی است. این کتاب به مغرب نیز راه یافته است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ قطب در بنی‌یزقن نگهداری می‌شود (فان‌اس، 60)؛ ۳. *زیادات الاشراف* (حارثی، ۲۷۷)، که محتملاً زیاداتی بر کتاب *الاشراف فی مسائل الخلاف* ابن منذر فقیه اهل سنت (د ۳۱۸ ق) بوده که در *الجامع المفید* (۱۲۵/۱ ـ ۱۲۶) از آن متن نقل شده و موضوع آن خلاف بین مذاهب اهل سنت است؛ ۴. *المعتبر علی حذو تصنیف جامع ابن جعفر*، که شرحی است بر جامع ابن جعفر در ۹ جزء (حارثی، همانجا) و به کوشش محمد ابوالحسن در عمان انتشار یافته است. این اثر در مقیاسی وسیع مورد استفادهٔ محمدبن ابراهیم کندی در *بیان الشرع* قرار گرفته است؛ ۵. قصیده‌ای در ولایت و برائت، که همراه *بیان الشرع* به چاپ رسیده است. همچنین در جامع ابن جعفر (۲۵۵/۱) از نامه‌ای از ابوسعید نقل‌قول شده است (نیز در مورد «نسب الاسلام»، نک: ابوسعید، *الجامع*، ۱۸/۱).

مآخذ: ابن جعفر، محمد، *الجامع*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابوسعید کدمی، محمدبن سعید، *الاستقامة*، به کوشش محمد ابوالحسن، مسقط، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الجامع المفید*، مسقط، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۵م؛ همو، «قصیدة فی الولایة والبراءة»، همراه *بیان الشرع* (نک: هم، کندی، محمدبن ابراهیم)؛ حارثی، سالم بن حمد، *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ «سیرة لبعض فقهاء المسلمین»، *السیر والجوابات*، ج ۱، به کوشش سیده اسماعیل کاشف، مسقط، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ عبری، ابراهیم بن سعید «رساله‌ای دربارهٔ نواحی عمان»، همراه *العقود الفضیة* (نک: هم، حارثی)؛ فضل بن حواری، *الجامع*، مسقط، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۵م؛ کندی، احمدبن عبدالله، *الاهتداء*، به کوشش سیده اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۵م؛ کندی، محمدبن ابراهیم، *بیان الشرع*، مسقط، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ نیز:

Van Ess, J., "Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften", ZDMG, 1976, vol. CXXVI; Veccia Vaglieri, L., "L'imāmato ibāḍita dell' 'Omān", *Annali*, Naples, 1949, vol.III.

احمد پاکتچی

اَبوسَعیدِ کوچْکونْجی، مظفرالدین ابوسعید بن کوچکونجی (کوچونجی، کوچم) خان بن ابی‌الخیرخان بن دولت شیخ اوغلان (د ۹۳۹ ق / ۱۵۳۲م)، فرمانروای ازبک از خاندان شیبانی (زامباور، ۴۰۳؛ اوزون چارشیلی، III(2)/260). پدرش از جانب مادر به خاندان تیموری می‌پیوست و نوهٔ دختری میرزا الغ بیگ گورکانی بود (غفاری، ۲۰۸؛ نوائی، ۱۹۴). ابوسعید چهارمین حکمران از این خاندان با طهماسب اول صفوی (حک ۹۳۰ ـ ۹۸۴ ق) معاصر بوده است.

ابوسعید پس از درگذشت پدرش در سمرقند (۹۳۶ ق/ ۱۵۳۰م) عنوان خانی یافت و قائم مقام او شد (روملو، چ نوائی، ۳۰۷؛ اسکندر بیگ، ۵۸/۱). پس در ماوراءالنهر خطبه و سکه به نام او کردند (قمی، ۱۹۶/۱). وی پیش از رسیدن به فرمانروایی، در بیشتر یورشهای ازبکان به ماوراءالنهر و خراسان همچون پدر و برادرانش شرکت داشت، چنانکه جنگ وی با نیروهای قـزلباش به فرماندهی امیر نجم ثانی، در حمایت از عبیدالله خان (قمی، ۱۲۲/۱ ـ ۱۲۳؛ خواندمیر، ۵۲۸/۴ ـ ۵۲۹) و شرکت در محاصرهٔ هرات همراه پدرش (روملو، چ سیدن، ۱۸۶) ازآن جمله‌اند. اماابوسعید چون به‌فرمانروایی نشست، درگیری با نیروهای قـزلباش را بی فایده دانست (اسکندر بیگ، همانجا) و از شرکت مستقیم در جنگ با قزلباش خودداری ورزید؛ چنانکه درخواست کمک عبیدالله خان ازبک را در جنگ با طهماسب صفوی رد کرد و گفت: «... ما در جنگ قزلباش رفیق تو نیستیم، اولی وانسب آن است که تو نیز به مملکت خود قناعت نموده، دست از این تلاش بی‌فایده بازکشی» (همانجا) و خانان قپچاق را با گفتن اینکه «محاربه و مقاتله با پادشاه قزلباش صورتی ندارد» (قمی، ۲۰۹/۱)، از جنگ با ایران منع کرد. همچنین وقتی عبیدالله خان ازبک، به محاصرهٔ بهرام میرزا صفوی در هرات پرداخت، ابوسعید نه تنها در این جنگ شرکت نکرد، بلکه «اتالیق» خود را برای درخواست صلح به میانجیگری فرستاد (اسکندربیگ، ۶۰/۱؛ روملو، همان، ۲۴۳).

ابوسعید سرانجام در سمرقند درگذشت (همان، ۲۴۷) و عبیدالله خان به جای او به حکومت رسید (رضانور، ۲۳۵/۳؛ زامباور، همانجا).

مآخذ: اسکندر بیگ منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ خواندمیر،

غیاث الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رضانور، تورک *تاریخی*، استانبول،۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، همان، به کوشش ج. ن. سیدن، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ زامباور، *معجم الانساب و الاسرات الحاکمة فی‌التاریخ الاسلامی*، به کوشش زکی محمد و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰م؛ غفاری قزوینی، قاضی احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قمی، قاضی احمد، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ نوائی، عبدالحسین، *شاه طهماسب صفوی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نیز:
Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

علی اکبر دیانت

آبوسَعیدِگورَکان، میرزا سلطان ابوسعید، پسر میرزا سلطان محمد، پسر میرزا میرانشاه، پسر سوم امیر تیمور گورکان (حک ۸۵۴-۸۷۳ ق/ ۱۴۵۰ - ۱۴۶۹ م)، پادشاه ماوراءالنهر و خراسان.

در کتابهای تاریخ عصر تیموری در میان فرزندان میرانشاه، نام میرزا سلطان محمد دیده نمی‌شود و در حوادث پس از مرگ تیمور — که اخلاف او برای تحصیل قدرت به جان یکدیگر افتادند — خبری از او نیست و حتی نوهٔ او بابر پسر عمرشیخ در ذکر نسبت خود فقط نام میرزا سلطان محمد را می‌آورد و کوچک‌ترین اشاره‌ای به احوال او ندارد (بابر، 14) و به همین جهت بارتولد در اینکه او واقعاً از نسل تیمور باشد، تردید کرده است (ص 157).

منجم باشی مؤلف *جامع الدول* (ذیل اولاد تیمور و میرانشاه) از یکی از پسران خلیل سلطان فرزند میرانشاه به نام میرزا محمد باقر یاد کرده که گویا در خدمت عم خود شاهرخ می‌زیست و او یکی از نواحی را به اقطاع وی‌داده و پس از آن حکومت ری را به او سپرده بود. منجم باشی می‌گوید او همواره مطیع و منقاد شاهرخ بود و در ربیع الآخر ۸۳۸ وفات یافت و فرزندی به نام سلطان میرزا ابوسعید از او برجای ماند که همان ابوسعید، سلطان خراسان و ماوراءالنهر است. مؤلف *جامع الدول* همین قول را درست می‌داند و می‌نویسد که مورخان در میان فرزندان میرانشاه نامی از سلطان محمد نبرده‌اند و در ذکر نسب میرزا ابوسعید نام خلیل سلطان را از قلم انداخته‌اند و چون خلیل سلطان فرزندی به نام میرزا محمد باقر داشته است، پس سلطان محمد مذکور در نسب ابوسعید باید همین میرزا محمد باقر باشد. همو از قول ابوالفضل دکنی مؤلف *تاریخ خاندان تیموری هند* می‌نویسد که پدر ابوسعید، سلطان محمد برادر خلیل سلطان و مادرش مهرنوش از قوم فولادقیا بود. میرزا محمد با برادرش خلیل سلطان در ماوراءالنهر بود تا آنکه خلیل سلطان را از سمرقند بیرون کردند و میرزا محمد نزد الغ بیک ماند و شاهرخ، الغ بیک را به رعایت حال او توصیه کرد و شاهرخ (یا الغ بیک) او را برادر خطاب می‌کرد. میرزا محمد در بستر بیماری، دو پسر خود میرزا ابوسعید و میرزا منوچهر را به الغ بیک سپرد و این دو در خدمت الغ بیک بودند تا آنکه حوادث دیگری ظاهر شد. اما مؤلف *جامع الدول* در صحت این خبر تردید می‌کند.

اگر این قول درست باشد و نویسندگان آن عصر نام خلیل سلطان را از نسب میرزا ابوسعید انداخته باشند، باید دلیلی برای این عمل آنان موجود باشد. احتمال می‌رود چون خلیل سلطان شاهزاده‌ای عیاش و هوسران بود و درحقیقت شهرسمرقند و پادشاهی را برخلاف وصیت تیمور غصب کرده بود و اموال عظیمی را که تیمور از غارت شهرهای بزرگ جهان در سمرقند جمع‌آورده بود، در اندک مدتی بر باد داده و از این رو بدنامی زیادی برای خود حاصل کرده بود، مورخان عصر ابوسعید نخواسته‌اند او را به همین خلیل سلطان منتسب کنند. شاید علت گمنامی ابوسعید در زمان الغ بیک هم همین باشد که کسی به جهت اعمال جدش به او اعتنایی نمی‌کرد و شاید خود ابوسعید هم نمی‌خواسته او را نوهٔ خلیل سلطان بدانند (خواندمیر، *حبیب السیر*، ۵۵۱/۳ - ۵۵۲؛ روملو، ۳، ۷، ۸؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۷ - ۹). مورخان نوشته‌اند که ابوسعید هنگامی که در خدمت الغ‌بیک بود، همواره هوای سلطنت در سر داشته و پیوسته از مشایخ صوفیه و «اهل الله» استمداد می‌کرده است (همو، ۲(۳)/ ۹۸۷ - ۹۸۸).

آغاز فعالیت و تسلط بر ماوراءالنهر: در ۸۵۳ ق خصومت میان الغ‌بیک و پسرش میرزا عبداللطیف به اوج خود رسید و الغ بیک برای مقابله با او رهسپار بلخ شد. پسر دیگر او به نام عبدالعزیز دست تعدّی به اموال و اعراض مردم سمرقند دراز کرد. این عمل حتی در میان مردم ماوراءالنهر ایجاد خشم و نفرت کرد و مخصوصاً مشایخ دین و تصوف از این عمل او ناراضی بودند. ابوسعید که در خدمت الغ‌بیک و در سپاه او بود، از این اوضاع به نفع خود استفاده کرد و ایل ارغون را به خدمت خود درآورد و روانهٔ سمرقند شد. ایل ارغون که بعدها در اواخر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ ق شهرت و قدرتی به دست آوردند، در آن زمان ناشناخته بودند و دولتشاه آنها را از ترکمانان می‌داند (ص ۲۷۴؛ نیز نک: خواندمیر، همان، ۳۲/۴ - ۳۳). احتمال می‌رود این ایل ترکمان که در میان ایلات جغتایی و ترک تنها می‌زیستند، از وضع سیاسی و اجتماعی خود ناراضی بودند و ابوسعید هم که با وجود شاهزادگی در میان شاهزادگان تیموری محل اعتنا نبود، از مدتها پیش با این ایل در تماس بوده و با شنیدن ناخشنودی مردم و پیشوایان دین و طریقت و شاید هم با موافقت آنان دست به این کار خطیر زده است وگرنه نمی‌توان پذیرفت که میرزا ابوسعید ناگهان به میان ایل ارغون برود و از آنجا رهسپار سمرقند شود. بارتولد (همانجا) هم اشاره‌ای به این معنی دارد.

ابوسعید امیدوار بود که ناخشنودی مردم از میرزا عبدالعزیز و الغ‌بیک سبب شود که مردم سمرقند، دروازه‌ها را به روی او بگشایند، اما الغ بیک از شنیدن این خبر دست از جنگ با عبداللطیف کشید و با شتاب خود را به سمرقند رسانید و چون ابوسعید تاب مقاومت با او نداشت، دست از محاصره برداشت و به میان ایل ارغون رفت (۸۵۳ ق). ابوسعید در این هنگام ۲۵ سال داشت (عبدالرزاق، همانجا).

عبداللطیف پس از کشتن پدرش الغ بیک، ابوسعید را از میان ایل ارغون بیرون آورد و به زندان انداخت. اما ابوسعید توانست پس از

چند روزی از زندان رهایی یابد و به بخارا رود. شاید مردم سمرقند که از اوضاع ناخشنود بودند، او را فرار داده‌اند (همو، ۲(۳)/۹۹۱، ۹۹۳ ـ ۹۹۴). در بخارا ابوسعید گروهی بسیار گرد خود فراهم آورد و بر عبداللطیف شورید (شب ۲۸ ربیع الاول ۸۵۴) و این مصادف بود با قتل عبداللطیف در سمرقند و هنوز خبر آن به بخارا نرسیده بود. به همین جهت بزرگان شهر از ترس عبداللطیف او را گرفته،به زندان انداختند، اما پس از وصول خبر کشته شدن عبداللطیف او را از زندان بیرون آوردند و به سلطنت برداشتند. ابوسعید که از حمایت مردم بخارا بهره‌مند بود، روی به سمرقند نهاد.

میرزا عبدالله نوهٔ شاهرخ که پس از قتل عبداللطیف در سمرقند بر تخت نشسته بود، با اموال و خزاین عبداللطیف لشکری فراهم کرد و به جنگ ابوسعید شتافت و او را شکست داد (همو، ۲(۳)/۱۰۰۶ ـ ۱۰۰۹، ۱۰۱۵). ابوسعید متواری شد و پس از مدتی دربه‌دری شهر یَسّی را که در حوزهٔ سیردریا یا سیحون واقع و موطن و مدفن احمد یسوی صوفی نامدار ترک است، به تصرف درآورد. میرزا عبدالله با شنیدن این خبر امرای خود را در زمستان ۸۵۵ ق برای تصرف شهر یسی فرستاد و این سپاه آن شهر را در حصار گرفتند. ابوسعید را حیله‌ای به خاطر رسید و جمعی را در لباس ازبکان از شهر بیرون فرستاد تا از سیاهی آنان به سپاه میرزا عبدالله چنان وانمود کند که ازبکان به یاری او آمده‌اند. ازبکان که در دشت قبچاق حکومت داشتند، پیوسته به ماوراءالنهر حمله می‌کردند و مردم آن نواحی از آنان بیمناک بودند (نک: ه د، ابوالخیر خان ازبک). این حیلهٔ ابوسعید مؤثر افتاد و امرای میرزاعبدالله از ترس بارونهٔ خود را گذاشته،روی به گریز نهادند (عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۰۱۵ ـ ۱۰۱۷).

ابوسعید از گریز سپاهیان میرزا عبدالله دلگرم شد و آهنگ تسخیر شاهرخیه (تاشکند) کرد. مورخان می‌نویسند که میرزا عبدالله سپاهی بزرگ گرد آورد و روی به شاهرخیه نهاد (نک: همو، ۲(۳)/۱۰۱۸). در این میان ابوسعید به اشارهٔ یکی از امیران خود از ابوالخیر خان پادشاه ازبک که با اولاد تیمور کشمکش داشت، یاری خواست (میرخواند، ۷۷۷/۶). ابوالخیرخان که همیشه هوای فتح ماوراءالنهر را در سر داشت، از اختلاف میان دو شاهزادهٔ تیموری بهره گرفت و به یاری ابوسعید شتافت و هر دو برای تصرف سمرقند روی به آن شهر نهادند. در کنار آب کوهک یا بولونغور جنگ سختی میان ابوسعید و ابوالخیر از یک سو و میرزا عبدالله از سوی دیگر درگرفت که میرزا عبدالله در آن جنگ کشته شد (خواندمیر، همان، ۵۰/۴؛ دولتشاه، ۳۲۰؛ فضل‌الله، ۱۴۵ ـ ۱۴۶).

ابوسعید از بیم آنکه اگر ازبکان به شهر درآیند، بر مردم ظلم و اجحاف خواهند کرد و در حقیقت بیرون راندن ایشان از شهر ممکن نخواهد شد، آنان را غافلگیر کرد و به دروازهٔ شهر سمرقند رفت و خود را معرفی کرد و گفت اگر می‌خواهید از تعرض ازبکان سالم بمانید، دروازه را بگشایید. مردم دروازه را باز کردند و ابوسعید به شهر درآمد و فرمان داد تا همهٔ دروازه‌های شهر را به روی ازبکان ببندند و به ابوالخیرخان پیغام داد که بهتر است به سوی مملکت خود بازگردد و برای تشکر از یاری او هدایا و پیشکشهای شایسته برای او فرستاد و ابوالخیر ناچار به دشت قبچاق بازگشت (میرخواند، ۷۷۸/۶؛ خواندمیر، همانجا). مؤلف *مطلع السعدین*، بدون ذکر این تدبیر، می‌گوید: ابوسعید به ابوالخیر خان که ملازم او بود، انعام پادشاهانه فرمود و جواهر و اسب و لباس فراوان بخشید و به او اجازهٔ مراجعت داد (عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۰۲۴). اما این مطلب در منابع تاریخ ازبکان به گونهٔ دیگری آمده است. بنا به نقل بارتولد (ص 165) از *تاریخ ابوالخیرخانی* (نک: کوهستانی، گ ۳۳۳ به بعد)، ابوسعید به اردوی خان ازبک رفت و با عباراتی خاضعانه از یاریهای او تشکر کرد و در سمرقند خطبه به نام ابوالخیر خواندند و سکه به نام او زدند.

درست است که به گفتهٔ بارتولد (همانجا) فاتح واقعی در این جنگ ابوالخیر خان و سپاه ازبک بوده است، اما گفتهٔ مؤلفان *روضة الصفا* و *حبیب السیر* به حقیقت نزدیک‌تر است. در واقع ابوالخیر خان که فتح سمرقند بی‌مساعدت او میسّر نمی‌شد و همواره در فکر تصرف ماوراءالنهر بود، اگر وارد شهر می‌شد و خطبه و سکه به نام او بود، به ابوسعید مجال قدرت نمایی نمی‌داد. اما شرح حال نویسان خواجه عبیدالله احرار صوفی بسیار بانفوذ و مقتدر ماوراء النهر، فتح سمرقند و کشته شدن میرزا عبدالله را بر اثر توجهات معنوی او می‌دانند و مخصوصاً که گویا میرزا عبدالله توجهی به خواجه احرار نداشته است (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابوسعید در سمرقند بر تخت سلطنت جلوس کرد (۸۵۵ ق) و قاتلان میرزا عبداللطیف را در همان محل که قصد او کرده بودند، به قصاص عمل خود رسانید و اجسادشان را بسوخت (عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۰۲۳،۱۰۲۴). پس از آن از آب آمویه گذشت و بلخ را به تصرف خود درآورد و از حدود بدخشان تا مرغاب به دست اوافتاد (همو، ۲(۳)/۱۰۵۲ ـ ۱۰۵۳). در آن زمان ابوالقاسم بابر نوهٔ شاهرخ در هرات و خراسان حکومت می‌کرد و چون خبر فتح بلخ را شنید، روی به آن جانب نهاد و ابوسعید که ظاهراً توانایی مقابله با او در خود نمی‌دید، به سمرقند بازگشت (۸۵۸ ق). ابوالقاسم برای تنبیه او و روی به سمرقند نهاد (همو، ۲(۳)/۱۰۵۳،۱۰۵۵) و سفرایی که ابوسعید برای آشتی فرستاده بود، نتوانستند کاری انجام دهند و ابوالقاسم بابر روز چهارشنبه، ۱۴ شوال ۸۵۸ به یک فرسخی سمرقند رسید (همو، ۲(۳)/۱۰۵۸،۱۰۶۵). ابوسعید که بیشتر سپاهیان خود را مرخص کرده بود و فرا خواندن آنها دشوار می‌نمود، خود را سخت در تنگنا یافت، اما خواجه عبیدالله احرار که مرشد او بود، به یاریش آمد و او را به مقاومت تشویق کرد و مردم سمرقند را برانگیخت تا به دفاع از شهر پردازند و مردم قول دادند که اگر محاصره تا یک سال هم به درازا بکشد، مقاومت کنند. ابوسعید به تفصیلی که در *مطلع سعدین* مسطور است، به تدبیر قلعه‌داری و سنگربندی پرداخت (همو، ۲(۳)/۱۰۶۲ ـ

۱۰۶۴)، تا آنکه پس از ۴۰ روز محاصره، برف و سرما عزم محاصره کنندگان را سست کرد. پس از رفت و آمد سفرا آشتی در میان افتاد و مقرر گردید که رود جیحون مرز میان متصرفات دو سلطان تیموری باشد و ابوسعید ماوراء النهر را همچنان در تصرف خود داشته باشد. از آن به بعد روابط میان دو سلطان مقتدر تیموری رو به بهبود نهاد (همو، ۲(۳)/۱۰۷۶ ـ ۱۰۷۸).

ابوسعید شورش پیر احمد ترخان حاکم اُترار را که سلطان اویس نوهٔ عمرشیخ پسر تیمور را به پادشاهی برداشته بود، خوابانید و بعضی از شاهزادگان را که از احفاد عمرشیخ بودند، به قتل رسانید و میرزا سلطان حسین پسر منصور بن بایقرا را گرفته، به زندان انداخت، ولی او را به وساطت میرزا ابوالقاسم بابر آزاد ساخت، اما بعد پشیمان شد (همو، ۲(۳)/۱۰۸۶ ـ ۱۰۸۷؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

برانداختن شاهزادگان شاهرخی: ابوالقاسم بابر رقیب نیرومند ابوسعید در ۲۵ ربیع‌الثانی ۸۶۱ در مشهد به سکته درگذشت (همو، ۲(۳)/۱۱۱۴ ـ ۱۱۱۵). امرای او در هرات، پسر ۱۱ ساله‌اش جلال‌الدین شاه محمود را به سلطنت برداشتند (همو، ۲(۳)/۱۱۱۹)، ولی از او در برابر مدعیان نیرومند سلطنت از خاندان تیموری کاری ساخته نبود. ابوسعید که در سمرقند بود، با شنیدن این خبر فرصت را از دست نداد و عازم هرات شد و آن شهر را به تصرف درآورد و در باغ زاغان هرات بر تخت نشست (همو، ۲(۳)/۱۱۳۹ ـ ۱۱۴۱). در این حال به ابوسعید چنین رساندند که یکی از مدعیان سلطنت هرات یعنی ابراهیم میرزا پسر علاء الدوله در نهان قاصدان به سوی مادر بزرگ خود گوهرشاد آغا، زن شاهرخ فرستاده است. ابوسعید بی‌درنگ به قتل آن زن نیکوکار (۹ رمضان ۸۶۱) فرمان داد (همو، ۲(۳)/۱۱۴۲ ـ ۱۱۴۳).

می‌گویند مردم هرات در این سال متحمل رنج و مصیبت بسیار شدند و از ایشان ۳ مالیات برای ۳ پادشاه گرفته شد: نخست برای میرزا شاه محمود پسر بابر، دوم برای ابراهیم میرزا پسر علاء الدوله، سوم برای ابوسعید. محصلان مالیات از مردم «زرمال و لشکر» می‌خواستند و داروغگان از خانه‌ها و مزارع «داروغگانه» می‌گرفتند و «یساقیان» یا مأموران انتظامی به غارت اموال مردم مشغول بودند (همو، ۲(۳)/۱۱۴۴).

ابوسعید با دریافت اخباری ناخوشایند از ماوراءالنهر مصلحت چنان دید که در نیمهٔ شوال ۸۶۱ از هرات بیرون برود (همو، ۲(۳)/۱۱۴۴ ـ ۱۱۴۶). پس از آنکه بلخ را از دست میرزا احمد پسر عبداللطیف میرزا بیرون آورد، زمستان را در آن شهر گذرانید (همانجا). میرزا ابراهیم نوهٔ شاهرخ بر هرات دست یافت، ولی در جنگ با جهانشاه قراقویونلو در جرجان و مازندران شکست یافت و به هرات بازگشت. پدر او علاءالدوله که مدتی در دشتهای ترکستان آواره بود، با شنیدن خبر پسرش به هرات آمد، ولی پدر و پسر با شنیدن حرکت جهانشاه ناچار از هرات بیرون رفتند. احتمال می‌رود که یکی از علل اینکه ابوسعید نتوانست در هرات بماند، اطلاعی بود که او از قصد حملهٔ جهانشاه به خراسان داشته است (نک: همو، ۲(۳)/۱۱۷۱). جهانشاه به هرات آمد (نک: دنبالهٔ مقاله)، ولی نمی‌توانست مدت زیادی در آنجا بماند و پس از شکست پیربداق پسرش از ابوسعید طالب صلح شد و ابوسعید شرط صلح را خروج کامل جهانشاه از خراسان قرار داد و او ناچار در اوایل صفر ۸۶۳ از هرات بیرون رفت و ابوسعید در ۱۵ همان ماه وارد هرات شد (همو، ۲(۳)/۱۱۸۲ ـ ۱۱۸۴، ۱۱۸۷).

ابوسعید ظاهراً به جهت مضیقهٔ مالی، بیشتر سپاهیان خود را مرخص کرده و با او بیش از ۲٬۰۰۰ تن نمانده بود. شاهزادگان تیموری، علاء الدوله و پسرش ابراهیم با میرزا سنجر نوهٔ عمر شیخ اتفاق کردند و در سرخس جمع شدند. ابوسعید با وجود قلت سپاه آهنگ جنگ با آنان کرد و در این میان امیران او از ماوراء النهر به یاریش آمدند و او شاهزادگان را در میان مرو و سرخس شکست داد (جمادی الاول ۸۶۳) و میرزا سنجر کشته شد (همو، ۲(۳)/۱۱۹۰ ـ ۱۱۹۳). ابوسعید پس از آن به هرات بازگشت، ولی مجبور شد که برای دفع سلطان حسین بایقرا به استراباد برود. در آنجا پس از شکست دادن سلطان حسین عازم پایتخت خود شد و در راه خبر شکست امیر خلیل حاکم سیستان و قندهار که به هرات حمله کرده بود، به وی رسید. با شکست امیر خلیل، ابوسعید بر سیستان و فراه و قندهار کاملاً دست یافت (همو، ۲(۳)/۱۲۲۰، ۱۲۲۶، ۱۲۲۸).

در ۸۶۵ ق میرزا محمد جوکی پسر میرزا عبداللطیف در ماوراءالنهر سر به طغیان برداشت و ابوسعید برای دفع او ناچار روی به ماوراءالنهر نهاد. میرزا محمد جوکی در حصار شاهرخیه (تاشکند) متحصن شد. در این میان خبر رسید که سلطان حسین بایقرا به هرات حمله کرده و آن شهر را محاصره کرده است. ابوسعید از محاصرهٔ شاهرخیه دست برداشت و با میرزا محمد جوکی صلح گونه‌ای بست و عازم هرات شد. سلطان حسین هم دست از محاصره برداشت و عازم استراباد و مازندران گردید (همو، ۲(۳)/۱۲۳۶، ۱۲۴۸ ـ ۱۲۴۹).

ابوسعید که بر اثر لشکرکشیها دچار تنگنای مالی شده بود و هیچ‌گونه نقدی در اختیار نداشت، دستور داد که از مردم مالیاتهای اضافی بگیرند. مردم هرات که در برابر حملهٔ سلطان حسین بایقرا دلیرانه مقاومت کرده بودند، انتظار چنین تحمیلی نداشتند. علاوه بر این ابوسعید دستور داد که هرچه بتوانند از مردم و بازرگانان مبالغی به نام قرض بگیرند. وزرای او هم تعدی بسیاری کردند و اگرچه مورخان سکوت کرده‌اند، اما این تحمیلات گویا سبب طغیان مردم هرات شده است؛ زیرا می‌نویسند که ابوسعید بی‌درنگ درصدد «استمالت» برآمد و خواجه شمس‌الدین محمد وزیر خود را به هرات فرستاد تا نگذارد «بر کسی حیف و زیادتی واقع شود» (همو، ۲(۳)/۱۲۵۰، ۱۲۵۵) و ظاهراً مبالغ گرفته شده را به هرات بازپس فرستادند.

پس از آنکه ابوسعید از جنگ سلطان حسین بایقرا به هرات بازگشت، برای جلب خشنودی مردم دستور داد تا مستوفیان و مأمورانی

را که در گرفتن مال از رعایا افراط کرده بودند، به شدت تنبیه کنند و شیخ احمد صراف را که از بازرگانان قرض بسیاری به نام حکومت گرفته بود، در دروازهٔ ملک پوست کندند و خواجه معزالدین شیرازی را در دیگ آب جوش انداختند (همو، ۲(۳)/۱۲۵۵ ـ ۱۲۵۶). این مجازاتهای قساوت‌آمیز نشانهٔ آن است که مردم هرات از تعدی عمال مالیات واقعاً به خشم آمده بودند و او این عمال را که به دستور خود وی دست به این کار زده بودند، قربانی کرده است.

ظاهراً در اواسط ماه حوت (۸۶۶ ق) اخباری از ظهور مرض طاعون در اطراف هرات به گوش ابوسعید رسیده بود و منجمان هم که گویا بویی از این خبر برده بودند، در تقویمها نوشتند که در سال شمسی آینده مرض طاعون در هرات ظهور خواهد کرد. ابوسعید با آنکه بیش از ۲ ماه نبود که از حصار شاهرخیه بازگشته بود و با وجود مضیقهٔ مالی عازم شاهرخیه شد و در ۲۲ جمادی‌الاول ۸۶۶ مطابق با ۱۷ حوت (اسفند) از هرات بیرون رفت و در اواسط جمادی‌الآخر به بلخ رسید. در ماه شعبان و رمضان شدت طاعون در هرات به اوج رسید و تا اول محرم ۸۶۷ طول کشید (همو، ۲(۳)/۱۲۵۸ ـ ۱۲۶۰).

ابوسعید مجدداً شاهرخیه را محاصره کرد، ولی مردم شهر دلیرانه به دفاع پرداختند (همو، ۲(۳)/۱۲۶۳ ـ ۱۲۶۴). سرانجام به وساطت خواجه عبیدالله احرار محاصره پایان پذیرفت (همو، ۲(۳)/۱۲۷۴ ـ ۱۲۷۵) و ابوسعید، میرزا محمد جوکی را همراه خود به هرات برد و او را در قلعهٔ اختیارالدین زندانی کرد و او در همان قلعه وفات یافت (همو، ۲(۳)/۱۲۷۸).

مغولان قلماق یا کلوک در ۸۶۹ ق به بلاد ماوراءالنهر تاختند و قتل و خرابی بسیار کردند، ولی سپاهیان ابوسعید آنان را شکست دادند و سرهایشان با ارابه‌ها به سمرقند فرستاده شد (همو، ۲(۳)/۱۲۹۱ ـ ۱۲۹۲). در ۸۷۰ ق، ۱۵٬۰۰۰ خانوار از ایلات عراق از پیش ترکمانان آق‌قویونلو فرار کردند و به خراسان آمدند و ابوسعید آنان را در خراسان جا و مقام داد. در همین سال ابوسعید تصمیم گرفت که بر ایل هزاره بتازد و آنان را که قدرت بسیاری به دست آورده و سر از اطاعت پیچیده بودند، مقهور کند، اما سران ایل ضمن اظهار انقیاد، مشایخ هرات را به شفاعت برانگیختند و ابوسعید از سرکوب آنان چشم پوشید (همو، ۲(۳)/۱۲۹۶ ـ ۱۲۹۸).

روابط وی با سلطان حسین بایقرا: سلطان حسین پسر میرزا منصور و نوهٔ عمر شیخ پسر تیمور است. چنانکه اشاره شد ابوسعید در واقعهٔ طغیان اویس میرزا پسرعم سلطان حسین میرزا او و برادرش را حبس کرد و سپس آزاد ساخت، اما پشیمان شد. پشیمانی ابوسعید از آزاد کردن سلطان حسین میرزا بیجا نبود. این شاهزاده که به گفتهٔ عبدالرزاق در «کمال صباحت و نجابت» (۲(۳)/۱۰۸۷) بود و یکی از شجاعان و دلیران روزگار خود به شمار می‌رفت، در سراسر ایام سلطنت ابوسعید یکی از بزرگ‌ترین اسباب ناراحتی خیال او بود. چنانکه هر وقت فرصت می‌کرد، به خراسان می‌تاخت و پس از کروفری دوباره به بیابانهای خوارزم می‌شتافت، جایی که کسی را به او دسترس نبود و عاقبت هم پس از مرگ ابوسعید بر هرات مسلط شد و نزدیک به ۴۰ سال در آن شهر و در خراسان حکومت کرد وچنانکه می‌دانیم، یکی از سلاطین بزرگ مشوق فرهنگ در جهان شد (همو، ۲(۳)/۱۲۸۲).

پس از فوت ابوالقاسم بابر، میرزا سنجر که پدر زن سلطان حسین میرزا بود، قصد جان او کرد و سلطان حسین به ریگستان خوارزم رفت و با شکست دادن بابا حسن نامی، اسباب سلطنت برای خود فراهم کرد و فرستادهٔ جهانشاه را در استراباد شکست داد و آن ولایت را به تصرف خود درآورد. در این زمان جهانشاه در هرات بود و این شکست یکی از علل بازگشت او به عراق و آذربایجان شد (همو، ۲(۳)/۱۱۹۶ ـ ۱۱۹۷). مؤلف *مطلع سعدین* (همو، ۲(۳)/۱۱۹۸) که در آن زمان از جانب ابوسعید به رسالت نزد سلطان حسین میرزا رفته بود، می‌گوید که او سکه و خطبه به نام ابوسعید کرد و خود او را با تحفه‌ها روانهٔ دربار ابوسعید ساخت. اما روملو می‌گوید که رؤسای سپاه سلطان حسین میرزا به او پیشنهاد کردند که خطبه و سکه به نام ابوسعید کند، ولی او نپذیرفت. در آن حال رسول ابوسعید بیامد و او را به دفع سپاه ترکمان و مقابله با آنان برانگیخت (ص ۳۹۷). احتمال دارد که سلطان حسین نخست امر خطبه و سکه را نپذیرفته، ولی پس از آمدن سفرای ابوسعید و اظهار دوستی با او این امر را پذیرفته باشد، مخصوصاً که ابوسعید زن سلطان حسین میرزا را که دختر سنجر میرزا بود و در حصار اختیارالدین محبوس بود، نزد او فرستاده بود (عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۱۹۹).

در ۸۶۴ ق سلطان حسین میرزا که در استراباد و مازندران حکومت می‌کرد، به خراسان تاخت و تا سبزوار و نیشابور پیش رفت. ابوسعید که انتظار چنین یورشی را نداشت، برای دفع او عازم استراباد گردید و در صحرای سلطان آباد با سلطان حسین میرزا روبه‌رو شد. سلطان حسین میرزا که از کثرت سپاه ابوسعید و قلّت سپاه خود آگاه بود، روی به گریز نهاد و در شبی بارانی و طوفانی راه بیابانهای خوارزم را در پیش گرفت (همو، ۲(۳)/۱۲۱۳ ـ ۱۲۱۴، ۱۲۱۹ ـ ۱۲۲۰)، اما در ۸۶۵ ق غیبت ابوسعید را که برای فتح شاهرخیه به ماوراءالنهر رفته بود (نک‍ : همو، ۲(۳)/۱۲۳۶)، غنیمت شمرده، باز به خراسان تاخت و هرات را در حصار گرفت (۲۴ ذیقعدهٔ ۸۶۵). مردم هرات سخت از شهر دفاع کردند و سلطان حسین میرزا در اواخر ذیحجه ناچار شد که دست از محاصرهٔ هرات بردارد و عازم دیار خود شود. ابوسعید که در ماوراءالنهر بود، با شنیدن خبر محاصرهٔ هرات رهسپار دفع سلطان حسین میرزا شد. سلطان حسین میرزا هم عقب نشسته،به مازندران رفت و باز در صحرای سلطان‌آباد استراباد نزدیک بود که دو لشکر با هم تلاقی کنند، ولی سلطان حسین میرزا که قوای کمی در اختیار داشت، ناچار دوباره (۸۶۵ ق) به صحرای خوارزم پناه برد (همو، ۲(۳)/۱۲۴۲ ـ ۱۲۴۹).

در ۸۶۸ ق بار دیگر آوازۀ حملۀ سلطان حسین میرزا به خراسان در هرات درپیچید. ابوسعید که انتظار چنین حمله‌ای را نداشت، سپاهی به دفع او فرستاد، ولی این سپاه در ولایت ترشیز از سلطان حسین شکست سختی خوردند و او باز از راه تون و ترشیز و نیشابور و مشهد و مرو و ماخان به صحرای خوارزم بازگشت (همو، ۲(۳)/۱۲۸۲ ـ ۱۲۸۵).

در ۸۷۲ ق باز سلطان حسین میرزا که از خوارزم بیرون رفته و در دشت قبچاق سرگردان بود، به خوارزم حمله کرد و امرای ابوسعید را شکست سختی داد و خوارزم را به تصرف خود آورد. ابوسعید جمعی از امرا را برای بررسی این واقعه به آن طرف فرستاد و در نتیجۀ بازرسی معلوم شد که سپاهیان ابوسعید با همۀ کثرت، تاب حملۀ سلطان حسین میرزا را نیاورده و رو به گریز نهاده‌اند. ابوسعید دستور داد که تا امرا را مؤاخذه کنند و امیر نور سعید را که مسئول این شکست بود، به هرات آورد و در قلعۀ اختیارالدین زندانی کرد، ولی بعد او را بخشید (همو، ۲(۳)/۱۳۱۲ ـ ۱۳۱۳).

روابط وی با خانان مغولستان: در مغولستان پس از وفات ویس‌خان در حدود ۸۳۳ق دو پسر او ایسن‌بوقا و یونس‌خان بر سر جانشینی پدر با هم به مبارزه برخاستند و یونس که بزرگ‌تر بود، از پیش برادر فرار کرد و امیرانش او را که در حدود ۱۶ سال داشت، به سمرقند نزد الغ‌بیک بردند و الغ‌بیک او را پیش شاهرخ فرستاد. یونس‌خان مدتی در یزد و شیراز ماند. ابوسعید پس از دست یافتن به سمرقند، با ایسن‌بوقا برادر کوچک‌تر یونس‌خان و حاکم مغولستان در جنگ و کشمکش بود. در ۸۶۰ق یونس‌خان را از شیراز فراخواند و او را برای گرفتن حکومت مغولستان به جنگ ایسن‌بوقا فرستاد (میرزا محمد حیدر، 85-84). ولی یونس‌خان نتوانست در مغولستان بماند و ناگزیر به خراسان نزد ابوسعید روی نهاد. عبدالرزاق صاحب *مطلع سعدین* می‌نویسد که ابوسعید همواره نظر مساعد به یونس‌خان داشت و «چند نوبت اساس سلطنت او را ترتیب فرمود» و باز او بر اثر حوادث روزگار در ۸۶۸ق روی به دربار ابوسعید آورد و ابوسعید بار دیگر اسباب فرمانروایی و «اساس خانیت» او را فراهم ساخت و با لوازم سلطنت او را به مغولستان فرستاد و از ولایت ماوراءالنهر چند «تومان» (۱۰٬۰۰۰) لشکر برای یاری او با وی همراه کرد (۲(۳)/۱۲۷۹ ـ ۱۲۸۰).

دربارۀ مسألۀ «خانیت» او مطلبی در *تاریخ رشیدی* (میرزا محمد حیدر، 84-83) آمده است که از لحاظ مناسبات حکومتی در آن زمان جالب توجه است. صاحب *تاریخ رشیدی* می‌نویسد که چون ابوسعید، یونس‌خان را از عراق آورد و او را برای رفتن به مغولستان آماده ساخت، به او یادآور شد که در زمان امیرتیمور چون امرا قدرت او را به رسمیت نمی‌شناختند (زیرا او را از نسل چنگیز نمی‌دانستند)، به او گفتند تو باید یکی را (از نسل چنگیزخان) به «خانی» برداری تا ما به نام او اطاعت ترا گردن نهیم. تیمور هم سیورغتمیش خان را به خانی برداشت و همۀ فرمانهای خود را به نام او صادر کرد و پس از مرگ او پسرش محمودخان را به خانی برگزید. از آن زمان تا عصر الغ‌بیک قدرت این خانها فقط اسمی بود و خانها در حقیقت در سمرقند زندانی بودند، اما من که به قدرت مطلقه رسیده‌ام و احتیاجی به تعیین خان برای خود ندارم، اکنون که تو را به مغولستان می‌فرستم، نباید ادعا کنی که امیر تیمور و فرزندانش نواب ما بوده‌اند. زیرا اگرچه در ظاهر چنین بود، ولی امروز وضع به کلی فرق کرده است و من به استحقاق شخصی خودم پادشاه شده‌ام و تو را که به مملکت خودت می‌فرستم، رابطۀ من با تو رابطۀ مخدوم با خادم است و تو نباید در نامه‌های خود به من آنچنان خطاب کنی که خانها با تیمور و اخلافش می‌کردند. بلکه باید به طریق دوستانه باشد و این وضع باید همواره ادامه یابد (برای اخلاف و نسلهای بعدی). یونس‌خان پذیرفت و اجازه یافت که به مغولستان برود. بدین ترتیب رسم ظاهری قدیمی که خانهای مغول پادشاهان و امرای ایران را دست نشاندۀ خود می‌دانستند، برافتاد.

ابوسعید و جهانشاه قراقویونلو: پس از وفات ابوالقاسم بابر، جهانشاه که فارس و عراق را به تصرف خود درآورده بود، عزم تسخیر خراسان کرد (عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۱۶۶). در آغاز مازندران را گشود و آنگاه از غیبت ابوسعید استفاده کرد و وارد هرات شد و با مردم هرات به خوبی رفتار کرد و ایلچیان ولایات مختلف برای تهنیت فتح خراسان نزد او آمدند (همو، ۲(۳)/۱۱۶۶، ۱۱۷۱، ۱۱۷۳). در عید اضحیٰ (۸۶۲ق) در هرات جشن بزرگی ترتیب داد و ایلچیان ابوسعید را به حضور پذیرفت. گویا جهانشاه قصد داشت علاءالدوله نوۀ شاهرخ را سلطان رسمی خاندان تیموری قلمداد کند و به همین جهت در این جشن با او طور دیگری رفتار کرد و «فرستادگان ابوسعید را در حضور میرزا علاءالدوله حاضر ساخت» (همو، ۲(۳)/۱۱۷۶). پس از آن سید عاشور نظام‌الدین وزیر خود را به رسالت نزد ابوسعید فرستاد و ابوسعید او را به خوبی پذیرفت و قاصد دیگری نزد جهانشاه گسیل داشت (همو، ۲(۳)/۱۱۷۷ ـ ۱۱۷۸). در این میان ابوسعید ناگهان با سپاهی فراوان از راه کوههای صعب‌العبور، عازم هرات شد و جهانشاه که با تردد سفرا میان خود و ابوسعید خاطرش از آن جانب آسوده بود، به وحشت افتاد و پسرش پیربداق را به جنگ او فرستاد، ولی پیر بداق شکست سختی خورد و بازگشت. در این هنگام خبر طغیان حسینعلی پسر جهانشاه از آذربایجان رسید و او ناچار به عقد صلح نامه‌ای شد که به موجب آن جهانشاه دست از خراسان و هرات برداشت و به آذربایجان بازگشت و ابوسعید در ۱۵ صفر ۸۶۳ به هرات مراجعت کرد (همو، ۲(۳)/۱۱۷۹ ـ ۱۱۸۷).

روابط میان ابوسعید و جهانشاه از آن پس حسنه بود و سفیران به دربار یکدیگر می‌فرستادند، تا آنکه در ۸۷۲ق هنگامی که ابوسعید در مرو بود، خبر قتل جهانشاه به دست اوزون حسن‌آق‌قویونلو به او رسید و ابوسعید که تصرف آذربایجان را در خیال خود می‌پرورانید (همو، ۲(۳)/۱۳۱۶ ـ ۱۳۱۷)، مصمم شد که برای فتح عراق و آذربایجان عازم جنگ با اوزون حسن گردد (همو، ۲(۳)/۱۳۲۲ ـ ۱۳۲۵).

حرکت به آذربایجان و کشته شدن: ابوسعید در زمستان ۸۷۲ق در مرو بود که خبر کشته شدن جهانشاه قراقویونلو و استیلای اوزون حسن بر آذربایجان به او رسید. پس به جمع سپاه از اطراف مملکت از کاشغر و سرحد قلماق و ترکستان و ماوراءالنهر و خراسان تا حدود عراق فرمان داد و از خواجه عبیدالله احرار شیخ و مرشد مقتدر و با نفوذ خواجگان نقشبندی مشورت خواست. خواجهٔ احرار این عزم ابوسعید را تصویب کرد و ابوسعید در اوایل شعبان ۸۷۲ مطابق با اواخر حوت (اسفند) از مرو عازم عراق و آذربایجان شد. ابتدا خواجه شمس‌الدین محمدوزیر را به اصفهان فرستاد و او آن شهر را به تصرف درآورد و پس از آن حکامی برای ولایات ایران تعیین کرد (همو، ۲(۳)/۱۳۱۹ ـ ۱۳۲۵). اوزون حسن پس از قتل جهانشاه بارها سفرایی نزد ابوسعید فرستاد و اظهار دوستی و اخلاص کرد و حسینعلی پسر جهانشاه نیز که بر لشکر و خزاین پدر دست یافته بود، فرستاده‌ای نزد ابوسعید روانه ساخت و حکام مازندران و گیلان نیز اظهار اطاعت کردند (همو، ۲(۳)/۱۳۲۶ ـ ۱۳۲۷). در این میان خبر رسید که لشکر حسینعلی پسر جهانشاه در مرند دچار آشفتگی شده و بسیاری از سپاهیان او به اوزون حسن پیوسته‌اند. بعضی از این سپاهیان هم نزد سلطان ابوسعید آمدند.

ابوسعید پس از توقف در ری به سلطانیه رفت. امیر حسینعلی فرزند جهانشاه که به کلی مستأصل شده بود، خود را به اردوی ابوسعید رسانید و ابوسعید به او قول داد که «دادش را از خصم خواهد ستاند» (همو، ۲(۳)/۱۳۳۱ ـ ۱۳۳۳). در این میان رسولان اوزون حسن به دفعات می‌رسیدند و اظهار دوستی او را می‌رساندند. اوزون حسن در نامه‌ای نوشته بود که «هنوز آفتاب از طرف مغرب طلوع نکرده است» و در توبه بسته نشده است و اگر از او گناهی سر زده است، سلطان او را عفو کند. اوزون حسن امیر جلال‌الدین یوسف بیک (و به قول ابوبکر طهرانی، ۴۷۳: مرادبیک) برادرزادهٔ خود را به رسم رسالت نزد ابوسعید فرستاد و ابوسعید او را با شکوه و دبدبهٔ تمام پذیرفت (عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۵). مؤلف کتاب دیار بکریه جریان این پذیرایی را که برای ترساندن اوزون حسن ترتیب یافته بود، شرح داده است: ابوسعید فرمود تا در صحرای میانه اردو را با ارابه‌ها محصور ساختند و سایبانها و خیمه و خرگاه زیاد برافراشتند و جماعتی را به هیأت آدمخوران مهیّا کردند و چون رسول به نزدیک حصار ارابه‌ها رسید، یکی را پیش آنها انداختند و آنها او را کشته، جسدش را پاره پاره کردند، یعنی می‌خواهیم او را بخوریم! و اسبان پیشکشی را که اوزون حسن فرستاده بود، رمانیدند. ابوسعید پس از پذیرفتن ایلچی، جوابی مناسب به اوزون حسن نداد و چون ایلچی به نزد اوزون حسن بازگشت و قصهٔ رماندن اسبان پیشکشی را بازگفت، اوزون حسن گفت: رمانیدن اسب دلیل رماندن اسب دولت خود اوست و خوراندن آدمی بی‌گناه ظلمی است که هیچ کافری بدان اقدام نمی‌کند و چون ابوسعید پیغام فرستاده بود که حسن بیک باید آذربایجان را به من واگذارد، زیرا گورخانهٔ پدر من است (اشاره به کشته شدن میرانشاه جد ابوسعید در آذربایجان)، اوزون حسن گفته بود که ابوسعید راست می‌گوید و زوال دولت او در این دیار خواهد بود (ابوبکر طهرانی، ۴۷۳ ـ ۴۷۶). ابوسعید هم پسر خود امیرزاده محمود را با ایلچی اوزون حسن روانه کرد و اوزون حسن به تلافی اهانتی که به رسولان او شده بود، مجلس باشکوهی ترتیب داد و یادگار محمد پسر سلطان محمد نوهٔ شاهرخ را که به اوزون حسن پناه برده بود، بر تخت نشاند و پسر ابوسعید را دستور داد که چند جا زانو بزند و به او گفت: «خواجهٔ خود را (یعنی میرزا یادگار محمد را) دریاب» و او نخست دست یادگار محمد را بوسه داد و بعد از آن نزد اوزون حسن رفت (عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۳۳۵ـ۱۳۳۶).

ابوسعید در شهر میانه بود که زمستان سخت آذربایجان فرارسید و لشکر از سرما در زحمت افتادند و سلطان با امرا دربارهٔ رفتن به قشلاق مشورت کرد و جمعی «ایکی سوآراسی» یعنی میاندوآب فعلی را پیشنهاد کردند و بعضی قراباغ را پیشنهاد کردند و او قراباغ را ترجیح داد (همو، ۲(۳)/۱۳۳۶ ـ ۱۳۳۷) و این یکی از دو اشتباه عمدهٔ او در این سفر بود. اشتباه نخست آنکه در اسفند سال قبل یعنی درحدود ۸ یا ۹ ماه پیش، از مرو به قصد آذربایجان حرکت کرده بود، ولی وقت خود را در منازل و شهرها به بهانهٔ زیارت قبور اولیا و امور دیگر تلف کرد تا در زمستان و فصل سرما به آذربایجان رسید وگرنه می‌توانست خیلی زودتر و در تابستان که وقت درو و محصول است، به آذربایجان برسد و از جهت سرما و علوفه و آزوقه در زحمت نیفتد. دیگر آنکه رفتن به قشلاق قراباغ مستلزم عبور از آذربایجان و تحمل بیشتر سرمای سخت آن ولایت بود. ابوسعید می‌توانست به دشت قزوین و شهریار و ری عقب‌نشینی کند یا چنانکه مشاورانش گفته بودند، به میاندوآب برود و در آنجا قشلاق نماید و در بهار سال آینده به مقابلهٔ اوزون حسن بشتابد. به‌هرحال ابوسعید در آن شدت سرما از راه اردبیل عازم قراباغ شد و در ۷ فرسخی آنجا از شدت سرما و کمی خواربار صلاح در آن دیدند که به محمودآباد واقع در کرانهٔ ارس بروند و در این طرف رود ارس در برابر محمودآباد که در آن سوی ارس بود، مقام سازند تا بتوانند با شروانشاه که اظهار دوستی می‌کرد، ارتباط برقرار کنند و از شروان غلّه و علوفه دریافت دارند.

در راه سپاهیان اوزون حسن که اسبان فربه و خواربار فراوانی داشتند، بر سپاه ابوسعید حمله می‌بردند و ارابه‌های او را می‌شکستند و اسباب او را غارت می‌کردند و حتی جبّه خانهٔ (باروبنه و بار اسلحه) ابوسعید را که از خراسان می‌آمد، غارت کردند (همو، ۲(۳)/۱۳۳۷ ـ ۱۳۴۰). اوزون حسن دستور داد که معبر رود ارس را بگیرند و مانع رسیدن آزوقه از جانب شروانشاه شوند و نیز شروانشاه را تهدید کرد که درصورت ادامهٔ کمک به ابوسعید کیفر خواهد دید و این تهدید مؤثر افتاد و شروانیان از ابوسعید بریدند و به اوزون حسن پیوستند و لشکر اوزون حسن پیوسته دستبرد می‌زدند، تا آنکه ابوسعید درماند و امرای

بزرگ او کشته شدند و امیر مزید ارغون فرمانده نامی او گرفتار شد؛ پس ناچار امیر غیاث‌الدین مازندرانی را به وساطت نزد اوزون حسن فرستاد و بعد از آن مادر خود را نیز روانهٔ درگاه او کرد (همو، ۲(۳)/۱۳۳۹، ۱۳۴۹ ـ ۱۳۵۱). اوزون حسن می‌خواست صلح کند، ولی شخصی به نام سید اردبیلی نزد وی آمد و گفت که کار ابوسعید پایان یافته است و صلح با او ضرورتی ندارد. درنتیجه اوزون حسن صلح را نپذیرفت. امرای خراسان هم خطها و نامه‌ها فرستادند و پیغام دادند که کار ابوسعید تمام شده است.

ابوسعید که بی‌وفایی امرای خود را دید، در نیمروز ۱۶ رجب ۸۷۳ تصمیم به هزیمت گرفت، ولی پسران اوزون حسن او را اسیر کردند و نزد پدر آوردند. اوزون حسن از او استقبال کرد (دولتشاه، ۳۵۸؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۹۲/۴ ـ ۹۳؛ عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۳)، ولی او را در جای مناسبی ننشاند. ابوسعید گفت: «جای من نه این است» و اوزون حسن گفت اگر تو به پای خود می‌آمدی، جایت بالاتر بود، ولی چون تو را آورده‌اند، جایت همین جاست (روملو، ۴۸۶). ابوسعید دوستی قدیم خاندان تیموری و آق قویونلو را یادآور شد. اوزون حسن در پاسخ گفت که دوستی میان ما و فرزندان شاهرخ است و ما را با شما هیچ دوستی نیست و ما به رعایت دوستی شاهرخ نوهٔ او یادگار محمد میرزا را رعایت خواهیم کرد. ابوسعید گفت که اگر با من نیکی کنی، ضایع نخواهد ماند، زیرا فرزندان من در خراسان و ماوراءالنهر پادشاهند. اوزون حسن گفت من از تو باکی ندارم،تا چه رسد به ایشان! پس از گفت‌وگوها اوزون حسن، ابوسعید را به میرزا ابوالمظفر یادگار محمد سپرد و او به قصاص خون مادربزرگش گوهرشاد آغا او را به قتل رسانید (۲۲ رجب ۸۷۳). نوشته‌اند که ابتدا اوزون حسن نمی‌خواست او را بکشد، ولی اعیان حضرت گفتند در آن زمان که آثار مخالفت او ظاهر نبود، نمی‌شد به او اعتماد کرد، اکنون که انواع خفّت و خواری به او رسیده است، اگر زنده بماند، از حسن انتقام برکنار نخواهد بود (دولتشاه، همانجا؛ عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۳۵۳).

پس از قتل ابوسعید اردوی بزرگ او از هم پاشید و ترکمانان دست به غارت و چپاول زدند، ولی اوزون حسن خود به لشکرگاه آمد و ترکمانان را از آن عمل بازداشت و چند تن را که باز نمی‌ایستادند، با تیر زد و دستور داد که حرم و خانوادهٔ ابوسعید را از دستبرد محفوظ دارند. از اولاد ابوسعید، سلطان محمد و میرزا شاهرخ گرفتار شدند و سلطان محمود با جمعی از امرای ارغونی خود را به خراسان رسانید و بسیاری از امرا و معتبران لشکر خود را به گیلان رساندند و گیلانیان دربارهٔ ایشان محبت بسیار کردند (همو، ۲(۳)/۱۳۵۴ ـ ۱۳۵۸).

اوزون حسن سر ابوسعید را پیش سلطان مصر ملک اشرف سیف‌الدین قایتبای محمودی فرستاد. ابن ایاس (۳۴/۳) می‌نویسد که در ۱۹ ذیقعدهٔ ۸۷۳ سلطان قایتبای از باب النصر وارد قاهره شد و با تشریفات بسیار باشکوهی به سوی قلعه رفت. فرستادهٔ اوزون حسن در این موکب حاضر بود و سر ابوسعید «ملک سمرقند» را در دست گرفته بود. آمبروزیو کُنتارینی سفیر فرمانروای ونیز به دربار اوزون حسن که در نوامبر ۱۴۷۴ (رجب ۸۷۹) در اصفهان به حضور اوزون حسن رسید، می‌گوید شاه او را احضار کرد و قسمت مهم کاخ خود را به او نشان داد. آن کاخ مزیّن به پردهٔ نقاشیی بود که نشان می‌داد چگونه ابوسعید را به ریسمانی بسته و برای کشتن نزد اغورلو محمد (پسر اوزون حسن)، بانی تالاری که پردهٔ نقاشی در آن است، می‌برند (*سفرنامه‌های ونیزیان*، ۱۴۰). ظاهراً اغورلو محمد اشتباه است، زیرا او را نزد یادگار محمد بردند و شاید هم خواسته‌اند، به جای یادگار محمد صورت اغورلو محمد را تصویر کنند.

صفات و اعمال ابوسعید: ابوسعید پس از شاهرخ دومین سلطان مقتدر از اخلاف تیمور است که بر قسمت وسیعی از متصرفات تیمور از حدود مغولستان تا عراق و از ماوراءالنهر تا سیستان و قندهار حکومت کرد و اینهمه را نه به وراثت بلکه به زور شمشیر به دست آورد؛ زیرا چنانکه گفته شد او شاهزاده‌ای بود که در گمنامی می‌زیست و کسی در مملکت تیموری برای او حقی قائل نبود. چنانکه خود او به ابوالقاسم بابر نوشته بود که من این ولایت (سمرقند) را «کپنک پوش» گرفته‌ام، یعنی در لباس چوپانی و یا درویشی که اشاره به وضع حقارت آمیز ابتدای حال اوست.

او با کاردانی و تیزهوشی و اغتنام فرصتهای مناسب، به مقصد خود رسید و در این راه کوچک‌ترین غفلتی نکرد و حتی با استفاده از فرصتی که به زعم او با مرگ جهانشاه پیش آمده بود، به جنگ اوزون حسن شتافت، ولی او اوزون حسن را نمی‌شناخت و از فتوحات سابق خود سرمست بود. وی مرید مشایخ صوفیه بود و در هر موقع و فرصتی از روحانیت آنان استمداد می‌کرد و در حقیقت از نفوذ وسیع این طایفه در میان مردم استفاده می‌کرد.

وی به خواجه عبیدالله احرار، بزرگ ماوراءالنهر و سرسلسلهٔ طریقت خواجگان و نقشبندیان ارادت می‌ورزید. خواجهٔ احرار اهل درس و سواد نبود و به اقرار خودش درسی نخوانده بود. با اینهمه بر اثر نفوذ در دل مردم، بزرگ‌ترین شخصیت ماوراءالنهر گردیده بود؛ او به زراعت می‌پرداخت و شمار مزارع وی از ۱٬۳۰۰ گذشته بود و مالیات مزارع او هر سال ۸۰٬۰۰۰ من غله به سنگ سمرقند بود (کاشفی، ۴۰۴، ۴۰۵). ابوسعید مردی به این قدرت و مکنت و نفوذ را لازم داشت و همیشه در پناه نفوذ او بود. وی به مشورت و تشویق خواجهٔ احرار از سمرقند در برابر ابوالقاسم بابر دفاع کرد و نیز به صوابدید او بود که رهسپار جنگ با اوزون حسن شد. صاحب *مطلع‌سعدین* می‌نویسد که ابوسعید برای مشورت به خواجه عبیداله پیغام داد که اگر لازم است خود نزد او به ماوراءالنهر برود، ولی خواجه خود به مرو شتافت و در آن ایام یک روز ابوسعید به دیدن خواجه می‌رفت و یک روز خواجه به دیدن ابوسعید، با اینکه خواجه عبیدالله به رفتن ابوسعید به جنگ اوزون حسن رأی داده بود، پس از کشته شدن ابوسعید که انتظار می‌رفت از مقام و اعتبار او کاسته شود، او همچنان در اعتبار

خود باقی ماند (نک: همو، ۵۴۵ ـ ۵۴۷).

ابوسعید به دیگر بزرگان صوفیه نیز ارادت می‌ورزید و از معتقدان شیخ نورالدین محمد، فرزند شیخ بهاءالدین عمر بود و به درخواست اوبعضی‌مطالبات‌وحواله‌های‌مالیاتی‌مردم‌هرات‌رابخشید (عبدالرزاق، ۲ (۳)/ ۱۱۴۶) و نیز به مجلس وعظ خواجه شمس‌الدین کوسوئی از احفاد شیخ جام می‌رفت و پس از مرگ او به سر مزارش قبه و عمارتی عالی ساخت (همو، ۲ (۳) /۱۱۸۸، ۱۱۹۵).

ابوسعید به توصیهٔ خواجه عبیداله احرار دستور داد که پیش از رسیدن‌غلات بر رعیت حواله‌ای نکنند و در مواقع ضرورت بیش از یک‌سوم اصل از پیش نگیرند و مالیات را در۳ قسط وصول کنند: یکی در برج سرطان و دیگری در سنبله و میزان و سومی در قوس (همو،۲ (۳) /۱۲۳۴ ـ ۱۲۳۵). چنانکه گذشت، پس از تنبیه شیخ احمد صرّاف و خواجه معزالدین که وجوه زیادی از مردم گرفته بودند، دستور داد تا بعداز آن درهرات‌وبلوکات «زرنام‌بردار» (مالیات‌برای‌چریک) نگیرند (همو، ۲ (۳) /۱۲۵۶).

ابوسعید به امر زراعت اهتمام داشت، چنانکه دستور داد در اطراف حصار نیره‌تو در هرات که به حاصلخیزی معروف بود، هر جا امکان زراعت باشد، تخم و وسایل کشاورزی در دسترس برزگران قرار دهند (همو،۲(۳)/۱۲۱۰) و چون به حفر جوی سلطانی در هرات توجه داشت، خواجه قطب‌الدین سمنانی وزیر او، ۲۰۰ کارگر برای حفر آن جوی معین کرد و ۲ سال در این کار رنج برد تا آب از رود باشتان در شمال هرات به دامن کوه مختار رسید و در آن هنگام ابوسعید متوجه آذربایجان بود. خواجه مقداری از آن آب در ظرف به اردوی ابوسعید فرستاد و ابوسعید با آگاهی از این عمل گفت: «احداث جوی سلطانی نزد من بر فتح عراق ترجیح دارد» (خواندمیر، دستورالوزراء، ۳۸۵ ـ ۳۸۶). تعمیر ساختمان نمازگاه واقع در دامن کوه مختار نیز از کارهای خیر اوست (عبدالرزاق،۲(۳)/۱۲۰۰).

قدرت ابوسعید در خراسان و ماوراءالنهر به جایی رسیده بود که ایوان سوم،معروف به‌ایوان بزرگ شاهزاده و امیر بزرگ روسیه (حک ۱۴۴۰ ـ ۱۵۰۵م) برای ایجاد شکاف و تفرقه در میان خانات «اردوی زرین»، و جلب دوستی، ایلچیانی به دربار او فرستاد و این ایلچیان در ۸۶۹ ق /۱۴۶۵م به هرات رسیدند و ابوسعید از آنان پذیرایی کرد (همو،۲(۳)/۱۲۸۷). این امیر بزرگ روسیه، بعدها چنین سفیرانی به دربار اوزون حسن هم فرستاده بود (گروسه، ۷۷۵).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ ابوبکر طهرانی، کتاب دیار بکریّه، به کوشش نجاتی لوگال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲ ـ ۱۹۶۴م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة‌الشعراء، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ روملو، حسن، احسن‌التواریخ، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، لاهور، ۱۳۶۸ ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، مهمان‌نامهٔ بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ کاشفی، علی ابن حسین، رشحات عین‌الحیات، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ کوهستانی، مسعودبن عثمان، تاریخ ابوالخیر خانی، میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۱۳۹۹؛ گروسه، رنه، امپراطوری صحرانوردان، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ منجم‌باشی، احمد بن لطف‌الله، جامع‌الدول، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ میرخواند، محمد، روضة‌الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:
Bābur, Ẓahiru'd-dīn Muḥammad, *Bābur-Nāma*, tr. A. Beveridge, New Delhi, 1979; Barthold, V., *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. & T. Minorsky, Leiden, 1958, vol. II; Mirza Muhammad Haidar, *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973.

عباس زریاب

اَبوسَعیدِ مَرینی، نک: بنی مرین.

اَبوسَعیدِ یَمامی، فضل بن عیسی (د میان ۴۲۱ ـ ۴۳۰ ق/ ۱۰۳۰ ـ ۱۰۳۹م)، پزشک و منجم. آگاهی ما از زندگی و احوال او بسیار اندک است. تنها می‌دانیم که در بصره اقامت داشته، نزد ابوالفرج بن طیب دانش آموخته و در دولت آل بویه به مقام و منزلتی عالی رسیده است (قفطی، ۴۰۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱/ ۲۴۰). از *مقالة فی القوی الطبیعیة* که ابن سینا خطاب به وی نوشته (همو، ۱۹/۲)، چنین برمی‌آید که وی در عصر خود چهره‌ای شناخته شده بوده و با برخی از دانشمندان آن دوره آشنایی یا مراودهٔ علمی داشته است. مؤلفان *نامهٔ دانشوران* او را معاصر ابراهیم بن سنان ریاضی‌دان (د ۳۳۵ ق/ ۹۴۷ م) دانسته و در روایتی مبسوط شرح داده‌اند که چگونه ابوسعید به پیشنهاد ابراهیم بن سنان و به امر مستکفی (حک ۳۳۳ ـ ۳۳۴ ق) یا مطیع (حک ۳۳۴ ـ ۳۶۳ ق) از بصره به بغداد دعوت شده و عهده‌دار امتحان اطبای آن شهر گردیده بود (۲/۶ ـ ۳). منشأ این روایت دانسته نیست، با اینهمه غالب منابع متأخر با بی‌توجهی، روایت مزبور را به همان صورت نقل کرده‌اند (مثلاً فیلسوف الدوله، ۱۱۸/۱ ـ ۱۱۹؛ امین الورد، ۶۸؛ نجم آبادی، ۶۸۴ ـ ۶۸۵؛ *لغت نامه*، ۵۱۶/۳ ـ ۵۱۷).

مهم‌ترین آثار شناخته شدهٔ ابوسعید یمامی بدین قرار است: *شرح فصول بقراط*، در دو جلد؛ *شرح مسائل حنین*؛ *مقالة فی امتحان الاطباء وکیفیة التمییز بین طبقاتهم*. هیچ یک از این آثار امروزه در دست نیست، اما *نامهٔ دانشوران* گزیدهٔ مختصری از ترجمهٔ فارسی رسالهٔ *امتحان الاطباء* را که مأخذ و مترجم آن شناخته نیست، آورده است (۸/۶ ـ ۱۷). کتابها و رساله‌های دیگری نیز به ابوسعید منسوب است که نام و مشخصات کامل آنها در دست نیست.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، بولاق، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ امین الورد، باقر، معجم العلماء العرب، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین خان رکن الحکما، مطرح الانظار، تبریز، ۱۳۳۴ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ نامهٔ دانشوران ناصری، قم، دارالفکر؛ نجم‌آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۵۳ ش.

بخش علوم

اَبوسُفْیان، صَخربن حَرب‌بن امیة بن عبدالشمس بن عبدمناف، از مردان مشهور عرب در صدر اسلام. او را گاهی به کنیهٔ ابوحنظله نیز

خوانده‌اند (واقدی، ۸۱۷/۲؛ ابن اثیر، ۱۲/۳). تاریخ دقیق تولد او روشن نیست، به روایتی ۱۰ سال پیش از عام‌الفیل (۵۶۰ م) متولد شد (بلاذری، *انساب*، ۴(۱)/۱۳). مادرش صفیّه دختر حَزْن بن بُجَیر بن هُزَم بود و پدرش، حَرْب، در روزگار خود پیشوای بنی امیه و فرمانده آنان در جنگهای فجار بود (ابوالفرج، ۳۴۱/۶؛ ابن قدامه، ۲۰۲).

به رغم شهرت ابوسفیان در تاریخ صدر اسلام، از زندگی او، خاصه پیش از اسلام آگاهی دقیق و کاملی در دست نیست. از برخی اشارات مورخان، چنین برمی‌آید که وی پیش از اسلام از بزرگان قریش بوده و پیشهٔ بازرگانی داشته است (نک: بلاذری، *فتوح*، ۱۲۹). ابن حبیب (ص ۳۶۸) او را از حکام قریش خوانده است. با آغاز دعوت پیامبر (ص)، ابوسفیان جزء سرسخت‌ترین دشمنان او شد، با اینهمه شدت مخالفت او را از دیگر سران قریش، مانند ابوجهل وابولهب کمتر دانسته‌اند (بلاذری، *انساب*، ۱۲۴/۱).

در دومین سالی که پیامبر (ص) از مکه به مدینه هجرت کرده بود، ابوسفیان در رأس کاروانی تجاری از شام بازمی‌گشت. پیامبر (ص) با سپاهیانی آهنگ حمله به آن کرد، اما ابوسفیان، از یک سو از قریشیان مکه یاری خواست و از سوی دیگر خود با زیرکی تغییر مسیر داده، کاروان را به مکه رساند. با اینکه کاروان از خطر رسته بود، ابوجهل از تهدید پیامبر (ص) چنان در خشم شد که تصمیم گرفت به مکه بازنگردد تا با یثربیان پیکار کند (عروة بن زبیر، ۱۳۱ ـ ۱۳۷). در جنگ بدر، قریشیان شکست خوردند و حنظله، پسر ابوسفیان کشته و پسر دیگرش عمرو اسیر شد که بعداً آزاد گردید (ابن هشام، ۳۰۵/۲ ـ ۳۰۶؛ ابن قتیبه، ۳۴۴ ـ ۳۴۵). این شکست چنان بر قریشیان گران آمد که تصمیم گرفتند، دوباره به پیکار با پیامبر (ص) و مسلمانان مدینه روند. پس ابوسفیان با ۲۰۰ سوار از قریش آهنگ مدینه کرد و پس از مذاکره با سلّام بن مِشْکَم رئیس بنی نضیر، کسانی را به مدینه فرستاد و آنان در جایی به نام «عُرَیض» نخلستانهایی را به آتش کشیدند و گریختند. پیامبر (ص) به تعقیب ابوسفیان پرداخت، اما به او دست نیافت و بازگشت (ابن اسحاق، ۳۱۰ ـ ۳۱۲؛ واقدی، ۱۸۱/۱؛ بلاذری، همان، ۳۱۰/۱).

در سال ۳ ق، ابوسفیان در رأس سپاهی بزرگ، به قصد انتقام از مسلمانان، به سوی مدینه حرکت کرد (همان، ۳۱۲/۱). در اُحد، نزدیکی مدینه، جنگ سختی روی داد که مسلمانان شکست خوردند و نخبگانی از آنان چون حمزه، عموی پیامبر (ص) به شهادت رسیدند. پس از نبرد، ابوسفیان بر فراز کوه برآمد و ضمن ستایش بتان، پیامبر (ص) را به نبردی دوباره، در بدر وعده داد (ابن اسحاق، ۳۳۳ ـ ۳۳۴؛ ابن هشام، ۹۹/۳ ـ ۱۰۰؛ بلاذری، همان، ۳۲۷/۱). سال بعد پیامبر (ص) به بدر آمد، اما ابوسفیان پیش از رسیدن به وعده‌گاه، قریشیان را متقاعد کرد که به مکه بازگردند (ابن هشام، ۲۲۰/۳ ـ ۲۲۱). سال دیگر، ابوسفیان با یاری یهودیان مدینه، پیکار خندق را بر ضد پیامبر (ص) ترتیب داد (همو، ۲۲۵/۳ ـ ۲۲۶)، اما با تدبیر و هوشمندی پیامبر (ص)، سپاه ابوسفیان و متحدان او، ناکام بازگشتند و مدینه رهایی یافت (بلاذری، همان، ۳۴۳/۱ ـ ۳۴۵).

با آنکه در جریان صلح حدیبیه، ابوسفیان مداخلهٔ آشکاری نداشت، پیش از فتح مکه، از سوی مشرکان به مدینه آمد تا دربارهٔ تمدید مدّت صلح با پیامبر (ص) مذاکره کند، اما کسی به او اعتنا نکرد و بی‌نتیجه به مکه بازگشت (ابن هشام، ۳۷/۴ ـ ۳۹). سرانجام پس از دشمنی و پیکارهای متعدد، ابوسفیان در سال ۸ ق، به هنگام فتح مکه به یاری و وساطت عباس بن عبدالمطلب، نزد پیامبر اکرم (ص) آمد و اسلام آورد (واقدی، ۸۱۷/۲ ـ ۸۱۸) و پیامبر (ص) خانهٔ او را پناهگاه امن اعلام کرد (همانجا؛ ابن هشام، ۴۶/۴). پس از آن ابوسفیان و خانواده‌اش در شمار مسلمانان درآمدند و پیامبر (ص) او را به امارت نجران فرستاد (کلبی، ۴۹). در همان سال در جنگ حنین، ابوسفیان فرماندهی گروهی جنگجو را برعهده داشت و در پایان جنگ، پیامبر (ص) به ابوسفیان و فرزندانش غنایم بیشتری بخشید (واقدی، ۹۴۴/۲ ـ ۹۴۵؛ طبری، ۱۶۷۹/۱). گفته‌اند: در غزوهٔ طائف بود که ابوسفیان یک چشمش را از دست داد (بلاذری، همان، ۴(۱)/۸). پس از آن، پیامبر (ص) ابوسفیان را برای گردآوری صدقات به طائف فرستاد (ابن قتیبه، ۳۴۴؛ قس: بلاذری، همان، ۵۳۰/۱).

از پاره‌ای روایات چنین برمی‌آید که هنگام رحلت پیامبر (ص)، ابوسفیان والی نجران بود (کلبی، همانجا؛ بلاذری، همان، ۴(۱)/۷، ۱۲) و آنگاه به مکه آمد و چندی در آنجا ماند، سپس به مدینه رفت و در آن شهر ساکن شد، اما واقدی (نک: ابن عبدالبر، ۷۱۴/۲) معتقد است که وی هنگام درگذشت پیامبر (ص) در مکه بوده است و در آن هنگام عمرو بن حزم والی نجران بود (نیز نک: بلاذری، همان، ۵۸۹/۱). به هر روی ابوسفیان، پس از درگذشت پیامبر (ص) احتمالاً خود را به مدینه رسانده بود (همان، ۵۲۹/۱).

پس از رسیدن ابوبکر به خلافت، ابوسفیان از اینکه مردی از کم‌ارج‌ترین قبایل به خلافت برگزیده شده، ناراضی و آشفته به نظر می‌رسید و احتمالاً در اندیشهٔ فتنه‌انگیزی بود (همان، ۵۲۹/۱، ۵۸۸؛ طبری، ۱۸۲۷/۱). با اینهمه وی در ۱۵ ق، در پیکار یرموک که فرماندهی آن با یزید فرزند او بود، شرکت داشت و سپاه اسلام را به مبارزه و پایداری تشویق می‌کرد (بلاذری، همان، ۴(۱)/۱۱؛ ابن اثیر، ۱۳/۳). گفته‌اند که وی در این نبرد چشم دیگرش را نیز از دست داد (طبری، ۲۱۰۱/۱).

از برخی روایات چنین برمی‌آید که ابوسفیان، فرزندش معاویه را از مخالفت با عمر برحذر داشت و به او سفارش کرد که باید از وی پیروی کند (بلاذری، همانجا). با اینکه نقل شده است که عمر، ابوسفیان را اکرام می‌کرد (ذهبی، ۱۰۷/۲)، از فحوای پاره‌ای روایات (بلاذری، همان، ۴(۱)/۹) چنین برمی‌آید که او در روزگار عمر مرتکب خلافهایی شده و بدین سبب مورد نکوهش‌وی‌واقع شده است. پس از رسیدن عثمان به خلافت، ابوسفیان نزد وی و در جمع امویان گفت:

اکنون که گوی خلافت به دست شما افتاده، آن را در میان خود بگردانید و نگذارید که از دستان بیرون افتد (همان، ۴(۱)/۱۲، قس: ۴(۱)/۱۳؛ ابوالفرج، ۳۵۶/۶).

تاریخ دقیق مرگ وی چندان روشن نیست. به گزارش واقدی (نک: بلاذری، همان، ۴(۱)/۱۳)، وی ۵ سال پیش از قتل عثمان در ۳۰ ق درگذشت، اما تاریخهای ۳۱ تا ۳۳ ق را هم برای مرگ او آورده‌اند (نک: همانجا؛ طبری، ۲۸۷۱/۱).

دربارۀ شخصیت سیاسی و اجتماعی ابوسفیان باید گفت که او یکی از بلندپایگان قریش بود و یکی از ۴ تنی به شمار می‌رفت که در جاهلیت فرمانشان نافذ بود (ابن عبدالبر، ۷۱۵/۲). با آنکه او پس از فتح مکه اسلام آورد، سخنی که در ماجرای ردّه به او نسبت داده شده، نشان از بستگی و علاقۀ او به آیین گذشته دارد (بلاذری، همانجا). ابن حبیب (ص ۳۸۸) او را از «زنادقۀ قریش» خوانده است. ابوسفیان احادیثی نیز از قول پیامبر (ص) روایت کرده است (مثلاً نک: بخاری، ۹۱/۱، ۱۰۸/۲؛ مزی، ۱۵۸/۴ ـ ۱۵۹).

از ابوسفیان، فرزندان متعددی برجای ماندند. بنام‌ترین آنان معاویه است که نقش سیاسی مهمی در سدۀ اول ق ایفا کرد و سلسلۀ خلافت اموی را بنیاد نهاد. فرزند دیگر او یزید بود که ابوبکر او را فرمانده سپاه کرد و سپس عمر او را به امارت گمارد. دیگر عتبه بود که با عایشه در جمل شرکت کرد و معاویه او را به امارت مصر فرستاد (ابن‌قتیبه، ۳۴۴ ـ ۳۴۵). یکی از دختران او به نام ام‌حبیبه است که به حبشه هجرت کرد و سپس به مدینه بازگشت و پیامبر (ص) با او ازدواج کرد (ابن سعد، ۹۶/۸).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر والمغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن حبیب، محمد، *المنمق فی اخبار قریش*، به کوشش خورشید احمد فارق، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن قدامۀ مقدسی، عبدالله بن احمد، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش محمد نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریة؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *صحیح*، بولاق، ۱۳۱۵ ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م، ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹ م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه و دیگران، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول الله (ص)*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الأشراف*، بمبئی، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م.

بخش تاریخ

اَبوسُفْیان، مغیرة بن حارث بن عبدالمطلب (د ۱۵ یا ۲۰ ق/ ۶۳۶ یا ۶۴۱ م)، از شعرای صدر اسلام، پسرعمو و صحابی پیامبر اکرم (ص). در نام او اختلاف است. غالب مورخان، چون ابن‌هشام (۳۰۱/۲) و ابن‌سعد (۴۹/۴) او را مغیره نامیده‌اند، اما برخی دیگر (ابن‌عبدالبر، ۱۶۷۳/۴؛ ابن اثیر، ۴۶۰/۴) مغیره را نام برادر او دانسته‌اند. مادرش، به قولی، چنانکه از هجویۀ حسان‌بن ثابت (۳۹۸/۱) برمی‌آید، کنیزکی بود سُمَیّه نام (مرزبانی، ۲۷۱) و به روایت دیگر، غَزّیه و از زنان قریش بود (ابن سعد، ابن عبدالبر، همانجاها). ابوسفیان درشب ولادت پیامبر (ص) زاده شد و گفته‌اند که به پیامبر (ص) شباهت داشت (ابن حبیب، ۴۶؛ بلاذری، ۵۳۹/۱). او برادر رضاعی پیامبر (ص) نیز بود و در کودکی با ایشان انس و الفت داشت، اما پس از بعثت، در شمار دشمنان سرسخت پیامبر (ص) درآمد (واقدی، ۸۰۶/۲) و در جنگ با پیامبر (ص)، با مشرکان همکاری می‌کرد (ابن سعد، ۵۰/۴).

ابوسفیان به همداستانی با عبدالله بن زبعری و عمروبن عاص، پیامبر (ص) را هجو می‌گفت و حسّان بن ثابت نیز هجویه‌های او را پاسخ می‌داد (واقدی، ۸۰۶/۲ ـ ۸۰۷؛ ابوالفرج، ۱۳۷/۴ ـ ۱۳۸). ابوسفیان از شکست مشرکان و پیروزی مسلمانان در جنگ بدر، گزارشی بلیغ خطاب به ابولهب، تهیه کرد (ابن هشام، همانجا)؛ با اینهمه اندکی قبل از فتح مکه، همراه خانوادۀ خود، در ابواء به خدمت پیامبر (ص) شتافت. نخست به او اعتنایی نشد، اما پس از آن اسلام آورد و علی (ع) به فرمان پیامبر (ص) ندا درداد که خدا و رسول او از ابوسفیان درگذشتند، شما نیز از او راضی شوید (واقدی، ۸۰۷/۲ ـ ۸۱۲؛ ابن سعد، ۵۲/۴). ابوسفیان نیز در اعتذار از گذشته و ستایش پیامبر شعری سرود (ابن هشام، ۴۳/۴ ـ ۴۴؛ ابن سعد، ۵۱/۴). او در غزوۀ حنین شرکت جست و از معدود کسانی بود که در کنار پیامبر (ص) پایداری کرد (واقدی، ۸۹۸/۳ ـ ۹۰۲؛ یسوی، ۳۲۷/۱) و در پایان جنگ از کسانی بود که سهم بیشتری از غنایم یافت (واقدی، ۹۴۴/۲؛ ابن حبیب، ۴۷۳). وی پس از رحلت پیامبر (ص) قصیده‌ای در رثای او سرود (ابن عبدالبر، ۱۶۷۵/۴ ـ ۱۶۷۶).

ابوسفیان به قولی در اوایل خلافت عمر در ۱۵ ق (همو، ۱۶۷۷/۴) و به روایات دیگر در ۲۰ ق درگذشت و در بقیع مدفون شد (ابن سعد، ۵۳/۴؛ طبری، ۵۰۴/۱۱؛ ابن عبدالبر، همانجا). ذهبی از طریق او یک حدیث نقل کرده است (۲۰۳/۱).

مآخذ: ابن اثیر، علی‌بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن هشام، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقاء و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریة؛ یسوی، یعقوب‌بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ حسان بن ثابت، *دیوان*، به کوشش ولید عرفات، لندن، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط وحسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م.

عبدالامیر سلیم

اَبوسَلَمه، عبدالله بن عبدالاسد بن هلال (د ۴ق/ ۶۲۵م)، صحابی و برادر رضاعی پیامبر (ص). مادرش بَرّه، دختر عبدالمطلب (ابن سعد، ۲۳۹/۳) و خود پسر عمهٔ پیامبر (ص) بود. وی از زنی ثُوَیبه نام که پیش از حلیمه مُرضعهٔ پیامبر (ص) بود، شیر خررد و از آن رو برادر رضاعی پیامبر نیز شمرده می‌شود (همو، ۱۰۸/۱). وی از نخستین کسانی بود که اسلام آورد (ابن اسحاق، ۱۴۳؛ ابن سعد، ۲۳۹/۳) و همراه همسرش با گروه معدودی در هجرت اول به حبشه رفت (ابن اسحاق، ۱۷۶؛ ابن سعد، ۲۰۴/۱). چون خبر مسلمان شدن مردم مکه به آنان رسید، وی همراه مهاجران از حبشه بازگشت و چون از نادرستی خبر آگاه شد، از بیم آزار مشرکان در جوار و پناه دایی خود ابوطالب، به مکه در آمد (ابن اسحاق، ۱۶۴؛ ابن هشام، ۵/۲). ابوسلمه همچنین با نخستین گروه از مسلمانان به مدینه هجرت کرد (همو، ۱۱۲/۲ـ۱۱۳). پیش از غزوهٔ ذوالعُشَیرة، پیامبر اکرم او را در مدینه به جانشینی خود گماشت (واقدی، ۷/۱؛ ابن هشام، ۲۴۸/۲). وی در غزوهٔ بدر شرکت داشت (همو، ۳۳۹/۲) و در غزوهٔ احد زخمی به او رسید و به خانهٔ خود بازگشت. چندی بعد همراه پیامبر (ص) برای جنگ به حمراء الاسد رفت (واقدی، ۳۴۰/۱ـ۳۴۱). پس از مراجعت به مدینه یک ماه به مداوای زخم خود پرداخت، تا اینکه در آغاز محرم ۳ ق، پیامبر (ص) او را در رأس ۱۵۰ تن به سوی بنی اسد فرستاد (همانجا). در بازگشت به مدینه، زخم کهنهٔ او ناسور شد و به همان علت درگذشت و در مدینه به خاک سپرده شد (واقدی، ۳۴۳/۱؛ ابن سعد، ۲۴۰/۳؛ بلاذری، ۲۰۷/۱). به هنگام نزع، پیامبر (ص) بر بالین او حضور داشت و پس از مرگ چشمان او را بر هم نهاد (ابن سعد، ۲۴۱/۳). ام سلمه زوجهٔ او نیز پس‌از درگذشت‌ابوسلمه در اواخر شوال سال ۴ق به عقد نکاح پیامبر (ص) درآمد (واقدی، ۳۴۴/۱). از ابوسلمه حدیثی نقل شده است (احمد بن حنبل، ۲۷/۴). عمر یکی از پسران ابوسلمه، در جنگ جمل در سپاه امام علی (ع) بود و از طرف آن حضرت والی بحرین شد (ابن قتیبه، ۱۳۶)، سپس والی فارس و به قولی حلوان و ماه وماسبَذان شد (بلاذری، ۴۳۰/۱).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *السیر والمغازی*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقّا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ واقدی، محمدبن عمر، *کتاب المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

عبدالامیر سلیم

اَبوسَلَمه، عبدالله بن عبدالرحمن بن عوف (ح ۲۲ ـ ۹۴ ق/ ۶۴۳ ـ ۷۱۳ م)، از تابعین و محدث و فقیه. آگاهیهای ما دربارهٔ وی اندک است. مورخان نام و کنیهٔ او را با اختلاف آورده‌اند. ابن ابی اویس به‌نقل از مالک، نام و کنیهٔ او را یکی دانسته است (بخاری، ۳ (۱) / ۱۳۰ ؛ قس: ابن قیسرانی، ۲۵۴/۱). نام او را اسماعیل نیز گفته‌اند (نک: ابن عساکر، ۴۷۹/۹). وی به‌جهت انتساب به‌نیای بزرگش زهرة بن کلاب، زهری نیز خوانده می‌شد (ابن سعد، ۱۵۵/۵؛ بخاری، همانجا). از آنجا که سن وی را هنگام مرگ ۷۲ سال دانسته‌اند (ابن سعد، ۱۵۷/۵)، احتمالاً وی در حدود ۲۲ ق به‌دنیا آمده است. ابوسلمه در مدینه پرورش یافت و به‌همین سبب بخاری (همانجا) نسبتِ مدنی را برای وی آورده است. پدر ابوسلمه، عبدالرحمن بن عوف (د ۳۱ یا ۳۲ ق) هنگامی که از جانب پیامبر (ص) فرماندهی گروه اعزامی به دومة الجندل را در شعبان ۶ ق عهده‌دار شد، پس از اسلام آوردن اَصْبَغ ابن‌عمرو کلبی، رئیس قبیله، با کسب اجازه از پیامبر (ص) تُماضِر دختر اصبغ را به‌همسری گرفت که ابوسلمه نتیجهٔ همین پیوند است (واقدی، ۵۶۰/۱ ـ ۵۶۲). دربارهٔ دوران کودکی و جوانی ابوسلمه اطلاع چندانی در دست نیست؛ تنها برادرش مُصعَب یادآور شده که امّ کلثوم دختر ابوبکر مادر رضاعی ابوسلمه بوده است (وکیع، ۱۱۷/۱).

از جملهٔ صحابهٔ رسول اکرم (ص) که از مشایخ او شمرده شده‌اند، می‌توان پدرش عبدالرحمن بن عوف، عثمان، طلحه، ابن عباس، انس ابن‌مالک، عبدالله بن عمر، ابو ایوب انصاری، ابوسعید خدری، ابوالدرداء، زید بن ثابت، جابربن عبدالله انصاری، ابو هریره، عایشه و ام سلمه را نام برد (نک: ابن سعد، همانجا؛ مزی، ۲۶۱/۲۱ ـ ۲۶۲). در روایت حدیث ابوسلمه را ثقه دانسته و به‌کثرت حدیث ستوده‌اند (ابن سعد، همانجا؛ یحیی، ۷۳/۲؛ عجلی، ۴۹۹؛ ابن ابی حاتم،۲(۲) / ۹۴؛ ذهبی، ۲۸۹/۴). علاوه بر شهرت وی‌در روایت حدیث، ابوسلمه‌یکی از فقهای مشهور روزگار خود نیز محسوب می‌شده است، به‌طوری که حاکم نیشابوری او را یکی از فقهای سبعه به‌شمار آورده است (خطیب، ۶۱۰) و یحیی بن سعید قطان او را هم ردیف فقیهانی چون سعید بن مسیب، عروة بن زبیر، سلیمان بن بشار و یکی از ۱۰ فقیه مدینه شمرده است (ابن عساکر، ۴۸۳/۹). اینکه شعبی به‌فقاهت ابوسلمه اعتراف دارد (نک: همو، ۴۸۴/۹) و نیز ابواسحاق‌شیرازی نام او را در *طبقات الفقهاء* (ص ۴۴) آورده‌است و برخی‌به‌نقل آراء فقهی‌او توجه داشته (نک: بسوی، ۵۵۸/۱) و فقیه و مجتهدش خوانده‌اند (نک: ذهبی، ۲۸۷/۴)، همه از توانایی او در فقه حکایت دارد (نیز نک: وکیع، ۱۱۸/۱). همچنین نقل شده که او چون زاهدی عابد می‌زیست (ابن حبان، *مشاهیر*، ۶۴؛ سمعانی، ۳۵۲/۶).

ابوسلمه‌در زمان حکومت سعید بن‌عاص بر مدینه در ۴۹ ق/ ۶۶۹ م به‌مقام قضا منصوب شد (ابن سعد، ۱۵۵/۵؛ وکیع، ۱۱۶/۱) و پس از برکناری سعید بن عاص در ۵۴ ق (نک: ابن عساکر، ۴۸۵/۹) ابوسلمه نیز عزل شد و برادر وی مصعب بن عبدالرحمن بر کرسی قضا نشست (ابن سعد، همانجا).

تنی چند از ابوسلمه روایت کرده‌اند که از آن جمله‌اند: محمدبن شهاب زهری، یحیی بن سعید انصاری، موسی بن عقبه، هشام بن عروه، ابوبکر بن حزم، شریک بن عبدالله، عامر بن شراحیل شعبی، ابوالزناد، عروة بن زبیر، عطاء بن سائب، سلمة بن کُهَیل و فرزندش عمر که در شام به‌قتل رسید (نک: ابن قتیبه، ۱۳۹) و نیز سه تن از

برادرزادگانش: سعید بن ابراهیم، عبدالمجید بن سهیل، زرارة بن مُصعب و همچنین عمر بن عبدالعزیز خلیفهٔ اموی (نک: بخاری، همانجا؛ مزی، ۲۶۲/۲۱ ـ ۲۶۴؛ ذهبی، ۲۸۷/۴ ـ ۲۸۸).

ابوسلمه در زمان خلافت ولید بن عبدالملک در مدینه چشم از جهان فرو بست (ابن سعد، ۱۵۷/۵؛ برای اختلاف در سال وفات وی، نک: ابن حبان، *ثقات*، ۲/۵؛ ابن عساکر، ۴۸۶/۹).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ همو، *مشاهیر علماء الامصار*، به‌کوشش فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الجمع بین رجال الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به‌کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *الاسماء المبهمة*، به‌کوشش عزالدین علی سید، قاهره، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به‌کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ / ۱۹۸۴ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ واقدی، محمدبن عمر، *مغازی*، به‌کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ وکیع، محمدبن خلف، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم الکتب؛ یحیی بن معین، *معرفة الرجال*، به‌کوشش محمد مطیع حافظ و غزوه بدیر، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبوسَلَمهٔ خَلّال، حفص (یا احمد: ابوهلال، ۹۸/۲) بن سلیمان (یا حفص بن غیاث بن سلیمان: صابی، ۱۲۹)، مشهور به‌وزیر آل محمد (مق رجب ۱۳۲ ق / ۷۵۰ م)، داعی بزرگ عباسی که در براندازی خلافت اموی نقش بسیار داشت.

از جزئیات زندگی ابوسلمه، پیش از آغاز دعوت، آگاهی چندانی در دست نیست. برخی او را از موالی بنی سبیع از تیرهٔ بنی هَمْدان (بلاذری، ۱۱۸/۳؛ طبری، ۴۱۸/۷، ۴۲۱؛ ابن خلکان، ۱۹۵/۲) و برخی دیگر، از موالی بنی حارث بن کعب (جهشیاری، ۵۵؛ ابن طقطقی، ۱۵۳؛ *العیون والحدائق*، ۱۸۰ ـ ۱۸۱، ۱۹۱) و بعضی نیز از بنی مُسْلیه، تیره‌ای از بنی حارث بن کعب (سمعانی، ۲۶۱/۱۲)، دانسته‌اند (ابن حبیب، ۱۸۷؛ *اخبار الدولة*، ۱۹۱، ۲۳۸). با توجه به‌برخی قراین، قول اخیر درست‌تر به‌نظر می‌رسد. نخست آنکه در *اخبار الدولة* (ص ۱۹۱) آمده است که ماهان، پدر بُکیر، از موالی بنی مسلیه به‌شمار می‌رفت و پس از او بنی مسلیه، بکیر را نیز که پیش از ابوسلمه عهده‌دار امور داعیان بود، از موالی خود محسوب می‌داشتند و ابوسلمه داماد همین بکیر بود (بلاذری، همانجا). دیگر اینکه محمدبن علی بن عبدالله بن عباس، در وصیت خود به‌ابراهیم امام، ابوسلمه را از بنی مسلیه خوانده است (*اخبار الدولة*، ۲۳۸) و همین بنو مسلیه بودند که گفته‌اند امر دعوت، نخست در میان ایشان پا گرفت و هم ایشان در گسترش دعوت عباسی نقش عمده داشتند (همان، ۱۸۲، ۱۹۲). به‌هر حال با توجه به‌آنکه همهٔ مورخان ابوسلمه را از موالی دانسته و گفته‌اند که با او به‌فارسی سخن می‌گفته‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله) و نیز اعتمادی که عباسیان در انتخاب داعیان به‌ایرانیان داشتند، ایرانی بودن او دور نمی‌نماید (قس: اقبال، ۶۵، که او را هَمْدانی خوانده است).

نسبت خَلّال که به ابوسلمه داده‌اند، از دیرباز محل تردید و پرسش بوده است. برخی گفته‌اند که مردی صراف بود و دکانهایی نیز در زُراره (محله‌ای در کوفه: یاقوت، ۹۲۱/۲) داشت که در آنها سرکه (=خَلّ) خرید و فروش می‌شد (*اخبار الدولة*، ۲۴۸ ـ ۲۴۹، ۲۵۹؛ قس: بلاذری، همانجا). برخی نیز با استناد به‌اینکه عرب، سازندهٔ نیام شمشیر (خِلَل السیوف) را خلّال می‌نامد، او را بدان پیشه منسوب کرده‌اند (جهشیاری، همانجا). ابن خلکان (۱۹۶/۲) با تأیید پیشهٔ صرافی ابوسلمه بر آن است که وی فقط در کوی سرکه‌فروشان منزل داشت و خود بدان کار مشغول نبود (نیز نک: ابوهلال، همانجا). به‌هر روی، ابوسلمه از توانگران کوفه بود و بعدها برای پیشرفت دعوت عباسی از بذل مال دریغ نکرد (ابن خلکان، همانجا؛ ابن طقطقی، ۱۵۴؛ *العیون والحدائق*، ۲۰۸) و نیز گفته‌اند (*اخبار الدولة*، ۲۶۶) ابومسلم را ــ که به‌بندگی خریده بود ــ نخست چندی در دکان خویش به‌کار صرافی گماشت.

چگونگی آغاز ارتباط ابوسلمه با دعوت عباسی بر اساس منابع گوناگون، مختلف است. در کتاب *اخبار الدولة العباسیة* (ه‌م) که حاوی دقیق‌ترین گزارشها در این باره است، نقش ابوسلمه را در مقایسه با سایر منابع، بسیار برجسته‌تر می‌یابیم. بر پایهٔ همان کتاب (ص ۱۹۱) در زمان محمدبن علی بن عبدالله بن عباس، هنگامی که نخستین داعیان و پیروان دعوت عباسی، شناسایی می‌شدند و نامشان نوشته می‌شد، ابوسلمه نیز در میان آنان بود. آنگاه محمد بن علی، کار سرپرستی داعیان را برعهدهٔ بکیر بن ماهان نهاد (بلاذری، ۱۱۷/۳) و او را گفت تا به‌سوی خراسان رود و از شیعیان بیعت و خمس بستاند و ابوسلمه در این زمان همراه وی بود (*اخبار الدولة*، ۲۲۳ ـ ۲۲۴)، اما به‌هنگام قیام زید بن علی در ۱۲۲ ق ابو سلمه در کوفه به‌سر می‌برد (همان، ۲۳۱). چون محمد بن علی را مرگ فرا رسید، پسرش ابراهیم را به‌همبستگی با بکیر بن ماهان و سپس ابوسلمه سفارش کرد (همان، ۲۳۷ ـ ۲۳۸).

پس از مرگ محمد بن علی (۱۲۵ ق)، ابراهیم امام (ه‌م) که به‌وصیت پدر رهبری دعوت را برعهده گرفته بود، بکیر بن ماهان را به‌خراسان فرستاد تا خبر مرگ محمد بن علی و جانشینی وی را به‌نقیبان و داعیان برساند (*العیون والحدائق*، ۱۸۳) و کسانی را نیز از ایشان برای ملاقات با ابراهیم برانگیزد. اینان نخست به‌کوفه آمدند و سپس همراه ابوسلمه برای ملاقات با ابراهیم به‌مکه رفتند (*اخبار الدولة*، ۲۴۰ ـ ۲۴۱). ابوسلمه از آنجا با ابراهیم به‌سوی شَراة (که جایگاه عباسیان بود: یاقوت، ۲۷۰/۳ ـ ۲۷۱) به‌راه افتاد (*اخبار الدولة*، ۲۴۲).

آنگاه ابراهیم از بکیر خواست که جامه و درفش سیاه گرداند و

برای ابلاغ این شعار، به‌خراسان بازگردد. بکیر و ابوسلمه از نزد ابراهیم به‌کوفه بازگشتند. گفته‌اند در کوفه، بکیر را به‌سبب دینی که بر گردن داشت، دستگیر کردند، اما بعید نیست که علت دستگیری او برملا شدن فعالیتهایش بر ضد امویان باشد. به‌هر روی، وی ابوسلمه را ۳ درفش سیاه سپرد که یکی را به‌مَرو و دیگری را به‌جرجان و سومی را به‌ماوراءالنهر ببرد (همان، ۲۴۵). ابوسلمه به‌خراسان رفت و از نزاعی که میان اعراب مضری و یمانی خراسان در گرفته بود، سود جست و با پراکندن درفشهای سیاه، دعوت عباسی را گسترش داد (همان، ۲۴۷ ـ ۲۴۸). ابوسلمه چون پس از ۴ ماه از سفر خراسان بازگشت، بکیر را که هنوز در زندان بود، با پرداخت دین او، رهانید، اما بکیر اندکی بیش زنده نماند و پیش از مرگ، ابوسلمه را به‌سرپرستی داعیان گماشت (همان، ۲۴۸ ـ ۲۵۰) و آن را به‌آگاهی ابراهیم نیز رسانید. ابراهیم هم در نامه‌ای از ابوسلمه خواست که رشتهٔ کارها را در دست گیرد (طبری، ۳۲۹/۷؛ جهشیاری، همانجا). بر پایهٔ گزارشهای دیگر (بلاذری، ۱۱۸/۳؛ دینوری، ۳۳۴؛ یعقوبی، ۳۱۹/۲)، بکیر پیش از امام محمد بن علی درگذشت و این محمد بن علی بود که ابوسلمه را به‌سرپرستی امور داعیان، پس از بکیر منصوب داشت.

در زمان یوسف بن عمر ثقفی (د ۱۲۷ ق) حاکم عراق، ابوسلمه مدتی به‌همراه چند تن از طرفداران آل عباس در زندان بود (*اخبار الدولة*، ۲۵۹، نیز نک: ۲۵۳؛ قس: بلاذری، ۱۱۸/۳ ـ ۱۱۹، که زندانی بودن برخیٰ از سرجنبانان ضداموی را تأیید می‌کند، ولی نامی از ابوسلمه نمی‌آورد). پس از آن ابوسلمه به‌فرمان ابراهیم همراه با ابومسلم که با زندانیان و دیگر مخالفان در کوفه ارتباط داشت، راهی خراسان شد (*اخبار الدولة*، ۲۶۷؛ بلاذری، ۱۲۱/۳). در خراسان به‌دیدار شیعیان رفت (دینوری، ۳۳۹؛ طبری، جهشیاری، همانجاها) و گفت تا ۱۳۰ ق خود را آمادهٔ قیام کنند و سلیمان بن کثیر را به‌سرپرستی شیعیان خراسان گماشت (*اخبار الدولة*، ۲۶۸) و سپس همراه ابومسلم به‌کوفه بازگشت و در دیدار با ابراهیم (طبری، ۴۲۱/۷ ـ ۴۲۲)، مال فراوانی را که از خراسانیان گرد آورده بودند، تسلیم ابراهیم کردند. ابراهیم، پس از این، کار نظارت بر دعوت را در ولایات مرکزی و شرقی ایران به‌ابومسلم و ولایات عراق و جزیره و شام را به‌ابوسلمه سپرد (*اخبار الدولة*، ۲۶۸ ـ ۲۷۰).

ابوسلمه و ابومسلم در طول دعوت با هم در ارتباط بودند و ابوسلمه از جانب ابراهیم، دستورهایی برای ابومسلم صادر می‌کرد (نک: همان، ۲۷۷، ۳۰۶ ـ ۳۰۷، ۳۱۸). در مدتی که سپاه خراسان به‌فرماندهی قحطبة بن شبیب طائی عازم کوفه بود، ابوسلمه با نامه او را هدایت می‌کرد (همان، ۳۳۷، ۳۵۱) و چون در این زمان، ابن هبیره، امیر اموی عراق، به‌پیکار با قحطبه بیرون شد، ابوسلمه داعیان و رسولانی نزد اعراب بدوی اطراف کوفه و بصره فرستاد و طمع ایشان را به‌غارت و تحصیل غنایم، برضد شامیان برانگیخت (همان، ۳۵۵) و چون خبر یافت که قحطبه با لشکر از فرات گذشته (۱۳۲ ق)، به محمدبن خالد قسری پیغام فرستاد که جامهٔ سیاه پوشد و با کسانش قیام کند و به‌دیگر سران قبایل در کوفه نیز پیغامهای مشابهی فرستاد (همان، ۳۶۷؛ نیز نک: خلیفه، ۶۱۶/۲؛ ابن اثیر، ۴۰۴/۵).

محمد بن خالد قسری در کوفه بر منبر رفت و مروان را از خلافت بینداخت و مردم را به خلافت خاندان پیامبر (ص) خواند و همگان با او بیعت کردند. در این میان، ابوسلمه که گویا هنوز در کوفه پنهان می‌زیست (*العیون والحدائق*، ۱۹۱)، برای محمد بن خالد پیغام فرستاد که بر در خزانهٔ بیت‌المال مهر نهد و واقعه را به قحطبه آگهی داد (*اخبار الدولة*، ۳۶۸ ـ ۳۶۹)، اما قحطبه پیش از رسیدن به کوفه کشته شد و پسر او حسن و به روایتی حمید به وصیت پدر سپاه را به کوفه، نزد ابوسلمه راهبری کرد و کار را به او سپرد (طبری، ۴۱۵/۷؛ *العیون و الحدائق*، ۱۹۵؛ نیز نک: خلیفه، همانجا). چون خراسانیان به کوفه رسیدند، همگان ابوسلمه را می‌جستند (بلاذری، ۱۳۸/۳؛ طبری، ۴۱۸/۷) و وقتی او را می‌یافتند، به احترام دستش را می‌بوسیدند و هر کدام از لشکریان که به یکدیگر می‌رسیدند، به فارسی می‌پرسیدند: «تو ابوسلمه دیدی؟» و اگر او پاسخ مثبت می‌داد، او را به سبب زیارت ابوسلمه، در بر می‌گرفتند و می‌بوسیدند.

ظهور ابوسلمه در کوفه به روز ۱۰ محرم ۱۳۲ ق/ ۲۹ اوت ۷۴۹ م بود (*اخبار الدولة*، ۳۷۴ ـ ۳۷۵). صبح روز بعد ابوسلمه در لشکرگاه همگان را گرد آورد و در خطبه‌ای که خواند، مردم را به پیروزی بر بنی‌امیه مژده داد و گفت که بر مواجب لشکریان خواهد افزود و گفته‌اند که لشکریان به فارسی به او پاسخ می‌دادند (همان، ۳۷۵ ـ ۳۷۶). آنگاه کسانی را در کوفه و دیگر جایها به ریاست دواوین گماشت (همان، ۳۷۶ ـ ۳۷۷). در این میان، ابراهیم که مروان به او بدگمان شده بود، دستگیر شد و در زندان درگذشت یا به قتل رسید (نک: ه‍ د، ۴۱۱/۲)، اما پیش از آن، برادر خود ابوالعباس سفاح را بر جای خویش منصوب ساخت و خانواده‌اش را بدو سپرد و سفارش کرد که نزد ابوسلمهٔ خلال به کوفه رود (بلاذری، ۱۲۳/۳ ـ ۱۲۴؛ طبری، ۴۲۳/۷؛ جهشیاری، ۵۶) و گفته‌اند که جانشینی ابوالعباس را با نامه‌ای به اطلاع ابوسلمه در کوفه و ابومسلم در خراسان و قحطبه در نزدیکی کوفه رساند (*اخبارالدولة*، ۳۹۳ ـ ۳۹۴؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۷۷؛ نیز نک: ه‍ د، ابوالعباس سفاح).

ابوالعباس، همراه با برادرش ابوجعفر منصور و دیگر اعضای خاندان خود به سوی کوفه حرکت کرد. به روایتی وی چون به نزدیکی کوفه رسید، به ابوسلمه پیغام فرستاد که قصد دارد با همراهان به شهر وارد شود. ابوسلمه پاسخ داد که همانجا بمانند، ولی آنان ضمن یادآوری خطر دستگیری از سوی مروان، از ابوسلمه خواستند تا اجازهٔ ورود دهد (جهشیاری، همانجا؛ *العیون والحدائق*، ۱۹۸). پس آنان در اوایل صفر ۱۳۲ وارد کوفه شدند و ابوسلمه آنان را در محلهٔ بنی اَوْد جای داد و ورود ایشان را از همگان پنهان داشت (دینوری، ۳۵۸؛ طبری، همانجا؛ جهشیاری، ۵۶ ـ ۵۷). ابوسلمه ــ که اکنون بر کوفه

تسلط یافته بود ــ و دیگر یاران او در کوفه، چون محمد بن خالد قسری هنوز از تصریح نام امام خودداری می‌کردند (*اخبارالدولة*، ۳۷۳، ۴۰۴). در این زمان در لشکرگاه شایع شده بود که ابراهیم درگذشته و برادرش ابوالعباس را به جای خویش گماشته است (*العیون والحدائق*، ۱۹۹)، اما هرگاه که خراسانیان جایگاه امام را از ابوسلمه سراغ می‌گرفتند، او آنان را از شتاب باز می‌داشت و می‌گفت که هنگام ظهور او هنوز فرا نرسیده است (ابن حبیب، ۱۸۷؛ بلاذری، ۱۳۹/۳؛ طبری، همانجا؛ تنوخی، ۲۷۳/۴).

چنین می‌نماید که ابوسلمه پس از دریافت خبر مرگ ابراهیم در کار خویش فرو ماند (*اخبارالدولة*، ۴۰۴) و حتی گفته‌اند که او از آغاز به آل علی تمایل داشت، ولی نیت خود را پنهان می‌کرد (*العیون و الحدائق*، ۱۸۰، ۱۸۱). به هر حال، تعلل ابوسلمه در نشان دادن امام عباسی موجب شد تا آنان که منتظر شناساندن امام از سوی ابوسلمه بودند (بلاذری، همانجا)، دریابند که او عمداً قصد پنهان کردن امام را دارد، چنانکه ابوالعباس خود گفت که ابوسلمه می‌خواهد امر خلافت را به آل علی واگذارد (ابن حبیب، بلاذری، طبری، همانجاها). در این میان، ابوسلمه با برخی از وجوه کوفه مشورت کرد و قرار بر این نهاد که شورایی از فرزندان علی (ع) و عباس تشکیل گردد و آنان از میان خود کسی را به خلافت برگزینند (جهشیاری، ۵۷؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۸۴ *العیون و الحدائق*، ۱۹۶)، اما سپس بیمناک از اختلاف اعضای شورا، نامه‌هایی برای امام جعفر صادق (ع)، عبدالله بن حسن و عمربن علی بن حسین به مدینه فرستاد (جهشیاری، همانجا؛ یعقوبی، ۳۴۹/۲؛ *العیون والحدائق*، همانجا)؛ اما امام صادق (ع) نامهٔ ابوسلمه را بی‌آنکه بخواند، سوزاند و گفت او شیعهٔ غیر ماست. عبدالله بن حسن نیز پس از مشورت با امام صادق (ع)، دعوت ابوسلمه را نپذیرفت و سرانجام عمر بن علی بن حسین نیز از آن سر باز زد (یعقوبی، جهشیاری، همانجاها؛ تنوخی، ۲۷۵/۴ ـ ۲۷۶؛ *العیون والحدائق*، همانجا؛ ابن عنبه، ۱۰۲).

در این هنگام که ابوسلمه منتظر رسیدن پاسخ نامه‌ها بود و از نشان دادن امام خودداری می‌کرد، یکی از سرداران خراسان به نام ابو حمید سمرقندی، در محلهٔ کنّاسهٔ کوفه به سابق ــ غلام اهدایی خراسانیان به ابراهیم امام ــ برخورد و از امام پرسید و سابق ماجرای ورود پنهانی ابوالعباس و کسانش را به کوفه شرح داد و او را نزد ابوالعباس برد و وی در همانجا با ابوالعباس به خلافت بیعت کرد. ابو حمید پس از آن به سراغ ابوالجهم بن عطیه و دیگر سرداران خراسانی رفت و ماجرای ابوالعباس بگفت. آنان پنهانی و به دور از چشم ابوسلمه، نزد ابوالعباس رفتند و با او بیعت کردند. خبر ملاقات سران سپاه خراسان با ابوالعباس که به ابوسلمه رسید، با شتاب نزد ابوالعباس رفت و با وی به خلافت بیعت کرد و در عذر تعلل خویش گفت که می‌خواسته کارها را سامان بخشد و آنگاه امام را ظاهر کند. وقتی ابوسلمه برخلاف میلش با ابوالعباس بیعت می‌کرد، ابوحمید او را ناسزا گفت، ولی ابوالعباس که می‌دانست، ابوسلمه از نفوذ فراوانی در کوفه برخوردار است، او را خاموش ساخت و حق او را عظیم شمرد (ابن حبیب، ۱۸۷ ـ ۱۸۸؛ بلاذری، ۱۳۹/۳ ـ ۱۴۰؛ یعقوبی، ۳۴۹/۲ ـ ۳۵۰؛ قس: تنوخی، ۲۷۴/۴ ـ ۲۷۵، که به جای ابوحمید، حمید بن قحطبه را نام برده است).

بر پایهٔ گزارش طبری (۴۲۴/۷)، ابوالجهم پس از اطلاع از وجود ابوالعباس در کوفه، بار دیگر از ابوسلمه سراغ امام را گرفت و ابوسلمه باز ظهور او را به تعویق افکند. وجود این قراین نشان می‌دهد که خراسانیان و کوفیان که تاکنون بر سر براندازی امویان همداستان بودند، برای انتخاب خلیفه دچار اختلاف شده بودند و این اختلاف ناشی از تمایل کوفیان به آل علی بود. پیش‌تر محمد بن علی، کوفیان را شیعیان آل علی و پیمان‌شکن خوانده بود (نک: *اخبارالدولة*، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۶)، چنانکه ابومسلم نیز، بعدها ابوالعباس را اندرز داد که مقر خویش را به سبب تمایل اهل کوفه به آل علی، به جای دیگر منتقل کند و او چنین کرد (بلاذری، ۱۵۰/۳). به هر حال، به روایت ابن اعثم کوفی (۱۷۷/۸ ـ ۱۷۸)، ابوسلمه پس از بیعت با ابوالعباس، طی خطبه‌ای که بر مردم کوفه خواند، ضمن جلب اعتماد آنان، گفت که ابوالعباس به خلافت تعیین شده است. آنگاه او را بیاوردند و از مردم بیعت ستاندند و این واقعه در ۱۲ یا ۱۳ ربیع‌الاول ۱۳۲ رخ داد (نک: بلاذری، ۱۴۱/۳؛ یعقوبی، ۳۴۹/۲؛ *العیون والحدائق*، ۱۹۹). ابوالعباس پس از انتخاب به خلافت، بی‌درنگ عاملان ابوسلمه را از کوفه و دیگر جایها بدان سبب که به ایشان اعتماد نداشت، برداشت (بلاذری، ۱۴۳/۳، ۱۷۶). با اینهمه ابوسلمه، ظاهراً برای جلب حمایت و خشنودی ابوالعباس، عبایی را که به پیامبر (ص) منسوب بود، خرید و به ابوالعباس هدیه داد (*العیون و الحدائق*، ۲۰۸).

از جزئیات زندگی ابوسلمه در واپسین روزهای عمر او گزارشی در دست نیست. ابوالعباس که از قدرت و نفوذ وی می‌هراسید و نیز تمایل او را به آل علی می‌دانست، در اندیشهٔ قتل او بود. گفته‌اند که وی یک بار نیز پیش از این، هنگامی که در محلهٔ بنی اود پنهان بود، در صدد برآمد که ابوسلمه را به قتل رساند، اما سپس از آن رأی بازگشت (بلاذری، ۱۳۹/۳). گزارشهای مربوط به قتل ابوسلمه سخت مغشوش است، اما دست ابوجعفر منصور، برادر خلیفه، در طرح توطئهٔ قتل او آشکار است. بیشتر گزارشهای موجود نیز یا از قول خود وی نقل شده یا بر مبنای گفتهٔ اوست.

بر پایهٔ یک روایت (همو، ۱۵۴/۳ ـ ۱۵۵؛ طبری، ۴۴۸/۷) منصور از سوی ابوالعباس مأمور شد تا به خراسان نزد ابومسلم برود و از او و یارانش بیعت بستاند و ضمناً رأی او را در مورد ابوسلمه جویا شود. ابومسلم مقدم منصور را بسیار گرامی داشت و منصور تا مدتی مقصود خود را پنهان کرد، تا آنکه سرانجام اعمال ابوسلمه را بر ابومسلم برشمرد و ابومسلم نیز مزدوری را برای قتل ابوسلمه برانگیخت (همو، ۴۴۹/۷)؛ امّا روایات دیگری حکایت از آن دارد که منصور پس از قتل

ابوسلمه به خراسان رفته است (نک: دینوری، ۳۷۶؛ طبری، ۴۵۰/۷؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۹؛ ابن اثیر، ۴۵۸/۵ ـ ۴۵۹).

براساس روایت دیگری ابوالعباس خود می‌خواست که ابوسلمه را به قتل رساند، ولی یکی از کسان او خطر شورش ابومسلم را پس از قتل ابوسلمه گوشزد و توصیه کرد که خلیفه نامه‌ای به ابومسلم بنویسد و رأی او را در مورد ابوسلمه جویا شود (ابن حبیب، ۱۸۸؛ جهشیاری، ۶۰؛ *العیون والحدائق*، ۲۱۲). ابوالعباس نامه‌ای همراه منصور به ابومسلم فرستاد بدین مضمون که به خاطر ابومسلم از جرم ابوسلمه درگذشته است، ولی ابومسلم نپذیرفت و تصمیم به قتل ابوسلمه گرفت و به همین منظور مردی را به نام مرّاربن انس ضبّی از مزدوران خویش به کوفه فرستاد تا ابوسلمه را به قتل رساند (ابن حبیب، همانجا؛ بلاذری، ۱۵۶/۳). پس از ورود او به کوفه به امر ابوالعباس ندا در دادند که خاطر خلیفه از ابوسلمه خشنود است و او را نزد خود خوانده است (طبری، ۴۴۹/۷؛ جهشیاری، همانجا). از این امر چنین برمی‌آید که اختلاف میان خلیفه و ابوسلمه آشکار شده و او از خلیفه کناره گرفته بوده است. به هر روی، ۳ شب بعد خلیفه، ابوسلمه را نزد خود خواند و وی تا پاسی از شب گذشته، نزد او ماند و در بازگشت مزدور ابومسلم که در راه کمین کرده بود، وی را به قتل رسانید.

پس از قتل ابوسلمه گفتند که خوارج او را کشتند (بلاذری، جهشیاری، همانجاها؛ طبری، ۴۵۰/۷). گزارشی در دست است که براساس آن، ابوسلمه را در کوفه لعن کردند (بلاذری، همانجا) و حتی بر مبنای یک روایت (*الامامة والسیاسة*، ۱۴۵/۲) پیکر او را بر دارالامارهٔ کوفه به دار کشیدند. اما با توجه به نفوذ فراوان ابوسلمه در کوفه، این حرکت عباسیان بعید به نظر می‌رسد؛ خاصه که برمبنای گزارش دیگری، فردای قتل ابوسلمه، برادر خلیفه بر پیکر او نماز گزارد و در هاشمیه در نزدیکی کوفه، وی را به خاک سپردند (ابن اثیر، ۴۳۶/۵). گفته‌اند که قتل ابوسلمه در رجب ۱۳۲ روی داد (جهشیاری، همانجا) و این با روایتی مبنی بر آنکه ابوسلمه ۳ یا ۴ ماه پس از خلافت ابوالعباس زنده بوده است، توافق دارد (بلاذری، ۱۵۷/۳).

از روابط ابوسلمه و ابومسلم، پس از پیروزی بر بنی امیه، گزارش دقیقی در دست نیست، اما گفته‌اند که هرگاه ابومسلم به ابوسلمه نامه می‌نوشت، او را «وزیر آل محمد» خطاب می‌کرد (همو، ۱۵۶/۳؛ یعقوبی، ۳۵۲/۲). از برخی گزارشها نیز چنین برمی‌آید که قتل ابوسلمه به وسیلهٔ ابومسلم ناشی از یک اقدام شخصی بوده است (دینوری، ۳۷۰). در قتل ابوسلمه نقش کسانی چون ابوالجهم بن عطیه را نمی‌توان نادیده گرفت. او از داعیانی بود (*اخبار الدولة*، ۲۱۹ ـ ۲۲۰؛ مقریزی، *النزاع*، ۷۶) که همراه لشکر خراسان به کوفه درآمد و همو بود که ابوالعباس را از نهانگاه بیرون آورد و با او بیعت کرد؛ نیز گفته‌اند که جاسوس ابومسلم بود و اخبار کوفه را بدو می‌رسانید (بلاذری، همانجا؛ *العیون والحدائق*، ۲۰۹) و همو بود که وقتی ابوسلمه را به قتل رساندند، بر در خانهٔ خلیفه، ابوسلمه را به دورویی و فریبکاری متهم کرد و گفت که همه او را لعن کنند. حتی گزارشی نیز در دست است که نشان می‌دهد قتل ابومسلم بی‌اطلاع او صورت نگرفت (جهشیاری، ۷۷؛ ابن اثیر، ۴۷۶/۵) و شگفت اینکه بعدها خود به دست منصور مسموم شد (جهشیاری، ۹۹؛ مقریزی، همان، ۷۷). در سبب قتل ابوسلمه، به جز تمایلاتی که وی به آل علی داشت، باید ترس و وحشتی را نیز که عباسیان از نفوذ و قدرت وی داشتند، درنظر گرفت؛ چنانکه بعدها، منصور او را در قدرت و نفوذ با ابومسلم مقایسه کرد (بلاذری، ۲۰۱/۳).

در منابع، ابوسلمه را نخستین وزیر عباسی خوانده‌اند (مثلاً نک: ابوهلال، ۹۸/۲؛ ابن عبدربه، ۱۱۳/۵) و سبب این امر بیشتر، شهرت ابوسلمه به لقب «وزیر آل محمد» است، ولی به هیچ‌روی نباید از این لقب مفهوم شغلی را استنباط کرد که وزیران، بعدها از جانب خلفا بدان مأمور بودند.

خوارزمی (ص ۳۰) فرقه‌ای را به نام «خلّالیّه» به ابوسلمه نسبت می‌دهد که خود یکی از دوشاخهٔ فرقهٔ شیعهٔ عباسی بودند. مقریزی (*خطط*، ۲۵۳/۲ـ۲۵۴) نیز طی مطلبی می‌گوید: مردی به نام هاشم در ماوراءالنهر برخاست و ادعا کرد که روح ابوسلمه به او منتقل شده و به همین سبب مردم را به سوی خویش می‌خواند. گویا مقصود از هاشم، المقنّع باشد و چنانکه از مآخذ دیگر برمی‌آید، او چنین ادعایی را در مورد ابومسلم داشته است. احتمالاً میان ابوسلمه و ابومسلم در این گزارش خلطی رخ داده است (نک: گردیزی، ۲۷۸ـ۲۷۹؛ ابن اثیر، ۳۸/۶ـ۳۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمدبن علی، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن‌حبیب، «اسماء المغتالین»، *نوادر المخطوطات* (المجموعة السادسة)، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن عنبه، احمدبن علی، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الاوائل*، به کوشش محمد مصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵ م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ اقبال، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ *الامامة والسیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ *تاریخ الخلفاء*، به کوشش گریازنویچ، مسکو، ۱۹۶۷ م؛ تنوخی، محسّن بن علی، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *الوزراء والکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ خوارزمی، محمدبن احمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ دینوری، احمدبن داود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ صابی، هلال بن محسّن، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ طبری، *تاریخ*؛ *العیون والحدائق*، ج ۳، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹ م؛ گردیزی، عبدالحیّ بن ضحاک، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مقریزی، احمدبن علی، *خطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ همو، *النزاع والتخاصم فیما بین بنی امیة وبنی هاشم*، قاهره، مکتبة الاهرام؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م.

علی بهرامیان

آبوسُلِیکِ گُرگانی، یا آبوسَلیک، بوسُلَیک، از شاعران پارسی گوی سدهٔ ۳ق / ۹م و از نخستین سرایندگان شعر فارسی. برخی از محققان سُلَیک را مصغّر سلک دانسته‌اند (فروزانفر، ۱۶)، زیرا کسانی از عرب به این نام مشهور بوده‌اند (نک: فیروزآبادی، ذیل سلک). تاریخ تولد و وفات او روشن نیست. وی را از شاعران بنام عهد صفاری و معاصر عمرولیث (حک ۲۶۵ـ۲۸۷ق / ۸۷۹ـ۹۰۰م) شمرده‌اند (عوفی، ۴۸۹).

از اینکه منوچهری در قصیده‌ای نام ابوسلیک را در کنار نام شاعران بزرگ عرب و ایرانی چون امرؤالقیس، لبید، اخطل، اعشی، بونواس، شهید، رودکی، بوشکور، ولوالجی و جز آنان آورده است (منوچهری، ۱۳۹ـ۱۴۰)، چنین برمی‌آید که وی در آن روزگار در میان اهل ادب، شهرت و اعتبار خاص داشته است.

اگرچه رودکی را پدر نظم فارسی برشمرده‌اند، لیکن سهم کسانی چون ابوسلیک و هم‌عصران او در شکل دادن به مبادی و مبانی شعر فارسی و شخصیت بخشیدن بدان بسیار مهم و اساسی بوده است. ابیات اندکی که از او بر جای مانده است (نک: لازار، ۲۱ـ۲۲)، نمودار حسن ذوق و قدرت شاعری او در آوردن مضامین زیبا و خیال‌انگیز است و ظاهراً کلام او از نکات اخلاقی و حکمی خالی نبوده است (نک: عوفی، ۲/۱ـ۳).

مآخذ: عوفی، محمد، *لباب‌الالباب*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحیط*، قاهره، ۱۳۴۴ ق؛ لازار، ژیلبر، *اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

بخش ادبیات

آبوسُلِیمانِ بَناکِتی، نک: بناکتی.

آبوسُلِیمانِ دارانی، عبدالرحمن بن احمد بن عطیهٔ عنسی دارانی، از عرفای سدهٔ ۲ ـ ۳ ق. برخی نیز او را با انتساب به نام جدش، عبدالرحمن بن عطیه گفته‌اند (سلمی، ۶۸؛ انصاری، ۳۹). او را از آن جهت عنسی گفته‌اند که منسوب است به بنی عنس بن مالک از قبایل یمن (سمعانی، ۳۹۵/۹؛ ابن خلکان، ۱۳۱/۳). وی در حدود سال ۱۴۰ ق متولد شد (ذهبی، ۱۸۲/۱۰). مولد و منشأ او قریهٔ داریا از قراء دمشق بوده (خولانی، ۱۰۷؛ سلمی، همانجا؛ ابونعیم، ۲۵۴/۹) و به همین جهت به دارانی شهرت یافته است، گر چه این نسبت در لغت برخلاف قیاس است (یافعی، *مرآة*، ۳۰/۲؛ یاقوت، ۵۳۶/۲؛ ابن خلکان، همانجا). برخی گفته‌اند که اصل وی از واسط عراق بوده، ولی در دمشق اقامت داشته است (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۲۱۴؛ یاقوت، همانجا؛ ابن عساکر، ۸۲۳/۹).

ابوسلیمان از عبدالواحد بن زید، سفیان ثوری، ربیع بن صبیح و دیگر عراقیان حدیث روایت کرده (ابن ابی حاتم، همانجا؛ سلمی، ۶۹؛ سمعانی، ۲۷۱/۵؛ ابن عساکر، ذهبی، همانجاها) و گفته‌اند که با بایزید بسطامی هم مکاتبه داشته است (میبدی، ۹۱/۶). از معاصران او می‌توان ابوجعفر معروف به ابن فرجی و نیز معروف کرخی را که مصاحب وی بود، نام برد (نک: سلمی، ۷۸؛ انصاری، ۲۴۷). از خویشان وی برادرش داوود بن احمد (عین القضاة، ۲۴؛ جامی، ۴۰؛ ابن ملقن، ۳۹۳) و فرزندش سلیمان (انصاری، ۴۰؛ یاقوت، همانجا) را می‌توان یاد کرد که هر دو از مشایخ بزرگ شام بوده‌اند.

از جملهٔ کسانی که از ابوسلیمان روایت کرده‌اند، شاگردش احمدبن ابی‌الحواری و حمید بن هشام عنسی و عبدالرحیم بن صالح را می‌توان نام برد (سلمی، ۶۸؛ خولانی، ۱۱۰، ۱۱۲؛ سمعانی، ذهبی، همانجاها).

وی ظاهراً برای استماع حدیث به عراق سفر کرده است (یاقوت، سمعانی، همانجاها) و در یکی از سفرهایش که در حدود سال ۲۰۳ ق بوده، مدتی در بغداد اقامت داشته است (خطیب، ۲۴۸/۱۰؛ ابن عساکر، ۸۲۵/۹). گفته‌اند که وی در عراق عابدتر بوده و در شام عارف‌تر (انصاری، همانجا؛ خطیب، ۲۴۹/۱۰؛ ابن جوزی، *صفة*، ۲۲۴/۴). وی به مکه نیز سفر کرده است (ابن ابی حاتم، همانجا؛ یافعی، *روض الریاحین*، ۱۴۲، ۴۴۴). گفته‌اند که چون ابوسلیمان مدعی دیدار و گفت و گو با فرشتگان بوده، مردم دمشق او را از آن شهر اخراج کردند، ولی دوباره او را به شهر بازگرداندند (ابن عساکر، ۸۴۱/۹؛ ابن شاکر، ۲۲۴/۷؛ ابن کثیر، ۲۷۰/۱۰).

در تاریخ وفات او بین ۲۰۴ تا ۲۳۵ ق اختلاف است (نک: ابن عساکر، ۸۴۲/۹؛ ابن کثیر، همانجا). وی در قریهٔ داریا مدفون شد و برگور او بنایی بوده و موقوفاتی داشته است (همانجا) و در عهد یاقوت هم، مزارش معروف بوده است (یاقوت، همانجا).

روش ابوسلیمان در تصوف، متابعت دقیق از *قرآن* و سنت بود، چنانکه هیچ فکر یا عملی را نمی‌پذیرفت، مگر اینکه با دو شاهد عادل یعنی کتاب و سنت منطبق باشد (سراج، ۱۰۴؛ سلمی، ۷۰؛ قشیری، ترجمه، ۴۱؛ ابن کثیر، ۲۶۷/۱۰). در ریاضت و کم‌خوری به جایی رسیده بود که او را «بندار الجائعین» لقب داده بودند (مستملی، ۲۰۷/۱؛ عطار، ۲۷۶). به گفتهٔ او «جوع» ذخیره‌ای از خزاین خداوند است و جز به محبان خاص عطا نمی‌گردد (سراج، ۲۰۲؛ خطیب، ۲۵۰/۱۰؛ نیز نک: ابونعیم، ۲۵۹/۹؛ قشیری، *الرسالة*، ۱۴۲؛ ابن عساکر، ۸۲۷/۹). وی خوف را برتر از رجا می‌دانست و می‌گفت که اگر رجا برخوف غالب شود، وقت عارف آشفته و تباه می‌گردد (سلمی، ۶۹؛ هجویری، ۱۳۹؛ قشیری، همان، ۱۲۷ ـ ۱۲۸). ترک دنیا و خواسته‌های آن شرط کمال است و هر چیز که انسان را به خود مشغول دارد، او را از خدا دور می‌سازد. از این رو هر کس که وجه تعیش طلب کند، یا زن خواهد، یا به نوشتن حدیث مشغول شود، میل به دنیا دارد (مکی، ۳۱۹/۱؛ غزالی، ۴۴۳/۲؛ سهروردی، ۸۶؛ ابن جوزی، *تلبیس*، ۲۰۹). وی نسبت به تشکیل خانواده و داشتن فرزند نیز نظر خوشی نداشت و می‌گفت هر کس فرزند بخواهد، نادان است، زیرا فرزند

انسان را از عبادت خداوند دور می‌دارد (همان، ۲۱۰) و اگر دوستی دنیا در دل قرار گرفت، دوستی آخرت از دل برود (سلمی، ۷۰؛ قشیری، همان، ۴۱۱).

وی مقامات را بر ۳ نوع می‌دانست: زهد، ورع و رضا (مکی، ۸۷/۲) و اساس اعمال سالک را نیز بر ۴ رکن: خوف، رجا، تعظیم و حیا (سهروردی، ۱۸۹؛ کاشانی، ۴۲۱). ابوسلیمان با سماع چندان موافق نبود و می‌گفت هر که از آواز خوش از جای درآید، دل او ضعیف بود و باید آن را مداوا کرد. چنین کسی چون کودکی است که به آواز خوش او را می‌خسبانند (قشیری، همان، ۳۴۸؛ ابن ملقن، ۳۸۷). در نظر او هر چه در دل نباشد، به سماع نیز پیدا نشود (باخرزی، ۱۸۵/۲).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح و التعدیل*، بیروت، ۱۹۵۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تلبیس ابلیس*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، دمشق، دارالبشیر؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ باخرزی، یحیی، *اورادالاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خولانی، عبدالجبار، *تاریخ داریا*، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۹۷۵م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ سراج طوسی، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمدبن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ سهروردی، عمربن محمد، *عوارف المعارف*، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، *رسالة شکوی الغریب*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ غزالی، محمدبن محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قشیری، عبدالکریم، *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه* از ابوعلی حسن بن احمد عثمان، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ کاشانی، محمود بن علی، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مکی، محمدبن علی، *قوت القلوب*، قاهره، مکتبة البالی الحلبی؛ میبدی، ابوالفضل، *کشف الاسرار وعدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین*، قبرس، مؤسسهٔ عمادالدین؛ همو، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، *بلدان*.

غلامعلی آریا

اَبوسُلِیْمانِ سِجِسْتانی،

محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی (سیستانی)، مشهور به منطقی، اندیشمند، فیلسوف و عقاید نگار سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م.

زندگانی: آگاهی ما دربارهٔ زندگانی و سرگذشت ابوسلیمان اندک است، حتی تاریخ دقیق تولّد و درگذشت وی نیز شناخته نیست. در این میان، چنانکه از گفتهٔ ابوحیّان توحیدی شاگرد و همنشین ابوسلیمان برمی‌آید، وی تا ۳۹۱ ق / ۱۰۰۱ م (بنابر نسخهٔ لیدن، شم ۱۴۴۳) یا ۳۷۱ ق / ۹۸۱ م (بنابر نسخ دیگر) هنوز زنده بوده است (*المقابسات*، ۳۱۵)، اما از آنجا که دست نوشتهٔ لیدن بهترین نسخهٔ *مقابسات* است، می‌توان تقریباً به تاریخ آن اطمینان داشت و بنابراین در گذشت ابوسلیمان را پس از ۳۹۱ ق قرار داد و بدین‌سان تاریخ تولد وی، با در نظر گرفتن عمری در حدود ۷۰ سال یا اندکی بیشتر، احتمالاً در دههٔ دوم سدهٔ ۴ ق بوده است. از سوی دیگر، مسلّم است که وی تا ۳۷۷ ق / ۹۸۷ م زنده بوده است، زیرا ابن ندیم که معاصر و ظاهراً شاگرد او نیز بوده، از وی به عنوان «شیخ‌ما» نام می‌برد و در جایی که از کشف نوشته‌های یونانی در اصفهان، سخن می‌گوید، می‌افزاید که «برخی از آنها در این زمان [یعنی ۳۷۷ ق، سال تألیف *الفهرست*] نزد شیخ ما ابوسلیمان است» (ص ۲۴۱). در این میان جای شگفتی است که ابن ندیم دربارهٔ ابو سلیمان به دو سطر بسنده می‌کند و هنگامی که به تاریخ تولد وی می‌رسد، جای آن را خالی می‌گذارد و سپس از یکی از نوشته‌های وی نام می‌برد (ص ۲۶۴). دو منبع مهم دیگر ــ قفطی و ابن ابی اصیبعه ــ نیز آگاهی چندانی دربارهٔ ابوسلیمان به ما نمی‌دهند. قفطی وی را از شاگردان متّی بن یونس قنّائی (د ۳۲۸ ق/ ۹۳۹ م، مترجم معروف از یونانی) و دیگران معرفی می‌کند (ص ۲۸۲ ـ ۲۸۳)، در حالی که ابن ابی اصیبعه او را از شاگردان یحیی بن عدی (د ۳۶۳ ق / ۹۷۴ م، مترجم، منطقی و مفسّر نامدار آثار ارسطو) می‌شمارد (۳۶۱/۲ ـ ۳۶۲). بدین‌سان، اگر بخواهیم برای تولد ابوسلیمان حدود سال ۳۰۷ ق را ــ چنانکه قزوینی (۱۵۸/۲) پیشنهاد می‌کند ــ بپذیریم، باید عمری بیش از ۸۰ سال برای وی فرض کنیم.

گزارش ابن ابی اصیبعه دربارهٔ اینکه ابوسلیمان شاگرد یحیی بن عدی بوده است، از سوی خود ابوسلیمان نیز تأیید می‌شود، در جایی که وی یحیی بن عدی را «شیخ ما» می‌خواند (نک: ابوحیان، همان، ۲۰۴). گفته می‌شود که ابوسلیمان در دوران جوانیش به درس فقه اشتغال داشته و از پیروان مذهب حنفی بوده است (مطالب افزوده، ۳۱۱). همچنین گفته می‌شود که وی مورد احترام و بزرگداشت عضدالدوله (د۳۷۲ ق / ۹۸۲ م) قرار داشته و چندین رساله در رشته‌های گوناگون فلسفه و شرح آثار ارسطو برای او تألیف کرده بوده است (قفطی، همانجا). نیز گفته می‌شود که وی از همنشینان ابوجعفر (احمد بن محمد بن خلف بن لیث، د ۳۵۳ ق / ۹۶۳ م) فرمانروای سیستان بوده و از سوی وی نامه‌هایی به بغداد می‌فرستاده است (ابوحیان، *الامتاع*، ۱۳۰/۱). ابوسلیمان در *صوان الحکمة* استعداد سیاسی و آگاهی ژرف ابوجعفر را از فلسفه‌های یونان سخت ستایش کرده است (ص ۳۱۵ـ۳۱۶).

به گفتهٔ قفطی، ابوسلیمان یک چشم (اعور) و دچار پیسی بوده و به همین علت از مردمان دوری می‌گزیده و خانه‌نشین بوده است و تنها دانش پژوهان به دیدار او می‌رفته‌اند (ص ۲۸۳؛ دربارهٔ زندگی

ابوسلیمان، افزون برآنچه در این جا آمده است، نک: قزوینی، ۱۳۸/۲ به‌بعد).

آثار: می‌توان پنداشت که دانشور و اندیشمندی مانند ابوسلیمان باید نوشته‌های فراوان از خود باقی نهاده باشد. در این میان آنچه از آثار او می‌شناسیم،اینهاست: ۱. *مسائل عدّة سئل عنها و جواباته لها* (ابن ابی اصیبعه، ۳۶۲/۲)؛ ۲. *مقالة فی مراتب قوی الانسان وکیفیّة الانذارات التی تنذر بها النفس فیما یحدث فی عالم الکون* (همانجا؛ قفطی، همانجا)؛ ۳. *کلام فی المنطق*؛ ۴. *تعالیق حِکمیّة و ملح و نوادر*؛ ۵. *مقالة فی انّ الاجرام العلویة طبیعتها خامسة و انهاذات انفس و انّ النفس التی لهاهی النفس الناطقة*. این مقاله ذیل *صوان الحکمة* (ص ۳۶۷ـ۳۷۱) منتشر شده است؛ ۶. *رسالة فی اقتصاص طرق الفضائل* (بیهقی، ۷۴)؛ ۷. *رسالة فی المحرک الاول*. این رساله نیز ذیل *صوان الحکمة* (ص ۳۷۲ـ۳۷۶) منتشر شده است؛ ۸. *مقالة فی الکمال الخاص بنوع الانسان*. این رساله نیز ذیل *صوان الحکمة* (ص ۳۷۷ـ۳۸۶) منتشر شده است؛ ۹. *رسالة فی وصف الوزیر ابی عبدالله العارض*(نک: ابوحیان، *الامتاع*، ۲۹/۱)؛ ۱۰. *رسالة فی السیاسة* (همان، ۱۱۷/۲؛ ابوحیان در آنجا از ابوسلیمان نقل می‌کند که وی *رسالة فی السیاسة* را سالها پیش نوشته بوده که در شمار هدایایی برای قابوس بن وشمگیر فرستاده شده بوده است)؛ ۱۱. رساله‌هایی به عضدالدوله دربارهٔ فنون مختلف حکمت و شرح کتب ارسطو (قفطی، همانجا)؛ ۱۲. *صوان الحکمة*.

صوان الحکمة مهم‌ترین نوشتهٔ ابوسلیمان است که ۴ دست‌نوشته از آن در کتابخانه‌های ترکیه و یک نسخه در موزهٔ بریتانیا در لندن یافت می‌شود. این کتاب را عبدالرحمن بدوی در تهران (۱۹۷۴م) منتشر کرده است.*صوان الحکمة* یکی از معتبرترین و مهم‌ترین منابع عربی است که در آن از تاریخ فیلسوفان و پزشکان یونان باستان و نیز دانشمندان برجستهٔ دوران اسلام تا سدهٔ ۴ ق، سخن می‌رود. اما آنچه از آن اکنون در دست ماست، تنها منتخب و مختصری است از متن اصلی آن که متأسفانه یا از میان رفته،یا تاکنون یافت نشده است. از سوی دیگر، کسی که آن را مختصر کرده و مطالبی به آن افزوده و به شکل کنونی درآورده است، شناخته نیست. در کنار این مختصر، مختصر دیگری از آن نیز از عمر بن سهلان ساوی، مؤلف *البصائر النصیریة* در منطق (د ۵۴۰ ق / ۱۱۴۵ م) موجود است که دست نوشته‌ای از آن در کتابخانهٔ سلیمانیه (فاتح) در ترکیه (شم ۳۲۲۲) یافت می‌شود. ساوی در این تلخیص اخبار مربوط به فیلسوفان و دانشمندان باستان را حذف و به نقل گفته‌هایی از ایشان بسنده کرده و فصلی دربارهٔ خود ابوسلیمان و نیز فارابی برآن افزوده است. همچنین در دست نوشته‌ای در لیدن (Cod, Gol. 133d) نیز تلخیصی از مختصر *صوان الحکمة* از ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن تبریزی مشهور به غضنفر یافت می‌شود (نک: پلسنر، 535-534؛ بدوی، ۲۶ـ۳۰)

صوان الحکمة یکی از عمده‌ترین منابع تاریخ‌نگاران و عقاید نگاران عرب زبان، مانند شهرستانی و دیگران دربارهٔ فیلسوفان یونان باستان بوده است. از سوی دیگر چنین می‌نماید که متن اصلی و کامل *صوان الحکمة* تا زمان فخرالدین‌رازی در دسترس بوده‌است(نک:رازی، ۳۹؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ *صوان الحکمة*، نک: قاضی، 124-87).

اندیشه‌ها و عقاید: ابوسلیمان بی‌شک یکی از درخشان‌ترین اندیشمندان دوران اسلامی است. ویژگی او در تنها بودن و در سرنوشت تیره و تلخ اوست. با وجود این، خانهٔ او در بغداد دیدارگاه و محفل چند تن از نخبه‌ترین دانشمندان و فیلسوفان آن زمان بوده است که ابوحیان توحیدی در آن میان از این کسان نام می‌برد: ابوزکریا صیمری؛ ابوالفتح نوشجانی؛ ابومحمد عروضی؛ ابوبکر قومشی؛ ابوالقاسم عبیدالله بن حسن، مشهور به غلام زحل (د ۳۷۶ ق / ۹۸۶م)؛ علی بن عیسی رمانی، نخستین نحوی که نحو را با منطق درآمیخت (د ۳۸۴ ق / ۹۹۴ م)؛ ابوالحسن محمد بن عبدالله بن عباس، معروف به ابن وراق، نحوی مشهور (د ۳۸۱ ق / ۹۹۱ م)؛ ابوعلی عیسی بن زرعة، مترجم مسیحی (د ۳۹۸ ق / ۱۰۰۸ م)؛ عیسی بن علی بن عیسی بن داوود بن‌جراح (د ۳۹۱ ق / ۱۰۰۱ م) (*المقابسات*، ۵۷؛ نک:ابوسلیمان، ۳۳۱ـ۳۴۲).

در این میان، بیش از همه ابوحیان توحیدی که خود از شاگردان و همنشینان همیشگی ابوسلیمان بوده، با وی «مجالس انس» داشته است (ابوحیان، همان، ۳۳۲). وی *کتاب الامتاع و المؤانسة* را به ویژه برای منعکس کردن آراء و عقاید و اندیشه‌های ابوسلیمان تألیف کرده بود و ما بیشترین آگاهی را دربارهٔ اندیشه‌های ابوسلیمان، مدیون این کتاب و نیز کتاب دیگر او *مقابسات* هستیم. ابوحیان در *الامتاع* گفت‌وگوهایی را که در مجلسهای شبانه، در حضور وزیر ابوعبدالله حسین بن احمد ابن‌سعدان می‌گذشته، ثبت کرده است. ابن سعدان نخست از همراهان عضدالدوله و سپس (۳۷۳ـ۳۷۵ ق/۹۸۳ـ۹۸۵ م) وزیر صمصام الدوله جانشین عضدالدوله بوده است. ابوسلیمان نزد وی از احترام و اکرام فراوان و نیز از کمکهای مالی او برخوردار بوده است. وی یک بار با فرستادن ۱۰۰ دینار برای ابوسلیمان، باعث شادی و پایکوبی وی شده بود (نک: ابوحیان، *الامتاع*، ۳۱/۱). ابوسلیمان نیز، چنانکه دیدیم، رساله‌ای در وصف ابن سعدان نوشته بوده است.

اشاره شد که مهم‌ترین منابع ما دربارهٔ عقاید و نظریات ابوسلیمان در موضوعات گوناگون، نوشته‌های ابوحیان توحیدی است. در اینجا باید به این نکته اشاره کنیم که آنچه ابوحیان از عقاید شیخ خود نقل می‌کند، به زبان خود ابوسلیمان نیست. زبان ابوحیان در هر دو کتاب و به ویژه در *الامتاع* زبانی است پر زیور و از زیباترین و کم‌مانندترین نمونه‌های نثر عربی، اما طبق تصریح ابوحیان، سخن ابوسلیمان بریده بریده و زبان وی دچار لکنت ناشی از نداشتن فصاحت (عجمه) بوده است؛ در عین حال ابوحیان، هنگام مقایسهٔ او با دیگر فیلسوفان و دانشمندان هم عصرش، وی را دارای نظری دقیق‌تر و اندیشه‌ای ژرف‌کاوتر و روشن‌تر از آنان می‌شمارد و در جای دیگری تیزهوشی و

نیز تسلط وی را بر نظم و نثر و آگاهی او را بر عقاید و ادیان می‌ستاید (نک: *الامتاع*، ۳۳/۱، ۴/۲).

شیوهٔ نثرنویسی ابوسلیمان همان است که ما آن را در دو سه نوشتهٔ خود او و به ویژه در *صوان الحکمة* می‌یابیم. نثری نسبتاً روان و بی‌زیور و پیرایه. چنانکه اشاره شد، از ابوسلیمان جز *صوان الحکمة* و چند نوشتهٔ کوچک دیگر، اثری در دست نیست. جای شگفتی است که اندیشمندی چون او، به عرضه کردن منظم و مدوّن عقاید و نظریات خود نپرداخته است. از این روست که اکنون منابع ما دربارهٔ برخی از عقاید و نظریات وی، تنها نوشته‌های ابوحیان است که ما در اینجا فشرده‌ای از مهم‌ترین آنها را می‌آوریم.

چنانکه گفته شد، در زمان ابوسلیمان، دانشوران و اندیشمندان برجسته‌ای در بغداد و بصره به سر می‌برده‌اند. در میان آنان نویسندگان مجموعهٔ مشهور به *رسائل اخوان الصفا* بوده‌اند که نامهای خود را پنهان می‌داشته‌اند، اما در *صوان الحکمة* یکی از ایشان ــ ابوسلیمان محمدبن معشر بیستی معروف به مقدسی ــ مؤلف اصلی آن رسائل معرفی شده است (ص ۳۶۱ ـ ۳۶۴). بنابر گزارش ابوحیان، نویسندگان *رسائل اخوان الصفا* بر این باور بوده‌اند که شریعت با نادانیها و ابلهیها و گمراهیها آلوده و آمیخته شده است و تنها وسیلهٔ پالودن و پاکیزه کردن آن «فلسفه» است، چنانکه اگر فلسفهٔ یونانی و شریعت عربی به هم گرد آیند، کمال حاصل می‌شود (*الامتاع*، ۵/۲). سپس در گزارش ابوحیان آمده است که وی چندین رساله از آن مجموعه را برای خواندن به ابوسلیمان می‌دهد. وی پس از مطالعه و تحقیق در آنها همه را به ابوحیان باز می‌گرداند و می‌گوید که نویسندگان آن رسائل رنج بیهوده کشیده و به جایی نرسیده‌اند و بافته‌های ایشان سست و نتیجهٔ کوششهایشان، پیچیده‌تر کردن مسائل است، زیرا ایشان گمان کرده‌اند که می‌توانند فلسفه را دزدانه در درون دین پنهان کنند و شریعت را به فلسفه پیوند دهند، در حالی که فلسفه در برگیرندهٔ دانشهایی مانند ستاره‌شناسی، کیهان‌شناسی، مجسطی، مقادیر و آثار طبیعت، موسیقی و منطق است و بنابراین، نمی‌توان آنها را با شریعت در آمیخت و هر که در این راه رود، با موانع و دشواریها رو به رو خواهد شد. پیش از ایشان نیز کسانی که استعدادها و توانهای بیشتری داشته‌اند، در این راه کوشیده‌اند، اما به مقصود نرسیده‌اند و از رنج خود سودی نبرده‌اند و کار آنان موجب رسوایی و سرشکستگیشان شده است. این از آن روست که شریعت با میانجی فرستاده‌ای از سوی خدا و از راه وحی و گواهی آیات و ظهور معجزات به ما رسیده است که عقل گاه آنها را واجب و گاه مجاز می‌شمارد و این همه برای تأمین مصالح همگان است. در آن میان چیزهایی یافت می‌شود که راهی برای جست و جوی آنها و ژرف روی در آنها نیست و ما باید در برابر کسی که ما را به آنها فرا می‌خواند، تسلیم شویم. آنگاه دیگر چرایی و چونی، آیا و اگر وای کاش، به باد می‌رود و هرگونه اعتراضی بر آن و شکی در آن ناپسند و زیانبار است و تن دادن به آن سودمند است و همهٔ آن در برگیرندهٔ خیر است. برخی از احکام شریعت ظاهر و آشکار است و برخی نیز نیازمند به تأویل است. بنیاد آن بر پرهیزگاری و پارسایی و سرانجام آن پرستش خدا و نزدیکی به اوست (همان، ۶/۲ ـ ۷).

در شریعت دیگر گفتار ستاره‌شناس دربارهٔ تأثیر اختران و حرکتهای سپهرها و سعد و نحس بودن آنها و اینگونه چیزها، یا سخنان طبیعت‌شناس و آنچه بدان وابسته است، در میان نیست. همچنین در شریعت سخنی از مهندس و هنر او یا منطق ارسطو یافت نمی‌شود. افزون بر این کسان، گروهی نیز یافت می‌شوند که در پی طلسم و جادو و تعبیر رؤیا و مدّعی سحر و کیمیایند، در حالی که اگر اینگونه چیزها جایز و ممکن می‌بود، خداوند ما را از آنها آگاه می‌کرد و شارع نیز شریعت را بر پایهٔ آنها استوار می‌کرد و آن را به یاری آنها کامل می‌کرد و کمبود آن را با این افزونی که بیرون از شریعت می‌یافت، جبران می‌کرد و فلسفه‌پردازان را به توضیح شریعت، به یاری آنها، تشویق می‌کرد، اما نه خودش چنین کرد و نه این کار را برعهدهٔ جانشینان و نگهبانان دینش نهاد، بلکه از پرداختن به آنها نیز منع کرد و ما را از پیشگویان و پیش‌بینان و غیب‌گویان بر حذر داشت (همان، ۷/۲ ـ ۸).

به گفتهٔ ابوسلیمان با اینکه امّت مسلمان در عقاید و مذاهب خود دچار اختلاف شدند و به فرقه‌های گوناگون ــ مانند مرجئه و معتزله، شیعه و سنی و خوارج ــ در آمدند، شگفت‌انگیز است که هیچ یک از این گروهها از فلسفه‌دانان یاری نجست، گفته‌های خود را به شواهد و گواهیهای اینان ثابت نکرد، به راه ایشان نرفت و نزد ایشان چیزی نیافت که در کتاب خدا و اثر پیامبر نیامده باشد. فقیهان نیز که از همان آغاز اسلام تا روزگار ما در احکام حلال و حرام اختلاف‌نظر داشته‌اند، به فیلسوفان روی نیاورده و از ایشان یاری نخواسته‌اند. پس دین کجا و فلسفه کجا؟! آنچه برگرفته از وحی است کجا و آنچه برگرفته از رأی زوال‌پذیر است کجا؟! اگر هم به عقل بپردازیم، عقل موهبتی است خدایی که به هرکس به اندازه‌ای که می‌تواند از آن بهره جوید، داده شده، اما وحی نوری است پراکنده و فراگیر. به طورکلی، پیامبر برتر از فیلسوف و فیلسوف فروتر از پیامبر است. بر فیلسوف است که از پیامبر پیروی کند، اما پیامبر را پیروی از فیلسوف نشاید، زیرا پیامبر مبعوث است و فیلسوف مبعوث الیه (ابوحیان، همان، ۹/۲ ـ ۱۰).

آنگاه، ابوسلیمان می‌گوید که اگر عقل کافی می‌بود، دیگر وحی را سودی نبود؛ بهرهٔ انسانها از عقل متفاوت است و تمام عقل از آنِ یک تن نیست، بلکه از آنِ همهٔ انسانهاست. پس اگر ما با عقل از وحی بی‌نیاز بودیم، چه می‌کردیم؟ (ابوحیان، همان، ۱۰/۲). از سوی دیگر، ابوسلیمان فلسفه و ارزش آن را نیز منکر نمی‌شود، ولی میان این دو فرق می‌نهد و می‌گوید فلسفه حق است، اما با شریعت سر و کاری ندارد و شریعت نیز حق است، اما با فلسفه سر و کاری ندارد. یکی را ویژگی، وحی است و دیگری را ویژگی، بحث. اولی خود بسنده است و دومی باید بکوشد و با رنج چیزی برای خود به دست آورد. صاحب شریعت می‌گوید: به من امر شده است و آموزانده شده‌ام، به من گفته

شده است، من چیزی از خود نمی‌گویم، اما فیلسوف می‌گوید: من از روشنی عقل راهنمایی می‌گیرم. صاحب شریعت می‌گوید: روشنی آفرینندهٔ مخلوقات با من است و در پرتو آن گام بر می‌دارم و نیز می‌گوید: خدا چنین گفت، فرشته چنین گفت، اما فیلسوف می‌گوید: افلاطون و سقراط چنین گفته‌اند! سرانجام ابوسلیمان نتیجه می‌گیرد که هر کس می‌خواهد به فلسفه بپردازد، باید نظر خود را از دینها بر گیرد و هر کس که تدیّن را برگزیده است، باید از فلسفه روی‌گردان شود و هریک را به جای خود گذارد و هیچ یک را با دیگری ویران نسازد و به آنچه از شریعت در عقل و رأی او دور می‌نماید، اعتراضی نکند، زیرا فلسفه بر گرفته از عقلِ محدود به هدف است و دیانت برگرفته از وحیِ واردِ از علمِ با قدرت است. بنابراین می‌توان گفت که شریعت الٰهی است و فلسفه بشری. به آن می‌توان اعتماد و اطمینان داشت، اما این یک مشکوک است و آشفته. همچنین فلسفه کمالی است بشری و دین کمالی است الٰهی. کمال الٰهی بی‌نیاز از کمال بشری است و کمال بشری نیازمند به کمال الٰهی است (نک: ابوحیان، همان، ۱۸/۲ ـ ۱۹، ۲۱).

از سوی دیگر، ابوسلیمان هنگامی که به مقایسهٔ متکلمان و فیلسوفان و فلسفه می‌پردازد، از متکلمان انتقاد می‌کند و شیوهٔ ایشان را مبتنی می‌داند بر سنجش لفظ بر لفظ و گواهی نادرست عقل یا حتی بدون این گواهی و اعتماد به جدل یا امور محسوس و مشهود یا آنچه ذهن مرکب از حس و وهم و تخیّل، آمیخته با انس و عادت و اغراض دیگر، پدید می‌آورد. اینها همه وابسته به مغالطه و برای دفاع از خود و خاموش کردن مخالفان و نیز ایهامهایی بی حاصل و بی پایه است و همراه با کم ایمانی و بد دینی و ناپرهیزگاری است. اما فلسفه دارای تعریفهای شش گانه‌ای است که همه نشان می‌دهند که فلسفه همانا بحث از همهٔ چیزهایی است که در جهان یا مشهود و آشکارند،یا نهفته در عقلند،یا برهم نهاده از اینهایند و نتیجهٔ آن به دست آوردن اعتقاد درست دربارهٔ شنیدنیها و دیدنیها و موجود و معدوم است، بی‌آنکه هوس مخالف با عقل با آن آمیخته باشد. در فلسفه از احکام عمل اختیاری یا ترتیب فعل طبیعی، سخن می‌رود و همچنین از اموری که ناپدید و دگرگون می‌شوند، بی‌آنکه مبانی آنها محسوس و دیدنی باشند، هرچند که در عقل و بیان محققند. این همه نزد فیلسوف همراه با اخلاق الٰهی و سیاستهای عقلی و بسیاری امور دیگر است. سپس ابوسلیمان سخنان طنزآمیزی را از استاد خود یحیی‌بن عدی، در انتقاد از متکلمان بازگو می‌کند (همو، *المقابسات*، ۲۰۳ ـ ۲۰۴).

ابوسلیمان سرانجام مخالفت خود را با متکلمان آشکارا بر زبان می‌آورد و می‌گوید؛ بنابر مصلحتی همگانی است که از ستیزه‌گری و جدل در کار دین، چنانکه عادت متکلمان است، نهی شده. آنان می‌پندارند دین را با روش خود یاری می‌دهند، در حالی که سخت‌ترین دشمنی را با اسلام و مسلمانان می‌ورزند، و دورترین کسان از آرامش درونی و یقینند (همو، *الامتاع*، ۱۸۸/۳ ـ ۱۸۹). انگیزهٔ این مخالفت ابوسلیمان با متکلمان، اعتقاد وی به این بوده است که دین موضوع پذیرش و تسلیم و مبالغه در بزرگداشت آن است، «چرا»، «نه» و «چگونه» در آن راه ندارد، مگر به اندازه‌ای که اصل آن را تأکید و استوار سازد و از مداخلهٔ ناروا در آن جلوگیری شود. زیاده بر این، اصل دین را سست می‌کند و به فرع آن از راه تهمت، آسیب می‌رساند (ابوحیان، همان، ۱۸۷/۳).

نظریهٔ توجه‌انگیز ابوسلیمان دربارهٔ خدا این است که نشاید گفت که وی «موجود» است، زیرا موجود ناگزیر مقتضی واجد است، حال آنکه خدا برتر از این رتبه است، چون واجدی ندارد، چون اگر واجدی می‌داشت، مرتبهٔ واجد برتر از مرتبهٔ موجود می‌بود، اما اگر موجود را دربارهٔ خدا، تنها چون نامی به کار ببریم، مجاز است، زیرا در آن صورت، این نام را از معنای لغت جدا کرده‌ایم و در شمار نامها به کار برده‌ایم، هرچند این نیز از یک جهت نارواست، زیرا خود این نام، در جای دیگری، صفت است و ناگزیر شرکت به میان می‌آید و توحید مباین با شرکت است، چه این شرکت مجازی یا به اشاره باشد، چه به تثبیت و حقیقت (همو، *المقابسات*، ۱۴۸ـ۱۴۹).

ابوسلیمان عقل را از ادراک خدا و احاطهٔ بر او ناتوان می‌داند و سخن دربارهٔ آن را به آن اندازه مجاز می‌شمارد که از سوی بنیان‌گذار دین آمده است، یعنی کسی که لگام عقلها را در دست دارد و آنها را به سوی سعادت رهنمون می‌شود. پس در این باره، سکوت بهتر از سخن گفتن است. انسانها دربارهٔ خدای یکتای یگانه، تنها باید به انیّت (هستی) و هویت او معترف باشند. سخن از چگونگی، چرایی و چه بودن خدا، بیهوده و بر باد است (همو، *الامتاع*، ۱۲۴/۳ـ ۱۲۵).

نظریهٔ ابوسلیمان دربارهٔ توحید این است: هر کسی که به وحدانیّت خدا معترف باشد و سپس تشبیه کند، از سخن خود بازگشته و اعتقادش را نقض کرده است؛ کسی هم که به بیشتر از واحد باور داشته باشد، از راه حقیقت سخت به دور است؛ اما کسی که با عقل پاک و سلیم خود و با اخلاص، تنها اشاره به ذات خدا می‌کند، بی آنکه اسم و رسمی بر آن بیفزاید، حق توحید را به اندازهٔ توانایی ادا کرده است؛ زیرا چنین کسی هستی (انیت) خدا را اثبات و کجایی و چگونگی را نفی کرده و خدا را از هر اندیشه و تفکری برتر نهاده است (همو، *المقابسات*، ۲۶۷ـ۲۶۸).

نظریات ابوسلیمان دربارهٔ نفس و عقل نیز نشانگر شم فلسفی ویژهٔ اوست. وی در یکجا، اشاره می‌کند که تعریف نفس دشوار است، زیرا نفس نه جنس دارد، نه فصل، که بدین وسیله بتوان آن را تعریف کرد، آنگاه می‌گوید: گروهی آن را آمیزه‌ای از ارکان، گروهی آن را به هم گرد آمده‌ای از عناصر می‌دانند؛ گروهی آن را عرضی که به خودی خود محرک است، گروهی آن را هوایی، گروهی آن را روحی گرم و گروهی آن را طبیعتی همواره در حرکت می‌شمارند و سرانجام یکی [یعنی ارسطو]، آن را کمال جسم طبیعی دارای زندگی، می‌شمارد (همو، *الامتاع*، ۱۰۸/۳). در اینجا گفتنی است که.ما این نظریات را دربارهٔ

نفس در رسالهٔ «الآراء الطبیعیة» منسوب به پلوتارخس می‌یابیم (ص ۱۵۶ ـ ۱۵۸).

اما خود ابوسلیمان، نفس را نیرویی الٰهی می‌داند که واسطه‌ای است میان طبیعت گمارده بر عناصرِ آماده شده و عقل روشنگر و تابندهٔ محیط بر آن. همانگونه که انسان دارای طبیعتی است ــ چون آثار آن در تن او آشکار است ــ نیز دارای نفسی است ــ چون آثار آن در رأیها و مطالب و خواستهایش آشکار است (ابوحیان، همان، ۱۱۰/۳). از سوی دیگر، ابوسلیمان استدلال توجه‌انگیزی در اثبات هستی نفس دارد که می‌گوید: ما با آگاهی کامل می‌دانیم که در ما چیزی است که جسمی با ابعاد سه‌گانه نیست؛ پاره‌ای از جسم یا عرضی از اعراض نیست؛ نیازی به یک نیروی جسمی ندارد، بلکه جوهر بسیطی است که با هیچ‌یک از حواس نمی‌توان آن را ادراک کرد. بدین سان چیزی در ما هست که نه جسم است نه جزیی از جسم، عرض هم نیست، بنابراین دگرگونی و تغیّر نمی‌پذیرد. همچنین، یکسان به همهٔ چیزها آگاهی دارد و دچار سستی و خستگی نمی‌شود، درحالی که جسم چنین نیست. هر جسمی که دارای صورتی است، صورت دیگری نمی‌پذیرد، مگر پس از آنکه از صورت نخستین جدا شود. چنانکه جسمی که صورت سه‌گوش دارد، چهارگوش یا دایره نمی‌شود، مگر پس از آنکه شکل پیشین خود را از دست بدهد، اما نفس چنین نیست، بلکه همهٔ صورتها را بی‌کمبود و ناتوانی می‌پذیرد و این خاصیتی است ضدخاصیت جسم. نفس، عرض هم نیست، زیرا عرض جز در چیزی غیر خودش یافت نمی‌شود، یعنی محمول است نه حامل، اما جوهر نفس که صفات آن برشمرده شد، حامل چیزهایی است که بر خود دارد و همانند آن چیزی از جسم یا عرض، یافت نمی‌شود (ابوحیان، همان، ۲۰۱/۱ـ ۲۰۳).

از سوی دیگر، ابوسلیمان، در پیروی از سنت ارسطویی، نفس را در انسان سه‌گونه می‌شمارد: نفس ناطقه، نفس غضبی و نفس شهوانی. در این میان، اگر نفس ناطقه صافی و پالوده شود، از اخلاقش جست وجو دربارهٔ انسان و سپس جهان است، زیرا چون انسان را بشناسد، جهان کوچک (عالم صغیر) را شناخته است و چون جهان را بشناسد، انسان بزرگ را شناخته است و چون این هر دو جهان را شناخت، خدا را خواهد شناخت (ابوحیان، همان، ۱۴۷/۱).

از سوی دیگر، ابوسلیمان میان نفس و روح نیز فرق می‌نهد: روح، جسمی است که ناتوان و نیرومند و درست و فاسد می‌شود و واسطه‌ای است میان تن و نفس، و نفس به وسیلهٔ آن نیروهای خود را به تن می‌رساند، همچنین روح دارای حس و حرکت است و لذت و درد می‌برد؛ اما نفس چیزی بسیط و بلندپایه است که تباهی در آن راه ندارد و دگرگونی نمی‌پذیرد (ابوحیان، همان، ۱۱۱/۳).

ابوسلیمان دربارهٔ عقل نیز نظریات توجه‌انگیزی دارد. عقل از دیدگاه وی نیروی الٰهی است که ساده‌تر یا بسیط‌تر از طبیعت است، همانگونه که طبیعت نیز نیرویی است الٰهی، ساده‌تر از عناصر و عناصر (اسطقسات) نیز ساده‌تر از چیزهای مرکبند. عقل جانشین (خلیفهٔ) خداست و پذیرای فیض نابی است که در آن هیچ آمیزه و آلودگی نیست. اما آثار عقل، همانا تمییز، تحصیل و تصفح، داوری، تصویب و تخطئه و مجاز و واجب و مباح کردن است؛ اما این وظایف گوناگون، وحدت عقل را مشوب نمی‌کنند، همهٔ اینها فعالیتهای گوناگون یک عقلند. کسی که واحد را کثیر می‌سازد خطاکارتر از کسی است که کثیر را واحد می‌کند. از سوی دیگر، اگر کسی بپرسد که آیا خود عقل تعقل می‌شود؟ باید گفت که عاقل به وسیلهٔ عقل، معقول خود را تعقل می‌کند، مانند چراغی که خانه را روشن می‌کند، اما نمی‌توان گفت که خودش را روشن می‌سازد، زیرا به خودی خود روشنی‌بخش است و نیازی ندارد که خود را روشن کند. هنگامی که می‌گوییم عاقل معقول خود را تعقل می‌کند، بدان معناست که وی از انفعال کمالی، منفعل می‌شود. فعل و انفعال عقل را از دو جهت می‌توان دید: اگر پذیرش فیض الٰهی را از سوی عقل در نظر گیریم، بهرهٔ انفعال در آن آشکارتر است؛ اما اگر فیض عقل را بر نفس بنگریم، بهرهٔ فعل در آن بیشتر است (ابوحیان، همان، ۱۱۶/۳، ۱۱۸، ۱۲۰).

از سوی دیگر، حس یکی از کارگزاران عقل است. حس گویی گاهی ستمگر و گاهی دادگر است، اما عقل که حس کارگزار اوست، کارهای حسّ را دنبال می‌کند و اگر حس را بر خطا دید، داوریش را باطل می‌سازد و اگر آن را عادل یافت، حکمش را تحقق می‌بخشد. در قضایای عقل نباید با حس مشورت شود، اما در احکام حس مشورت با عقل سزاوار است (همان، ۱۳۶/۳). اگر بپرسند چرا سرانجام، معقول از حس بی‌نیاز است، ولی محسوس از عقل بی‌نیاز نیست؟ باید گفت: این از آن روست که معقول سرانجامش عقل است و عقل از هر چیزی که فروتر از اوست، بی‌نیاز است، اما محسوس، در نهایت خود، حسّ است و حس نیازمند به چیزی برتر از خویش است (همو، *المقابسات*، ۱۳۹ـ۱۴۰).

ابوسلیمان دربارهٔ حرکت و سکون عقل می‌گوید که سکون عقل از گونهٔ حرکت است و حرکت حس از گونهٔ سکون است، زیرا حرکت حس به سوی ازهم‌پاشیدگی و کاستی است و سکون عقل به سوی کمال است. حرکتی که دارای ضدّ خود، یعنی سکون است، حرکتی است در پهنهٔ حس، اما حرکتی که برای عقل به گونهٔ سکون است، اصلاً دارای ضدی نیست، زیرا عقل، کل است به معنای یکی، و یکی است به معنای کل و این به سبب اشتمال علت نخستین بر عقل و اقتباس عقل از اوست (ابوحیان، همان، ۱۵۵ـ۱۵۶).

در این میان، عقل دارای معانی و گونه‌هایی است و این از آن‌روست که عقل آغازی، پایانی و میانه‌ای دارد. یکی از گونه‌های عقل، برحسب آغاز آن بالطبع، عقل فعال است. و آن در نسبت فاعل است؛ دوم برحسب پایان، عقل انسانی است که عقل هیولانی است و به نسبت مفعول است؛ سوم به معنای میانی، عقل مستفاد است و به نسبت فعل است. عقل انسانی که به جای مفعول است، در پهنهٔ قوّه‌ای است که نیازمند فعلیت یافتن است. در تعریف این عقل باید گفت آن

چیزی است که شأن جزء آن این است که یک کل شود، یعنی هر یک از عقلهای جزئی توان آن را دارد که همهٔ معقولات ادراک‌شدنی را، ادراک کند و آنچه بالقوّه است،نیازمند به چیزی موجود بالفعل است که آن را به فعل آورد و آن چیز عقل فعال نام دارد، زیرا همانند در همانند خود عمل می‌کند؛ اما عقل مستفاد به منزلهٔ فعل دربرگیرندهٔ قوه و فعل هر دو است (همان، ۳۲۰؛ به فرق نظریهٔ عقل فعال نزد ابوسلیمان با آنچه در نظریات ابن‌سینا و ابن‌رشد یافت می‌شود، توجه شود).

ابوسلیمان دربارهٔ طبیعت نیز نظریاتی دارد. طبیعت نام مشترکی است که به چند معنا دلالت دارد: یکی ذات هر چیزی است، چه عرض باشد چه جوهر، بسیط باشد یا مرکب، چنانکه می‌گوییم طبیعت انسان، طبیعت سپهر، طبیعت سپیدی و گرمی، یعنی ذات آنها. طبیعت همچنین به هر یک از دو جزء چیز مرکب از ماده و صورت و نیز به برهم نهادهٔ آن دو گفته می‌شود و نیز به نخستین آمیزهٔ لاحق به هر مرکبی از عناصر، یا به مزاج خاص نوع انسان، گفته می‌شود. اما از لحاظ طبیعت‌شناسی کلی، تعریف آن همان است که ارسطو می‌گوید، یعنی مبدأ حرکت و سکون برای چیزی که اولاً و بالذّات در آن است، نه به نحو عرض. این معنا شامل هر دو قسم مرکب، یعنی ماده و صورت می‌شود، زیرا ماده مبدأی برای تحرک و سکون، و صورت مبدأی برای تحریک و تسکین است و چنین چیزی نزد ارسطو، صورت است نه ماده. تعریف دیگر طبیعت عبارت است از زندگیی که در اجسام نفوذ می‌کند و به آنها پیدایش و صورت‌پذیری به صورتهای ویژهٔ هر یک از آنها می‌بخشد. طبیعت مانند نیرویی است جاری از سوی مبدأ نخستین (خداوند) به سوی همهٔ چیزهای منفعل از آن و پذیرای آن که رابط میان چیزها و مبدأ نخستین است و این، به نحوی، صورت گرد آمده از هر دو جزء چیز مرکب است که غیر از هر یک از آن دو به تنهایی است (ابوحیان، همان، ۳۱۱-۳۱۲).

نظریهٔ ابوسلیمان دربارهٔ «موجود» نیز توجه‌انگیز است. موجود چیزی است که شأن آن فعل یا انفعال است. هر ذات موجودی یا تنها فاعل است یا تنها منفعل، یا فاعل و منفعل هر دو است. موجودی که فقط منفعل است، ماده یا زیر نهاده برای پذیرش صورت است. فاعل تنها، همان بخشندهٔ صورت به هر دارای صورتی است و فاعل منفعل، همان مرکب از ماده و صورت است که با صورتش فعل دارد و با ماده‌اش منفعل می‌شود. از سوی دیگر، هر موجودی یا تنها بالقوه است یا تنها بالفعل، یا از جهتی بالفعل است و از جهتی بالقوه. منفعلی که همواره بالقوه است، همان هیولای استحاله‌پذیر و دگرگون احوال است، به سبب صورتهایی که وجود بالفعل به آن می‌بخشد. موجود همواره بالفعل که با آن هیچ قوه‌ای آمیخته نیست، همان ذات دارای وجود ابدی است که سبب هر موجود بالقوه و بالفعلی است. موجودی که گاه بالقوه است و گاه بالفعل، همان مرکبهای از ماده و صورتند؛ زیرا از جهت ماده دارای قوه و از جهت صورت دارای فعلند (ابوحیان، همان، ۳۱۳).

در پایان بسی بجاست که چند بیت از اشعار ابوسلیمان را ــ که گاه به تفنّن می‌سروده است ــ بیاوریم. این ابیات نشانهٔ تضادّ و جدال درونی اندیشه‌ها و احساسهای او و نمونهٔ دل‌انگیزی از تجربه‌ها و رنجهای دل دردمند اوست. وی در این ابیات می‌گوید: لذت زندگانی در همان لذت حیوانی است، نه در آنچه فلسفی می‌گوید. حکم جام مرگ این است که کانا و دانای تیزهوش در جرعه‌نوشی از آن، یکسانند. مرد کودن به همان سان زیر خاک می‌رود که مرد زیرک هوشمند. هر دو ایشان استخوانهای پوسیده می‌شوند که فصل جوهری و عرضی آنها از میان برداشته شده است. هستی حیوانی آنها ازهم پاشیده و بازشناسی منطقی آنها ناپدید شده است. از زمین بپرس تا پاسخ پنهانی آن هرگونه شک و تردید را نابود کند. همهٔ آن صفات در آنها نابود شده است و آنچه جاویدان است، محال است که نابود شود (ابن ابی‌اصیبعه، ۳۶۲/۲).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارخس، همراه *فی‌النفس* ارسطو، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق /۱۹۵۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاوفلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱م؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۴م؛ همو، *المقابسات*، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمدبن طاهر، *صوان‌الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *صوان‌الحکمة* (نک: هم، ابوسلیمان)؛ بیهقی، علی‌بن ابی‌القاسم، *تتمةصوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ رازی، محمدبن عمر، *مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراءالنهر*، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۶۶م؛ قزوینی، محمد، «*صوان‌الحکمة* ومؤلف آن ابوسلیمان سجستانی»، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء* (اختصار زوزنی)، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مطالب افزوده بر *صوان‌الحکمة* (نک: هم، ابوسلیمان)؛ نیز:
Plessner, Martin, "Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte", *Islamica*, London, 1931, vol. IV; Al-Qaḍi, Wadad, "Kitāb Ṣiwān al-Ḥikma...", *Der Islam*, vol. LVIII, 1981.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اَبوسُلِیمانِ مَنْطِقی، نک: ابوسلیمان سجستانی.

اَبوسَهْلِ بْنِ نوبَخت، نک: آل نوبخت.

اَبوسَهْلِ حَمْدَوی، احمد بن حسن (د پس از ۴۳۲ ق/۱۰۴۱ م)، دیوان سالار، وزیر، ادیب و امیر برجستهٔ عصر غزنوی. در بعضی منابع نسبت وی حمدوئی وحتی حمدونی (؟) ذکر شده است، اما ثعالبی نویسندهٔ معاصر وی، نام و شهرت او را احمد بن حسن اِلحمدَوی آورده و در قافیهٔ اشعار عربی و فارسی ستایندگان او نیز حمدوی آمده است (ثعالبی، ۶۰/۲، ۷۴؛ فرخی، ۴۰۰؛ قس: قزوینی، ۱۶۱/۴، ۱۶۲).

به گفتهٔ ابوالفضل بیهقی که کتاب او، خاصه در بارهٔ زندگی ابوسهل در روزگار مسعود غزنوی، مهم‌ترین مأخذ ماست، ابوسهل در جوانی به دربار سلطان محمود راه یافت و مورد توجه او قرار گرفت و از همان آغاز نزد احمد بن حسن میمندی (ه م) وزیر سلطان محمود به شاگردی پرداخت. آنگاه صاحب دیوان غزنین و هندوستان شد (ص ۴۶۸، ۵۰۲). وی پس از مرگ محمود (۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰ م)، در روزگار

حکومت چند ماههٔ پسرش امیرمحمد، مقام وزارت یافت (همانجا؛ گردیزی، ۷۴)، اما به محمد وفادار نماند و همراه با بزرگان دربار به حمایت از مسعود، برادر و رقیب محمد برخاست و به همین سبب برخلاف دیگر پدریان (طرفداران امیرمحمد) در دربار مسعود کارش بالا گرفت (بیهقی، ۱۹، ۱۰۸). در ۴۲۲ ق که احمد بن حسن میمندی وزارت یافت، ابوسهل به پیشنهاد وزیر،به ریاست دیوان اشراف (نظارت و بازرسی احوال کلی مملکت) منصوب شد (همو، ۱۹۶) وچندان کفایت و کاردانی نشان داد که چون سال بعد وزیر خواست وی را به ریاست دیوان عرض منصوب کند، سلطان نپذیرفت (همو، ۴۲۹). در ۴۲۴ ق مسعود پس از اطلاع از اوضاع نابسامان ری، ابوسهل را با لقب «شیخ العمید» به جای طاهر دبیر به کدخدایی ری و جبال منصوب کرد. اعطای این لقب به ابوسهل، بر احمد بن عبدالصمد وزیر، جانشین احمد بن حسن میمندی گران آمد، اما ابونصر مشکان (ه م) رئیس دیوان رسایل، به پشتیبانی از او برخاست.

ابوسهل که مأموریت داشت پس از کوتاه کردن دست علاء الدولهٔ کاکویه از همدان و اصفهان، اوضاع ری را برای حکمرانی امیر سعید پسر سلطان مسعود آماده سازد، در رجب همین سال به جانب ری حرکت کرد. او در ری بسیاری از مالیاتهای ناروایی را که تاش فراش سپهسالار برقرار کرده بود، برداشت و با مردم دادگری پیش گرفت (همو، ۴۹۹ ـ ۵۰۶، ۵۰۹؛ ابن اثیر، ۴۲۸/۹ ـ ۴۲۹). در ۴۲۵ق/۱۰۳۴م ابوسهل عزم اصفهان کرد. علاءالدولهٔ کاکویه و فرهاد پسر مرداویج در راه به او تاختند، ولی شکست خوردند و فرهاد کشته شد. با اینهمه ابوسهل به علاءالدوله پیغام داد که به اطاعت سلطان گردن نهد و مال فرستد و در عوض بر حکومت قلمرو خود ابقا شود؛ اما وی نپذیرفت و ابوسهل اصفهان را تصرف کرد و خزاین و اموال علاءالدوله را به غارت برد و کتابهای ابوعلی سینا، وزیر علاءالدوله، را به غزنه فرستاد (حسینی، ۶؛ ابن اثیر، ۴۳۵/۹ ـ ۴۳۶). ابوسهل همچنان در اصفهان بود تا در ۴۲۷ ق علاءالدوله با یاری دیلمیان و دیگران به اصفهان حمله برد، ولی این بار نیز شکست خورد و گریخت (همو، ۴۴۶/۹ ـ ۴۴۷)، اما در ۴۲۸ ق علاءالدوله با شفاعت وزیر خلیفهٔ بغداد توانست اصفهان را از سلطان مسعود به اقطاع گیرد (بیهقی، ۶۶۸ ـ ۶۶۹).

در این میان ترکمانان غز پس از حرکت از خراسان و غارت شهرهای بین راه به سوی ری سرازیر شدند. ابوسهل و تاش فراش، سلطان مسعود و والیان گرگان و طبرستان را به یاری طلبیدند، اما مسعود که نیروهای خود را برای جنگ با سلجوقیان در خراسان تجهیز کرده بود، توانایی ارسال کمک نیافت. غزها سپاه تاش فراش را در هم شکستند و ابوسهل نیز در اطراف ری هزیمت یافت. ابوسهل به قلعهٔ طبرک پناه برد و غزها وارد ری شدند، اما ابوسهل، خواهرزادهٔ یغمر ــ از سرکردگان غز ــ را به اسارت گرفت و او را با اسرا و اموال ری مبادله کرد و از آنجا بیرون رفت. چون غزها روانهٔ آذربایجان شدند، علاءالدوله از فرصت استفاده کرد و وارد ری شد و ضمن اظهار اطاعت از سلطان مسعود، به ابوسهل نیز پیشنهاد صلح داد، اما وی نپذیرفت. پس از آن علاءالدوله با دادن اقطاع به سران ترکمانان غز گروهی از آنان را گرد خویش فراهم آورد و سپاهی قدرتمند تشکیل داد، اما این اتحاد با گسستن غزها از او نافرجام ماند. با اینهمه علاءالدوله بار دیگر از ابوسهل که در این زمان در طبرستان به سر می‌برد، اقطاع ری را تقاضا کرد. ابوسهل این بار با توجه به ضعف علاءالدوله و اطمینان از اطاعت وی، آن را پذیرفت و خود در ۴۲۹ ق/ ۱۰۳۸ م به نیشابور رفت (همو، ۶۸۴ ـ ۷۰۶؛ ابن اثیر، ۳۷۹/۹ ـ ۳۸۱).

ظاهراً حوادث اخیر تا نیمهٔ اول سال ۴۲۹ ق ادامه یافته بود، چرا که بیهقی وصول‌نامه‌های مهمی را در مورد حوادث ری در جمادی‌الآخر این سال گزارش کرده است (ص ۷۰۵). خبر ورود ابوسهل به نیشابور در رجب ۴۲۹ ق به غزنین رسید (همو، ۷۰۶). وی زمانی وارد نیشابور شد که سپاه غزنوی به سرداری سُباشی (سوباشی) حاجب برای جنگ با سلجوقیان آماده می‌شد. ابوسهل و برخی از امرای دیگر طی نامه‌ای به مسعود با این جنگ مخالفت کردند، اما این مخالفت با فرمان صریح مسعود برای جنگ بی‌اثر ماند (همو، ۷۰۷ ـ ۷۰۸؛ بنداری، ۸). چون سباشی به جنگ رفت، ابوسهل با سوری صاحب دیوان خراسان، اموال عظیم ری و نیشابور را به قلعهٔ میکالی در بُست منتقل کردند و خود منتظر نتیجهٔ جنگ ماندند (بیهقی، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۲۰ ـ ۷۲۲). پس از شکست سباشی از ترکمانان سلجوقی، ابوسهل و سوری به گرگان گریختند و مدتی نزد ابوکالیجار به سر بردند (همو، ۷۲۵ ـ ۷۲۶).

در ربیع‌الاول ۴۳۱ پس از فرار طغرل از نیشابور از برابر سپاه مسعود، ابوسهل به خراسان بازگشت و سلطان مسعود مسئولیت حفظ و امنیت نیشابور را به وی و سوری سپرد (همو، ۸۰۴ ـ ۸۰۵). مدتی بعد مسعود پس از انصراف از تعقیب طغرل، به نیشابور بازگشت و ابوسهل که دریافت به سبب سعایت احمد بن عبدالصمد وزیر، سلطان از او دلگیر شده است، مسعود لیث را واسطه قرار داد و سرانجام با پرداخت ۵۰٬۰۰۰ دینار، خشنودی سلطان را به دست آورد و مسعود ابوسهل را به ندیمی برگزید و وی را مأمور کرد تا اموال ری و نیشابور را از قلعهٔ میکالی به غزنین انتقال دهد (همو، ۸۱۳ ـ ۸۱۴).

مسعود در غیاب احمد بن عبدالصمد وزیر در همهٔ امور با ابوسهل مشورت می‌کرد، اما او ظاهراً به علت بیم از وزیر از این کار اکراه داشت و در خلوتهایش با سلطان، ابوالفضل بیهقی را شاهد می‌گرفت و به وسیلهٔ همو، وزیر را از کارها باخبر می‌ساخت (همو، ۸۹۲ ـ ۸۹۳). در ۴۳۲ ق/ ۱۰۴۱ م که سلطان مسعود از بیم حملهٔ سلجوقیان به غزنین، تصمیم گرفت به هند رود، ابوسهل از جملهٔ کسانی بود که با نظر سلطان مخالفت کرد، اما سلطان به مخالفان خویش اعتنایی نکرد و به آنان اجازه داد که چون سلجوقیان به غزنه درآیند، به آنان بپیوندند. از این پس خبری از ابوسهل در دست نیست (همو، ۸۹۵ ـ ۸۹۹).

ابوسهل از مردان فاضل و دانشمند روزگار خویش بود که در ادب نیز دستی داشت. ثعالبی در *تتمة الیتیمة*، نمونه‌ای از اشعار عربی

ابوسهل و همچنین اشعاری را که ابوالقاسم بن حریش و ابوبکر علی ابن حسن قهستانی به عربی در ستایش او سروده‌اند، نقل کرده است (۶۰/۲ـ ۶۲، ۷۳ ـ ۷۴). ابوسهل ممدوح فرخی سیستانی نیز بوده است و این شاعر از بزرگی و شرف هزار سالهٔ خاندان کهن وی در سروده‌های خود یاد کرده است و همین سبب شده که برخی از محققان معاصر، بر آن شوند که ابوسهل از خاندانهای ایران باستان نسب می‌برد (فرخی، ۳۴۰ ـ ۳۴۲، ۳۹۸ ـ ۴۰۱؛ یوسفی، ۱۱۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بنداری، فتح بن علی، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ق؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ حسینی، علی‌بن‌ناصر، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به‌کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ فرخی سیستانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قزوینی، محمد بن عبدالوهاب، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ یوسفی، غلامحسین، فرخی سیستانی، مشهد، ۱۳۴۱ ش.

محمد عبدعلی

آبوسَهْلِ خُجَنْدی، وزیر و دبیر عصر غزنوی. از زندگانی او اطلاع کمی در دست است و منابع تاریخی تا حدود دو قرن پس از او، در باره‌اش هیچ آگاهی به دست نداده‌اند و پس از آن نیز آنچه نوشته‌اند، مطالبی متناقض است. به گفتهٔ منشی کرمانی (ص ۴۶) وی در حکومت سلطان مسعود (حک ۴۲۱ ـ ۴۳۲ ق/ ۱۰۳۰ ـ ۱۰۴۱ م) و جانشینان وی، دبیر دیوان بوده است (نیز نک: فصیح خوافی، ۱۷۴/۲؛ عقیلی، ۱۹۵؛ خواندمیر، ۱۴۶ ـ ۱۴۷).

ابراهیم بن مسعود (حک ۴۵۱ ـ ۴۹۲ ق/ ۱۰۵۹ ـ ۱۰۹۹ م) پس از قتل نخستین وزیرش، ابوبکر بن ابی‌صالح، ابوسهل را به مقام وزارت برگزید، اما چندی بعد به دلیلی که بر ما روشن نیست، از او روی برتافت و از وزارت خلع کرد و چشمانش را میل کشید (منشی کرمانی، عقیلی، فصیح خوافی، همانجاها).

فصیح خوافی (همانجا) انتصاب وی را به مقام وزارت در ۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸ م گزارش کرده است. در حالی که می‌دانیم ابراهیم غزنوی در ۴۵۱ ق/ ۱۰۵۹ م به حکومت رسیده است (بیهقی، ۴۳۱). در هر حال با توجه به قراین موجود، وی احتمالاً در ۴۵۱ ـ ۴۵۲ ق وزارت سلطان غزنوی را بر عهده داشته است. برخی منابع (منشی کرمانی، خواندمیر، همانجاها) فضل و دانش وی را ستوده‌اند، اما از چگونگی کار وی در ایام وزارت و همچنین از زندگی وی بعد از عزل، اطلاعی به دست نمی‌دهند.

مآخذ: بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فصیح خوافی، احمد بن محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار من لطائم الاخبار*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش.

ابوالفضل خطیبی

آبوسَهْلِ زوزَنی، محمدبن‌حسن (یاحسین) ملقب به شیخ‌العمید (د ح ۴۴۶ ق / ۱۰۵۴ م)، دبیر و دیوانسالار عصر غزنوی. عمده‌ترین مأخذ دربارهٔ زندگانی او *تاریخ* بیهقی (د ۴۷۰ ق / ۱۰۷۷ م) دبیر و مورخ معاصر وی است. از صفت «امامزاده» که بیهقی (ص ۲۲۲) در مورد او به کار برده، چنین برمی‌آید که پدرش از عالمان دین بوده است (نک: رضائی، ۲۲۲). ابوسهل به سنت دبیران آن روزگار، زبان و ادبیات عرب را به خوبی فرا گرفت و در آن چندان مهارت یافت که به این زبان شعر می‌سرود (نک: باخرزی، ۱۳۹۲/۲ ـ ۱۳۹۳) و با ادیبانی چون ثعالبی مکاتبه داشت (ثعالبی، ۶۵/۲). بیهقی او را در ادبیات و شعر و لغت یگانهٔ روزگار خوانده است (ص ۱۵۲). از اشعاری که ابوسهل در مدح سلطان مسعود، هنگام شکار شیر، فی‌البداهه سروده و همچنین مشاعره‌ای که با قاضی منصور، شاعر هراتی داشته است (همو، ۱۵۲ ـ ۱۵۳، ۷۸۷ ـ ۷۸۹)، چنین برمی‌آید که وی در بدیهه‌گویی چیره‌دست بوده است.

ابوسهل در آغاز، تعلیم و تربیت فرزندان احمد بن حسن میمندی، وزیر سلطان محمود غزنوی را برعهده داشت و از این طریق توانست به دربار راه یابد (همو، ۷۳). در ۴۱۶ ق / ۱۰۲۵ م بعد از عزل احمد بن حسن میمندی از وزارت، ابوسهل به مدح ابو علی حسن بن محمد میکال، معروف به حسنک وزیر (جانشین وی) پرداخت (همو، ۲۳۰). سلطان محمود در ۴۰۸ ق / ۱۰۱۷ م پس از فتح خوارزم، حکومت هرات را به ولیعهدش مسعود سپرد و ابوسهل را به عنوان سرپرست وی برگزید (گردیزی، ۳۹۷). در هرات، از آنجا که ابوسهل را «حال و محل نزدیک امیر مسعود بزرگ‌تر از دیگر خدمتکاران بود، در وی حسد کردند و محضرها ساختند» در بد اعتقادی او (بیهقی، ۲۷) و گویا او را قرمطی خواندند (همو، ۲۳۰) و به غزنین آوردند و به زندانش افکندند. پس از مرگ محمود (۴۲۱ ق / ۱۰۳۰ م)، ابوسهل که از پیش طرفدار جانشینی مسعود بود، از غزنین گریخت و در دامغان به او پیوست و با پذیرش گرم مسعود روبه‌رو شد و نزد وی چنان تقرب یافت که به تعبیر بیهقی «شبه‌وزیری گشت و سخن امیر همه با وی می‌بود و باد... دیگران همه بنشست» (ص ۲۷ ـ ۲۸). از گفته‌های بیهقی (ص ۴۱۹ ـ ۴۲۰)، چنین بر می‌آید که ابوسهل در حکومت مسعود هیچ‌گاه رسماً به مقام وزارت نرسیده، اما برخی منابع تصریح می‌کنند که وی مدتی عهده‌دار مقام وزارت بوده است (نک: عقیلی، ۱۹۲؛ قس: باسورث، ۶۸/۱).

در ۴۲۲ ق / ۱۰۳۱ م ابوسهل از سوی سلطان مسعود مأمور شد احمد بن حسن میمندی را به قبول مقام وزارت ترغیب کند. میمندی نیز این منصب را پذیرفت، اما ابوسهل بعدها شایع کرد که این مقام پیش از میمندی بر او عرضه شده بوده است (نک: بیهقی، ۱۸۳ ـ ۱۸۹؛ عقیلی، ۱۷۸ ـ ۱۷۹).

ابوسهل پس از روی کار آمدن احمد بن حسن میمندی، به ریاست دیوان عرض (صفر ۴۲۲) منصوب شد (بیهقی، ۱۹۵). در این هنگام وی در صدد انتقام‌جویی از دشمنان خویش برآمد و با توسل به

توطئه‌های گوناگون عرصه را بر آنان تنگ کرد. نخستین قربانی توطئه‌های او حسنک وزیر بود که با وی دشمنی دیرینه داشت و در انتظار فرصت بود تا استخفاف خویش را بر در سرای او، پاسخ گوید (نک‍: همو، ۲۰۰ ـ ۲۰۳). از این رو اتهام قرمطی بودن حسنک را که زمانی خود نیز بدان متهم بود، نزد مسعود عنوان کرد. مسعود که به سبب حمایت حسنک از برادر و رقیبش محمد، نسبت به او کینه می‌ورزید، در برابر اصرار ابوسهل در به دار آویختن حسنک، مخالفتی ابراز نکرد و سرانجام حسنک در ۴۲۲ ق به دار آویخته شد (نک‍: همو، ۲۲۱ ـ ۲۳۴؛ عقیلی، ۱۹۲).

کشتن حسنک هرچند برای بسیاری از درباریان و مردم ناگوار بود، اما برای ابوسهل موفقیت بزرگی محسوب گردید. پس از آن ابوسهل، مسعود را بر آن داشت که صله‌ها و هدایایی را که برادرش محمد، برای جلب وفاداری بزرگان لشکری و کشوری به آنان بخشیده بود، باز پس گیرد وخود کار جمع‌آوری این اموال را برعهده گرفت، ولی این امر به سبب ناخرسندیهای بسیاری که میان کارگزاران پدید آورد و آنان را نسبت به سلطان و ابوسهل، بدبین و بدگمان ساخت، به جایی نرسید (بیهقی، ۳۳۶ ـ ۳۴۰؛ عقیلی، همانجا).

فتنه‌گریهای ابوسهل همچنان ادامه یافت. در ۴۲۳ ق مسعود را به این بهانه که آلتونتاش حاکم خوارزم قدرت بسیاری به دست آورده است، تحریک کرد تا او را نیز مانند علی قریب و اریارق و غازی، از میان بردارد. سرانجام مسعود دست خطی مبنی بر قتل آلتونتاش صادر کرد، ولی آلتونتاش خبر یافت و توطئه ناکام ماند و مسعود از بیم آنکه آلتونتاش دست به شورش زند، به پیشنهاد احمد بن حسن میمندی، ابوسهل را دستگیر ساخت و در قلعه‌ای در غزنین به زندان افکند و اموالش را در سراسر خراسان مصادره کرد و از سوی دیگر برای جلب اعتماد مجدد آلتونتاش، نامه‌ای به او نوشت و تحریکات ابوسهل را فاش ساخت (نک‍: بیهقی، ۴۰۲ ـ ۴۲۱).

ابوسهل سال بعد از زندان آزاد شد و ابونصر مشکان رئیس دیوان رسائل و احمد بن عبدالصمد وزیر به مسعود پیشنهاد کردند تا او را به جای حاکم ری، طاهر دبیر، به کار گمارد. اما سلطان با یادآوری خیانتهای پیشین ابوسهل، او را لایق هیچ منصبی ندانست (همو، ۴۹۹ ـ ۵۰۰). با این حال مسعود، گه‌گاه وی را جهت مشورت در برخی امور به دربار فرا می‌خواند (همو، ۵۶۱، ۶۱۳ ـ ۶۱۴).

ابوسهل به پیروی از خوی دیرین خویش در ۴۲۵ ق با دستیاری سوری، صاحب دیوان خراسان، مسعود را نسبت به مظفر طاهر، عامل پوشنگ بدگمان ساخت و سرانجام مظفر، به دستیاری خمارتکین، حاجب سلطان، کشته شد (همو، ۵۶۱). زوزنی، بعد از مرگ ابونصر مشکان، به ریاست دیوان رسائل رسید (صفر ۴۳۱ / نوامبر ۱۰۳۹)، اما به سبب ناآشنایی با این منصب، بیهقی به عنوان نایب و خلیفهٔ او به امور دیوان رسیدگی می‌کرد (همو، ۷۹۹ ـ ۸۰۰). این بیگانگی و ناآشنایی وی بهانه‌ای شد تا رقبای او چون ابوالحسن عبدالجلیل و مسعود لیث که چشم طمع به این منصب داشتند، نزد سلطان بر او خرده گیرند (همو، ۸۴۴ ـ ۸۴۵). بیهقی نیز که دریافته بود شرارتی در وی نهفته است و برخلاف سیرهٔ استادش ابونصر مشکان عمل می‌کند، خواست از سمت خویش کناره گیرد، اما مسعود به ابوسهل و احمد بن عبدالصمد وزیر سفارش کرد تا جانب بیهقی را نگه‌دارند و او را دلگرم سازند تا در مقام خود بماند. از این رو، ابوسهل تا پایان حیات مسعود، بیهقی را بسیار گرامی می‌داشت (همو، ۸۰۰ ـ ۸۰۱).

ابوسهل در بیشتر حوادثِ اواخر حکومت مسعود و از آن میان در رویداد دندانقان (۴۳۱ ق) حضور داشت و در تصمیم‌گیریها، اظهار نظر می‌کرد (همو، ۸۲۸، ۸۳۱، ۸۳۵). وی از جمله درباریانی بود که با نظر سلطان مبنی بر سفر به مرو، برای مقابله با ترکمنان مخالفت کرد (همو، ۸۱۷ ـ ۸۱۸).

پس از واقعهٔ دندانقان، زمانی که ابوالفضل کُرنکی، صاحب برید خراسان و نایب ابوسهل در آنجا، با یاری ترکمنان شورش کرد، ابوسهل مأمور شد که به بُست رود و با صلح یا جنگ، شورش را فرو نشاند. پس ابوسهل در ذیحجهٔ ۴۳۱، با سپردن کارها به نایب خود، بیهقی، به این مأموریت رفت (همو، ۸۷۷ ـ ۸۷۸).

بیهقی و منابع دیگر دربارهٔ سرانجام این مأموریت و نیز بقیهٔ دوران زندگانی ابوسهل، آگاهی چندانی به دست نمی‌دهند. از گفته‌های بیهقی (ص ۴۲۲، ۸۷۸)، چنین بر می‌آید که وی پس از عزل مسعود از حکومت، در بُست و دور از امور دیوانی بوده باشد.

به گزارش بیهقی (ص ۴۲۲) ابوسهل در حکومت مودود بن مسعود (حک‍ ۴۳۲ ـ ۴۴۰ ق) نیز رئیس دیوان رسائل بوده و از حکایتی که عوفی از بخشهای گمشدهٔ آثار بیهقی نقل کرده است، بر می‌آید که وی همین مقام را در حکومت سلطان عبدالرشید (حک‍ ۴۴۰ ـ ۴۴۳ ق) نیز برعهده داشته است (۳(۲)/۵۷۱). پس از قتل عبدالرشید به دست طغرل سپهسالار ترک غزنوی، ابوسهل به وزارت وی رسید (همو، ۳(۲)/۵۴۸).

از باقی زندگانی ابوسهل، منابع هیچ اطلاعی به دست نمی‌دهند و تاریخ دقیق مرگ او به درستی دانسته نیست. از *تاریخ بیهقی* همین اندازه پیداست که در ۴۵۰ ق/ ۱۰۵۸ م، هنگامی که او نوشتن ماجرای بر دار کردن حسنک وزیر را آغاز کرده، چند سالی از مرگ ابوسهل گذشته بوده است (ص ۲۲۱).

بیهقی تصویری روشن از شخصیت متضاد ابوسهل به دست داده است: در یک جا او را با صفاتی چون امامزاده، محتشم، فاضل و ادیب می‌ستاید (ص ۲۲۲) و در مواضع دیگر و به مناسبتهای مختلف او را شریر، بدرفتار، حیله‌گر و بدلدل معرفی می‌کند (ص ۲۲۲، ۵۰۰، ۸۰۰، ۸۲۳). باخرزی (۲/۱۳۹۱) از این فراتر رفته و او را درنده‌خو نامیده است، اما منوچهری دامغانی او را در چند قصیده مدح کرده است. به هر حال مسلم است که او ادیبی برجسته و شاعری زبردست بوده است.

ابوسهل بیشتر عمر خویش را، به ویژه در دورهٔ سلطان مسعود، به

فتنه‌گری و توطئه‌چینی بر ضد دیگران سپری کرد، ولی گاه خود با آنکه مورد حمایت مسعود بود، از این دسیسه‌ها برکنار نمی‌ماند (نک: بیهقی، ۴۱۴ ـ ۴۱۵). بنابر اشعاری که باخرزی (۱۳۹۳/۲) از او نقل می‌کند، خود وی نیز به این فراز و نشیبهای زندگی سیاسیش اشاره دارد.

بیهقی مطالبی دربارهٔ مال‌اندوزی، جاه‌طلبی، باده‌گساری و خلقیات وی بیان داشته که همه تأمل‌انگیز است: او در برابر سر بریدهٔ دشمن (حسنک وزیر)، کنار مطربان و آوازخوانان به باده‌گساری پرداخت (بیهقی، ۲۲۲، ۲۳۵ ـ ۲۳۶) و در گیرودار جنگ با ترکمنان سلجوقی، زمانی که برخی از بیم شکست آرزوی مرگ می‌کردند، همراهان را به شراب‌خواری و خوشگذرانی فرا خواند (همو، ۷۸۵ ـ ۷۸۶).

دسیسه‌ها و کینه‌جوییهای شخصی ابوسهل نسبت به کارگزاران حکومتی در ایجاد نارضایی میان درباریان و مردم بسیار مؤثر بوده است، تا آنجا که شاید بتوان آن را یکی از عوامل شکست سپاه غزنوی در دندانقان و عزل مسعود از حکومت به شمار آورد.

از اشعار ابوسهل، جز آنچه بیهقی (ص ۱۵۲ ـ ۱۵۳، ۷۸۸ ـ ۷۸۹)، ثعالبی (۶۵/۲ ـ ۶۶) و باخرزی (۱۳۹۲/۲ ـ ۱۳۹۳) به طور پراکنده و در مضامینی چون ذم‌دنیا و خمریات از او نقل کرده‌اند، چیزی در دست نیست. ثعالبی (۶۵/۲) از نوشته‌های منثور وی نیز یاد می‌کند، اما نمونه‌ای از آنها بر جای نمانده است.

مآخذ: باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، محمد بن حسین، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ش؛ ثعالبی، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ رضائی، جمال، «بوسهل زوزنی در تاریخ بیهقی»، *یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی*، مشهد، ۱۳۴۹ ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ عوفی، محمد، *جوامع‌الحکایات*، به کوشش امیر بانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

ابوالفضل خطیبی

اَبوسَهْلِ کوهی، نک: کوهی.

اَبوسَهْلِ مَسیحی، عیسی بن یحیی مسیحی جرجانی (د پس از ۴۰۰ق/۱۰۱۰م) پزشک، فیلسوف، ستاره‌شناس و ریاضی‌دان ایرانی. از زندگی وی آگاهی اندکی در دست است. عمده‌ترین مأخذ دربارهٔ ابوسهل روایتی است که نظامی عروضی (ص ۱۱۸ ـ ۱۲۱) آورده است. این داستان با آنکه توسط مورخان بعدی (میرخواند، ۴۶۵/۷ ـ ۴۶۶؛ خواندمیر، ۴۴۴/۲؛ غفاری، ۱۱۴ ـ ۱۱۵) تکرار شده و نیز بسیاری از معاصران به آن استناد کرده‌اند، با دیگر رویدادهای تاریخی آن دوره چندان سازگار نیست. افزون بر این روایت، بیهقی، قفطی، ابن ابی اصیبعه و ابن عِبری گزارشهای کوتاهی دربارهٔ زندگی ابوسهل آورده‌اند. گزارش شهرزوری (۳۷/۲) رونویسی از نوشتهٔ بیهقی (نک: ص ۸۸ ـ ۹۰) است و ابن فضل‌الله عمری (۲۵۵/۹) نیز پاره‌هایی از سخنان ابن ابی اصیبعه (۳۲۷/۱ ـ ۳۲۸) را تکرار کرده است.

بیهقی (ص ۸۹) ابوسهل را در زمرهٔ مسیحیان آورده و گفته است که او به پرستشگاههای مسیحیان نمی‌رفت و در خانهٔ خویش عبادت می‌کرد.

ابوسهل در جرجان زاده شد و سالهای نخست زندگی خود را در بغداد گذراند و هم در آنجا به فراگیری دانشهای زمان خود پرداخت (همو، ۸۸). از آنجا که ابوسهل کتابی برای اسپهبد مرزبان بن رستم ابن شروین ـــ از امیران آل باوند ـــ نوشته (نک: «نوادرالحکماء»، گ ۱ الف)، می‌توان گفت که وی زمانی (پیش از ۳۸۹ ق) نزد مرزبان که مدتی بر فِریم و شهریارکوه فرمان می‌راند، به سر برده است (نک: *ایرانیکا*، I/748 - 749). ابوسهل سپس به گرگانج رفت و به دربار ابوعلی مأمون بن محمد خوارزمشاه (نک: ه د، آل مأمون) راه یافت و به زودی به مقامی بلند رسید (بیهقی، همانجا؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۳۲۸/۱؛ قفطی، ۴۰۸). از آنجا که ابوسهل کتابهایی برای این فرمانروا، ابوالحسن (یا ابوالحسین، نک: نظامی، ۱۱۸) سهیلی (سهلی) ـــ وزیر مأمونیان تا حدود ۴۰۴ ق ـــ و ابوالعباس مأمون بن مأمون (حک ۳۹۹ ـ ۴۰۷ ق) نوشته است (بیهقی، ۸۸ ـ ۸۹؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ششن، *نوادر*، ۴۲۴/۲؛ *آلوارت*، GAS, VII/389; V/534)، می‌توان پنداشت که وی پس از رفتن به گرگانج دست کم تا ۴۰۰ ق در آن شهر و در دربار مأمونیان بوده است.

بنابر روایت نظامی عروضی، ابوسهل به همراه ابونصر منصور بن عراق، بیرونی، ابن سینا و ابن خمّار در فرمانروایی مأمون بن مأمون و وزارت ابوالحسین سهیلی در دربار خوارزمشاه گرد آمده بودند، تا آنکه سلطان محمود غزنوی، حسین بن علی میکال (نک: ه د، ۱۷۳/۲) را نزد مأمون فرستاد و از وی خواست که آنان را به دربار وی روانه کند. مأمون‌پیش از پذیرفتن فرستادهٔ‌محمود، موضوع را به‌آگاهی‌آنان رساند و گفت چون توان سرپیچی از دستور محمود را ندارد، هرکه رفتن به دربار او را خوش نمی‌دارد، از گرگانج بگریزد. ابوسهل و ابن سینا از رفتن به دربار محمود خودداری کردند و از راه بیابان خوارزم (قره قوم) رهسپار سفر شدند. ابن سینا بر پایهٔ احکام نجوم پیش‌بینی کرد که راه گم خواهند کرد و ابوسهل نیز بر همان اساس گفت که از این سفر جان به سلامت نخواهد برد. سرانجام آن دو در بیابان سرگردان شدند. ابوسهل از تشنگی جان سپرد و ابن سینا با دشواری فراوان خود را به باورد (ابیورد) رساند و سرانجام به جرجان رفت (نظامی، ۱۱۸ ـ ۱۲۱).

نظامی عروضی تأکید کرده است که در این زمان قابوس وشمگیر (مق ۴۰۳ ق) فرمانروای جرجان بوده است (ص ۱۲۱). بر پایهٔ سخن نظامی، این رویداد به پیش از ۴۰۳ ق بازمی‌گردد، اما شایسته است در این داستان ـــ که در آن تنها گرد آمدن دانشمندان در دربار خوارزمشاه و سفر ابن سینا از گرگانج به جرجان درست است ـــ به چند نکته توجه کنیم: نخست آنکه بیرونی دست کم تا ۴۰۷ ق در گرگانج بوده است، چه در این سال، بزرگ‌ترین ارتفاع نصف‌النهاری خورشید را در این

شهر اندازه گرفته است (بیرونی، تحدید، ۵۳)؛ ابن خمار نیز پس از گشوده شدن گرگانج در ۴۰۸ ق به دست محمود، به فرمان وی به غزنین برده شد (بیهقی، ۱۲؛ شهرزوری، ۱۰/۲)، دیگر آنکه حکمی که دربارهٔ پیشگویی به ابن سینا و ابوسهل نسبت داده شده، بی‌گمان نادرست است، چرا که این دو به هیچ روی به احکام نجوم اعتقاد نداشته و حتی رساله‌هایی در ردّ آن نوشته بوده‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله؛ نیز نک: هـ د، ۷/۴). همچنین ابن سینا در زندگی‌نامه‌ای که خود تقریر کرده، در این‌باره گفته است که ضرورت وی را بر آن داشت که گرگانج را ترک کند (بیهقی، ۴۵؛ قفطی، ۴۱۷)، اما به همراهی با ابوسهل و مرگ وی در بیابان هیچ اشاره‌ای نکرده است. همچنین وی بر خلاف گفتهٔ نظامی عروضی، تأکید کرده که اندکی پس از قتل قابوس به جرجان رسیده است (نک: بیهقی، قفطی، همانجاها). از همه مهم‌تر آنکه ابن ابی اصیبعه (۱۹/۲) به هنگام برشمردن آثار ابن سینا، از رساله‌ای دربارهٔ زاویه یاد می‌کند که وی در جرجان برای ابوسهل نگاشته بوده است. این نکته در برخی نسخه‌های خطی، دربارهٔ سرگذشت ابن سینا، نیز آمده است (نک: *سیرة الشیخ*، گ ۸۷ ب؛ *سیرة شیخ الرئیس و فهرست کتبه*، گ ۶ الف؛ نیز نک: گلمن، 99,139-98). در صورتی که محل نگارش این رساله درست قید شده باشد (با در نظر گرفتن احتمال تصحیف جرجانیه یا گرگانج به جرجان) نشانهٔ زنده بودن ابوسهل پس از رسیدن ابن سینا به جرجان و بی‌پایگی داستان نظامی‌عروضی است. برخی از منابع (نک: قفطی، ۴۰۹؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۲۸/۱؛ ابن عبری، ۳۳۰؛ ابن فضل‌الله، همانجا) تنها به مرگ وی در ۴۰ سالگی اشاره کرده‌اند، اما از آنجا که بسیاری، ابوسهل را استاد ابن‌سینا خوانده‌اند و خود وی نیز در *رسالة فی الزاویة* تلویحاً به این نکته اشاره دارد (نک: دنبالهٔ مقاله) و با توجه به بی‌پایه بودن داستان *چهارمقاله* دربارهٔ مرگ ابوسهل بر اساس رسالهٔ یاد شدهٔ ابن سینا، می‌توان گفت که ابوسهل بی‌گمان بیش از ۴۰ سال زیسته است.

ووستنفلد درگذشت ابوسهل را ۳۹۰ ق/ ۱۰۰۰م دانسته است (ص 59) و بسیاری از معاصران (لکلرک، I/359؛ سارتن، I/678؛ میه‌لی، I/120) از آن پیروی کرده‌اند که نادرست است. چه، ابوسهل پس از ۳۹۹ ق کتابهایی برای ابوالعباس مأمون (حک ۳۹۹ ـ ۴۰۷ ق) نوشته است (نک: ششن، GAS، همانجاها). دیگر معاصرانی که درگذشت وی را ۴۰۰ ـ ۴۰۱ ق آورده‌اند (زوتر، 79؛ اولمان، ,GAS, III/326; GAL 151؛ I/273)، تنها بر پایهٔ نوشتهٔ نظامی‌عروضی سخن رانده‌اند.

جایگاه، نظریات و روابط علمی ابوسهل:

الف ـ در پزشکی و فلسفه: برخی از تاریخ‌نگاران که پزشکانی بنام نیز بوده‌اند (ابن مطران، ۳۰۶ ـ ۳۰۷؛ ابن ابی اصیبعه، ابن عبری، ابن فضل‌الله، همانجاها) و نیز بسیاری از معاصران (نک: نصر، ۲۸؛ لکلرک، سارتن، میه‌لی، همانجاها؛ قس: الگود، 185)، ابوسهل را استاد ابن سینا در پزشکی دانسته یا به شهرت این انتساب اشاره کرده‌اند، اما ابن سینا دربارهٔ فراگیری پزشکی از کسی نام نبرده و تنها گفته است: «از آنجا که این دانش چندان دشوار نیست، من در اندک مدتی بر همهٔ آن آگاه شدم» (نک: بیهقی، ۴۰؛ قفطی، ۴۱۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۳/۲؛ شهرزوری، ۱۰۵/۲).

بسیاری بر چیره‌دستی او در پزشکی تأکید داشته‌اند (نک: ابن ابی اصیبعه، ۳۲۷/۱؛ ابن عبری، همانجا؛ بیهقی، ۸۸) و حتی برخی او را برتر از ابن سینا دانسته‌اند (نک: ابن فضل‌الله عمری، همانجا). قطب‌الدین شیرازی در جای جای کتاب بزرگ خود *التحفة السعدیة* که شرحی مفصل بر *قانون* ابن سینا، همراه با تحلیل و مقایسهٔ آن با آراء پزشکان و فیلسوفان دیگر است، از نظریات ابوسهل بیش از آراء دیگر دانشمندان سود جسته و در برخی جاها نظر وی را بر آراء ابن سینا و دیگران ترجیح داده است (نک: گ ۱ الف، ۹ ب، ۱۵ الف، ۱۷ الف، ۲۱ الف، جم). البته گاه نیز نظر ابوسهل را به کلی رد کرده است و از سخنان وی برمی‌آید که ابوسهل در برخی موارد نظریاتی داشته که منحصر به خود وی بوده است (نک: گ ۸ ب، ۴۳ ب)، پزشکان بنام دیگری نیز از آراء وی بهره گرفته‌اند که از آن میان می‌توان به نفیس‌بن عوض کرمانی (نفیس، ۳، ۴، ۳۴، ۳۵۵، ۵۹۲، جم) اشاره کرد.

ابوسهل اگرچه در پزشکی از پیروان جالینوس بوده و نوشته‌های وی را برتر از دیگر آثار در این زمینه شمرده است (نک: «اصناف»، ۲۱۷)، اما در مورد منشأ زندگی و نیروهای بدن و مرکز حس که از مباحث بسیار مهم پزشکی قدیم بوده است، برخلاف جالینوس و پیروانش که مغز را مهم‌ترین عضو بدن و مرکز حس می‌دانسته‌اند، به پیروی از ارسطو و همچون ابن سینا، قلب را مرکز نیروی زندگانی و گرمای غریزی و روح حیوانی شمرده است (نک: *اظهار*، گ ۷ ب، ۱۲ الف). وی همچنین دربارهٔ ساختمان قلب و شاهرگهای متصل به آن، دیدگاه جالب توجهی داشته است. او دراین باره گوید: «۴ رگ بزرگ به قلب راه دارد، نخست وریدی که خون از کبد به قلب می‌رساند ودیگر شریانی که خون و روح (که می‌توان آن را به اکسیژن ترکیب شده با هموگلوبین خون تعبیر کرد) از راه آن به شش می‌رود و این دو در سوی راست قلب هستند، سوم شریانی که قلب از راه آن مادهٔ روح را از شش می‌گیرد و چهارم شریانی که خون و روح از آن به سوی تمامی بدن می‌رود و این دو رگ در سوی چپ قلب هستند» (همان، گ ۱۴ ب ـ ۱۵ الف). این سخن از آنجا که می‌توان آن را بخشی از نظریهٔ بسیار مهم ابن نفیس دربارهٔ گردش ریوی خون دانست، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اما آنچه باعث برتری بی‌چون و چرای نظریهٔ ابن نفیس بر این نظریه می‌شود، این است که ابن نفیس برخلاف دیگر پزشکان پیش از خود، وجود منافذ میان دو بطن قلب و امکان نفوذ خون و روح از یک بطن به دیگری را بر پایهٔ دانش‌تشریح رد کرده و نیز به تلطیف (اکسیداسیون هموگلوبین) خون در ششها اشاره کرده است (نک: هـ د، ابن نفیس)، اما ابوسهل به وجود این منافذ باور داشته است (نک: *المائة*، گ ۱۹ ب، *اظهار*، گ ۱۲).

به گفتهٔ قطب‌الدین اشکوری (ص ۲۵۷ ـ ۲۵۸) ابوسهل نظر

پزشکان دیگر را که خون طمث را غذای جنین می‌شمردند (نک: ابن ربن طبری، ۳۲؛ ابن سینا، ۵۵۹/۲) و از این‌رو قطع آن را در دوران یائسگی، دلیل انقطاع بارداری می‌شمرده‌اند، رد کرده و گفته است که جنین خونی که بدن آن را دفع می‌کند، نمی‌تواند منشأ غذای جنین باشد. وی منشأ غذای جنین را خون سالم بدن مادر می‌دانسته است (قطب‌الدین اشکوری، همانجا)، اما گفتنی است که این نظریه در آثار ابوسهل دیده نشده و ابن سینا با آنکه قاعدتاً بایستی از این دیدگاه آگاهی می‌داشته، در *قانون* به هنگام آوردن نظر خود در این باره (همانجا) ــ برخلاف جایهای دیگر که آراء مخالف را آورده و بر آنها خرده گرفته ــ به گفتار ابوسهل اشاره نکرده است.

به رغم اهمیتی که آثار ابوسهل در میان پزشکان جهان اسلام داشته است، نام و نوشته‌های وی نزد اروپاییان تقریباً ناشناخته ماند و کتابهای پزشکی وی به زبان لاتین ترجمه نشد. مترجمان اروپایی بیشتر به ترجمهٔ کتابهایی می‌پرداختند که در آن همانند کتاب *قانون* (به ویژه کتاب سوم آن) به بخش درمانی پزشکی اهمیت بیشتری داده شده بود (نک: کرمی، 290-289)، درحالی که ابوسهل با گرایش به تفصیل در مسائل درمانی موافق نبود. به گفتهٔ وی، در بیشتر کتابهایی که دربارهٔ پزشکی نوشته شده است، بخش درمانی بسیار بیشتر و بخش علمی و نظری (مبانی عمومی، اصول پیشگیری و...) بسیار اندک است. وی دانش پزشکی را به صورتی که در آن روزگار عرضه می‌شده، در مجموع به ترتیب و تسهیل و تلخیص، در بخش نظری به تکمیل و تصحیح و در بخش درمانی به اختصار و توضیح نیازمند می‌شمرده است (نک: *المائة*، گ ۲). همچنین وی در دو اثر مهم خود، *المائة والطب‌الکلی* توجه چندانی به شناسایی و بیان نشانه‌های بیماری نداشته است (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابوسهل درفلسفه نیزجایگاهی ویژه‌داشت (نک: فضل‌بن‌احمد، ۱۹؛ بیهقی، قفطی، ابن‌ابی‌اصیبعه، شهرزوری، ابن‌فضل‌الله، همانجاها). فخرالدین رازی وی را در زمرهٔ بزرگ‌ترین فیلسوفان دنیای اسلام آورده است (ص ۲۱). ابوسهل از جمله کسانی است که احکام نجوم را ــ که در حکمت قدیم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و بسیاری در رد یا قبول آن رساله‌هایی نوشته بوده‌اند ــ بی‌اساس و عاری از برهان شمرده‌اند (نک: ابوسهل، «اصناف»، ۲۱۶). فخرالدین رازی (همانجا) رساله‌ای در رد احکام نجوم به وی نسبت داده است.

ب ـ در نجوم و ریاضیات: از ابوسهل کتابی در ریاضیات و ستاره‌شناسی به دست ما نرسیده است، اما با توجه به سخنان ابن سینا ونامه‌هایی که ابوسهل برای بیرونی نوشته، می‌توان دریافت که ابوسهل بر این دانشها نیز آگاهی گسترده داشته است. ابن سینا در پیش‌گفتار *رسالة فی الزاویة* نوشته است: میان من و شیخ (ابوسهل) پژوهش مبادی هندسه (یا کتاب مبادی هندسهٔ ابوسهل)، دربارهٔ زاویه سخنی رفت. اکنون آن سخنان را در رساله‌ای گرد آورده و از او خواهانم که آن را نقد و ارزیابی کند (نک: مهدوی، ۱۲۲). با توجه به این سخنان می‌توان پنداشت که ابوسهل در ریاضیات برتر از ابن سینا و احتمالاً استاد وی بوده است. افزون بر این، ابوسهل ۱۲ کتاب در ریاضیات، ستاره‌شناسی و... برای بیرونی نوشته است (بیرونی، «فهرست»، ۴۷ ـ ۴۸). بر همین پایه برخی ازمعاصران (کراچکوفسکی، ۲۴۶/۱؛ دمرداش، ۲۱؛ همایی، ۳۲)، ابوسهل را استاد بیرونی شمرده‌اند، اما بیرونی با آنکه چند بار در آثار خود از ابوسهل نام برده و به مکاتبات خود با او اشاره کرده (نک: همانجا، *الآثارالباقیة*، ۶۳، *تحدید*، ۱۳۷، «الدرر»، ۱۲۶)، اما از او به عنوان استاد خود یاد نکرده است.

آنچه از ابوسهل در زمینهٔ گاه‌شماری و ریاضیات بر جای مانده، یکی سروده‌ای به عربی است که در آن نام ماههای ثمود را آورده است (نک: بیرونی، *الآثار الباقیة*، همانجا) و دیگری محاسبهٔ شمار حالتهایی است که حروف عبارتِ «ان القائم غیرالقاعد» را می‌توان در کنار هم قرار داد که اگر پاسخ را a بنامیم با بهره‌گیری از دستورهای «ترتیب» و با توجه به حروف تکراری (ا، ق، ل) داریم:

$$a = \frac{۱۷!}{۵! \times ۲! \times ۲!} = ۷۴۱٬۰۱۵٬۴۷۵٬۲۰۰$$

پاسخ ابوسهل که در نامه‌ای به ابوریحان نوشته ۱۲۸٬۴۵۰٬۵۶۰٬۰۰۰ است که به پاسخ صحیح مسأله از همهٔ پاسخهایی که دیگران داده‌اند، نزدیک‌تر است، گرچه فاصله‌اش با آن بسیار زیاد است. وی در نامه‌ای دیگر به بیرونی گفته است که به عددی بسیار بزرگ‌تر از عددی که نخست به دست آورده بود، رسیده است (نک: بیرونی، *تحدید*، همانجا).

افزون بر این به گفتهٔ فضل بن احمد (همانجا) ابوسهل برخلاف دانشمندان معاصر و پیش از خود که نور را از اعراض می‌دانسته‌اند، معتقد بوده است که نور نمی‌تواند عرض باشد؛ در عین حال آن را جوهر نیز نمی‌شمرده است.

آثار:

الف ـ چاپی: *اصناف العلوم الحکمیة*. ابوسهل این رساله را برای ابوالحسن سهلی (سهیلی) نوشته و در آن شاخه‌های گوناگون دانشها را برشمرده است. ورهوره با خرده گرفتن بر بروکلمان این رساله را ــ با آنکه در مجموعه‌ای شامل چند اثر دیگر ابوسهل مندرج است ــ از آن ابوالحسن سهلی دانسته است (ورهوره، 27؛ قس: GAL,I/274؛ دانش‌پژوه، مقدمه، ۲۱۱). اما نخستین کلمات رساله، روشن می‌سازد که این اثر در پاسخ ابوالحسن سهلی نوشته شده است (نک: ص ۲۱۲، ۲۲۰). این رساله در ۱۳۷۰ ش، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه در تهران به چاپ رسید. گوتاس گزیده‌ای از آن را به انگلیسی برگردانده است. به گفتهٔ وی طبقه‌بندی ابوسهل این امتیاز را دارد که فهرست نسبتاً کاملی از رئوس مطالب به دست می‌دهد (ص 152-149).

ب ـ خطی:

۱. *رسالة الادویة*، رساله‌ای کوتاه است و نسخه‌ای از آن در مغنیسا (مانیسا) نگهداری می‌شود (نک: ششن، *فهرس*، ۳۵۹).

۲. *ارکان العالم*، که نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهوره، 23).

۳. *اصول علم‌النبض،* که دو نسخه از آن در لیدن نگهداری می‌شود (همان، 393).

۴. *اظهار حکمة‌الله‌تعالی فی‌خلق‌الانسان،* از مشهورترین نوشته‌های ابوسهل است. وی در پیش گفتار گوید که در این کتاب روش پیشینیان را در نظم مطالب کنار گذاشته و ترتیبی نو برگزیده است و برخی از گفته‌های آنان را که به موضوع مربوط نبوده، حذف کرده و افزون بر آنچه جالینوس و دیگر پیشینیان دربارهٔ منافع اعضای بدن گفته‌اند، مطالب فراوان و سودمندی را نیز که خود بدانها دست یافته، آورده است (نک: گ ۱، ۲). ابن ابی‌اصیبعه این کتاب را از جهت سبک نگارش، درستی و دقت مطالب بسیار ستوده است (۳۲۷/۱ ـ ۳۲۸). ابوسهل در مورد هر عضو نخست به بیان ساختمان آن پرداخته و سپس فواید، شکل، جایگاه آن عضو در بدن و عملکرد آن را بیان کرده است. بخشهای نخست کتاب دربارهٔ قلب و دستگاه تنفس و بخش پایانی (در نسخهٔ مورد استفاده که انجام ندارد) دربارهٔ رحم است. با توجه به اینکه ابوسهل در بیان مطالب مربوط به کالبدشناسی ــ چنانکه نمونه‌ای از آن گفته شد ــ راه پیشینیان را رفته است، چنین می‌نماید که وی همچون دیگر پزشکان شرق جهان اسلام و تحت تأثیر آنان به کالبدشکافی نپرداخته است. از این کتاب چندین نسخه در کتابخانه‌های مختلف موجود است، از جمله: مرکزی دانشگاه تهران به خط نسخ کهن، نور عثمانیه (کتابت سدهٔ ۸ ق)، ملک (از سدهٔ ۹ ق)، دانشگاه استانبول، گوتا و نسخه‌ای در حلب (نک: مرکزی، ۷۱۹/۴ ـ ۷۲۱؛ دیتریش، 73 - 72؛ ملک، ۵۰/۱؛ ششن، همانجا؛ پرچ، GAS, III/327; IV/24-25). در برخی از فهرستها نام این کتاب *خلق الانسان یا فوائد الاعضاء* آمده است.

۵. *تحقیق امر الوباء والاحتراز عنه واصلاحه اذا وقع* یا به اختصار *فی الوباء* (نک: ابن ابی‌اصیبعه، ۳۲۸/۱). ابوسهل این کتاب را برای ابوالعباس مأمون بن مأمون نوشته است (همانجا؛ ششن، *نوادر*، ۴۲۴/۲؛ GAS, VII/389). سزگین نام فصلهای چهارگانهٔ کتاب را آورده است (همانجا). از این رساله نسخه‌هایی در کتابخانه‌های شهید علی ترکیه، کابل و حلب موجود است (ششن، همانجا؛ GAS, III/327).

۶. *تحقیق سوءالمزاج ما هو و کم اصنافه،* که برای همان فرمانروا نوشته شده‌است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شهیدعلی ترکیه نگهداری می‌شود (همانجاها).

۷. *تلخیص السماء والعالم،* که خلاصهٔ کتاب *السماء والعالم* ارسطو است و نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهووه، 327).

۸. *الطب الکلّی،* که از معروف‌ترین آثار ابوسهل و از نظر حجم پس از *المائة* قرار دارد. در آغاز یکی از نسخه‌های این کتاب، به تألیف آن برای ابوالحسن سهیلی تصریح شده است (نک: *آلوارت*، V/534؛ نیز نک: اولمان، 151). این کتاب شامل دو مقاله است: مقالهٔ نخست ۳۹ باب دارد و ابوسهل در آن از مبانی عمومی پزشکی همچون فیزیولوژی، بهداشت، خواب و بیداری، تغذیه و غیر آن سخن گفته است. مقالهٔ دوم ۴۱ باب دارد و ۲/۳ حجم کتاب را شامل می‌شود. ابوسهل در این مقاله، ابتدا بیماریهای مربوط به اعضای بدن را به ترتیب از بالا به پایین نام برده و سپس نام برخی از بیماریهای عمومی بدن، امراض پوست، استخوان، مو و عوارض ناشی از گزش جانوران را ذکر کرده است و سپس در هر بخش به معرفی داروهای ویژهٔ این بیماریها پرداخته و نحوهٔ ساخت آنها را نیز بیان کرده است. از سخنان ابوسهل در مقدمهٔ این کتاب چنین بر می‌آید که وی مسائل مربوط به شناخت نشانه‌های بیماری را که کمتر به آن پرداخته است، بیرون از مبحث کتاب خود می‌شمرده است (*الطب الکلّی*، مقدمه). اولمان (همانجا) و سزگین (GAS، همانجا)، احتمالاً چون از نسخهٔ برلین استفاده کرده‌اند، تنها از مقالهٔ نخست این اثر آگاهی داشته و از این رو کتاب را تنها شامل ۳۹ فصل دانسته‌اند (نک: *آلوارت*، همانجا). برخی از نسخ این کتاب عبارتند از: نسخهٔ شمارهٔ ۱۴۰۹ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (کتابت ۷۲۷ ق) که فقط باب نخست مقالهٔ نخست را کم دارد و بهترین نسخهٔ این کتاب است؛ نسخهٔ شمارهٔ (۹)۱۹۸۷ همان کتابخانه (نک: مرکزی، ۵۹۶/۸)؛ نسخه‌های شمارهٔ ۵۳۲ و ۱۵۶۵ کتابخانهٔ المتحف العراقی بغداد که دومی مربوط به ۷۱۴ ق و بسیار ناقص و نامرتب است (نک: عواد، ۳۹ـ۴۰)؛ نسخهٔ برلین (نک: *آلوارت*، GAS، همانجاها) و نسخه‌هایی در رامپور و حلب (همانجا).

۹. *فوائد فی الشعر* یا *فوائد من قول عیسی بن یحیی المسیحی فی الشعر.* نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بغدادلی‌وهبی ترکیه موجود است (نک: ششن، *فهرس*، ۳۶۰؛ GAS، همانجا).

۱۰. *المائة [فی صناعة الطب]* یا «صد باب» یا «دیوان طب» که مشهورترین و بزرگ‌ترین نوشتهٔ ابوسهل است. این کتاب در واقع یک دائرةالمعارف طبی (کُناش) است و ترتیب فصول آن شباهت بسیاری به ترتیب فصول *الطب الکلّی* دارد. مؤلف به هر بخش از بخشهای صد گانهٔ این اثر عنوان «کتاب» داده است. ابوسهل دربارهٔ سبک نگارش و وجه‌تسمیهٔ این کتاب می‌گوید: من هربخش را به‌گونهٔ کتاب‌جداگانه‌ای نوشتم تا استفاده از هر یک از این بخشها به شکل مستقل امکان داشته باشد (نک: گ ۲ ب). در این اثر برخلاف *الطب الکلّی،* مسائل عمومی پزشکی بیش از ۱/۲ حجم آن را در بر می‌گیرد و دربارهٔ مسائل مربوط به علاجات از برگ ۱۹۹ تا آخر (گ ۲۸۳) بحث شده است. ترتیب بخش درمانی این کتاب نیز مانند مقالهٔ دوم *الطب الکلّی* است؛ با این تفاوت که در *المائة،* مباحث درمان برخی از بیماریهای عمومی پیش از بخش درمان دردهای مربوط به عضو مشخص آمده است. ابوسهل در *المائة* نیز به ذکر آثار و نحوهٔ ترکیب داروها پرداخته و به بخش شناسایی و شرح نشانه‌های بیماری بسیار کم توجه کرده است. حاجی خلیفه (۱۵۷۶/۲) سخنانی را که علی‌بن عباس مجوسی (اهوازی) در *کامل الصناعة الطبیة* (۵/۱) دربارهٔ بی‌نظمی و آشفتگی اثر عیسی‌بن حکم دمشقی، معروف به مسیح آورده، اشتباهاً مربوط به ابوسهل مسیحی و این اثر او شمرده است.

کهن‌ترین نسخهٔ *المائة* با شمارهٔ ۳۵۵۷ در کتابخانهٔ نور عثمانیه نگهداری می‌شود که مربوط به ۴۰۰ق (زمان حیات مؤلف) است و تنها ۴۰ کتاب دارد که مرتب نیست (دیتریش، 71-70 ;GAS, III/326-327). حدود ۳۰ نسخهٔ دیگر از این کتاب موجود است که بیشتر آنها ناقص است. برخی از آنها عبارتند از: نسخهٔ خانقاه احمدیهٔ شیراز (سدهٔ ۶ و ۷ ق) که کامل است (نک: دانش‌پژوه، «فهرست»، ۲۱۷ ـ ۲۱۸)؛ نسخهٔ کتابخانهٔ بادلیان (۵۹۲ ق)؛ نسخهٔ شمارهٔ ۱۷۹۶ مغنیسا (مانیسا) مربوط به ۶۷۳ ق و شامل کتابهای ۵۷ ـ ۱۰۰ (نک: دیتریش، GAS; 71، همانجا) و نسخهٔ کامل کتابخانهٔ آستان قدس (آستان، ۳۶/۳). نسخهٔ مورد استفادهٔ این مقاله مربوط به سدهٔ ۱۱ ق است (نک: تسبیحی، ۴۳۱/۳ ـ ۴۳۲) که چند کتاب کم دارد.

بر این کتاب حاشیه‌ها و تعلیقاتی نیز نوشته‌اند، بدین شرح: حاشیهٔ ابن‌تلمیذ پزشک نامدار با عنوان *الحواشی علی کتاب المائة* (ابن ابی‌اصیبعه، ۲۷۶/۱، ۳۲۸)؛ تعلیق همو به نام *تعالیق استخرجها من الکتاب المائة للمسیحی* (نک: همو، ۲۷۶/۱)؛ حاشیهٔ نعمان بن ابی‌الرضا اسرائیلی به نام *الحواشی النعمانیة والمقاصد الطبیّة* که در ۱۹۵۹م به کوشش قدری شرفی در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است (GAS, III/327). افزون بر این غاده کرمی مقاله‌ای به انگلیسی دربارهٔ *المائة* در مجلهٔ *تاریخ علوم العربیة*[1] (ج ۲(۲)، حلب، ۱۹۷۸م) نوشته است.

۱۱. *رسالة فی ماهیة الجدری و تدبیره*، دربارهٔ آبله و درمان آن. از این اثر دو نسخه در کتابخانه‌های شهیدعلی و حلب موجود است (GAS، همانجا؛ ششن، *نوادر*، ۴۲۴/۲ ـ ۴۲۵).

۱۲. *مبادئ‌الموجودات‌الطبیعیة*، که نسخه‌ای از آن در لیدن نگهداری می‌شود (ورهووه، 173). بروکلمان این اثر را یک جا به ابوسهل (GAL, I/274) و در جای دیگر اشتباهاً به فارابی نسبت داده است (همان، I/233؛ نیز: نک: ورهووه، همانجا).

۱۳. *نوادر الحکماء*، که ابوسهل آن را برای اسپهبد مرزبان بن رستم بن شروین نوشته است. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول موجود است (نک: ششن، همان، ۴۲۵/۲).

افزون بر اینها، ابوسهل بر کتابی با عنوان *الخطب* که مؤلف آن ناشناخته است، تلخیصی نوشته بوده است که بخشی از آن توسط ابواسحاق ابن عسال، معروف به مؤتمن (نک: ه د، ۲۹۷/۴ ـ ۲۹۸) در بخش سوم مجموع *اصول الدین و مسموع محصول الیقین* نقل و شرح شده است. ابوسهل در بخشی که به اعتقادات مربوط می‌شود، گوید: دربارهٔ خداوند صفاتی مانند قادر و عالم را تنها می‌توان به صورت استعاره و مجاز به کار برد، چرا که ویژگیها آنچنانکه در خداوند وجود دارد، در هیچ کس نیست. این بخش از اثر ابوسهل به همراه بخشهایی دیگر از کتاب ابن‌عسال نخستین بار در کتاب *سلک الفصول فی مختصر الاصول* در قاهره (۱۹۰۰م) به چاپ رسیده است. افزون بر این، لویس شیخو این بخش را به همراه شرح ابن عسال با عنوان «مقالة فی اقسام الدین» به چاپ رسانده است (نک: گراف، ,II/257-259 410-411؛ نیز نک: بستانی، ۳۷۲/۴).

آثار یافت نشده: بیرونی در «فهرست» پس از آوردن عنوان کتابهای خود نام آثاری از ابوسهل را نیز آورده است (ص ۴۷ ـ ۴۸) که هیچ یک از آنها اکنون در دست نیست. برخی از کسانی که فهرست آثار بیرونی را گرد آورده‌اند، همچون بوالو[2]، این آثار را نیز به اشتباه جزو آثار ابوریحان بیرونی شمرده‌اند (نک: قربانی، ۲۸ ـ ۲۹): ۱. *مبادئ الهندسة*؛ ۲. *رسوم الحرکات فی الاشیاء ذوات الوضع*؛ ۳. *سکون الارض او حرکتها*؛ ۴. *التوسّط بین ارسطوطالیس و جالینوس فی المحرک الاوّل*؛ ۵. *دلالة اللفظ علی المعنی*؛ ۶. *سبب بَرْدِ ایام العجوز*؛ ۷. *علّة التربة (؟) التی تستعمل فی احکام النجوم*؛ ۸. *آداب صحبة الملوک*؛ ۹. *قوانین الصناعة*؛ ۱۰. *دستور الخطّ* (احتمالاً دربارهٔ قواعد خوشنویسی) (نک: ابن ابی اصیبعه، ۳۲۷/۱)؛ ۱۱. *الغزلیات الشمسیة*؛ ۱۲. *النرجسیة* (نک: بیرونی، همانجا).

دیگر آثار گم شدهٔ وی عبارتند از: کتابی دربارهٔ نفس و ترجمهٔ آن (بیهقی، ۸۹)؛ *اختصار المجسطی* و *تعبیر الرؤیا* (نک: ابن ابی اصیبعه، ۳۲۸/۱). ابوسهل تعبیر الرؤیا را برای ابوعلی مأمون بن مأمون نوشته بوده است. حاجی خلیفه ظاهراً این کتاب را دیده بوده، چه وی آن را کتابی شامل ۱۳۲ باب دانسته و آغاز آن را آورده است (۱۴۹۸/۲، نیز ۴۱۶/۱).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابن ربن طبری، علی بن سهل، *فردوس الحکمة فی الطب*، به کوشش محمد زبیر صدقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سینا، *قانون*، بولاق، ۱۲۹۴ ق؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، لبنان، ۱۴۰۴ ق؛ ابن فضل الله عمری، احمدبن یحیی، مسالک الابصار، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابن مطران، اسعد بن الیاس، بستان الاطباء، چ تصویری، با مقدمهٔ مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ابوسهل مسیحی، «اصناف العلوم الحکمیة»، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تحقیقات اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش، شم ۱، ۲؛ همو، *اظهار حکمة الله تعالی فی خلق الانسان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۴۴۷؛ همو، *الطب الکلی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم (۹) ۱۹۸۷؛ همو، *المائة فی صناعة الطب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، «نوادرالحکماء»، مجموعهٔ رسائل حکما، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بستانی؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ همو، *تحدید نهایات الاماکن*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، «الدرر فی سطح الاکر» (نک: مد، دلآل)؛ همو، «فهرست کتب محمدبن زکریاء الرازی»، *الآثار الباقیة* (نک: هم بیرونی)؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ تسبیحی، محمدحسین، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام آباد، ۱۳۵۵ ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خواندمیر، حبیب السیر، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دانش پژوه، محمدتقی، مقدمه بر «اصناف العلوم الحکمیة» (نک: هم ابوسهل)؛ همو، «فهرست کتابخانه‌های عمومی و خصوصی شیراز»، نسخه‌های خطی، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، دفتر پنجم، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ دمرداش، احمد سعید، مقدمه بر *استخراج الاوتار فی الدایرة*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ *سیرة الشیخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ایاصوفیا، شم (۹) ۴۸۲۹؛ *سیرة الشیخ الرئیس و فهرست کتبه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ایاصوفیا، شم (۱) ۴۸۵۲؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات*

1. *Journal for the History of Arabic Science.*

2. Boilot

الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا، استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ شهرزوری، محمدبن محمود، *نزهة الارواح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ عواد، کورکیس، «المخطوطات العربیة فی مکتبة المتحف العراقی ببغداد»، سومر، بغداد، ۱۹۵۹م، ج ۱۵ (۲،۱)؛ غفاری کاشانی، احمدبن محمد، *تاریخ نگارستان*، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، کتابفروشی حافظ؛ فخرالدین رازی، *مناظرات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ق؛ فضل بن احمدبن خلف بخاری، «فصل در معرفت نور»، *عدةالعقول و عمدة المعقول*، به کوشش نجیب مایل هروی، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *بیرونی نامه*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ قطب الدین اشکوری، *محبوب القلوب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قطب الدین شیرازی، *التحفة السعدیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مجوسی، علی بن عباس، *کامل الصناعة الطبیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ مهدوی،یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة الصفا*، تهران ۱۳۳۹ ش؛ نصر، حسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نظامی عروضی، احمدبن عمر، *چهار مقاله*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ نفیس بن عوض کرمانی، *شرح الاسباب والعلامات*، کلکته، ۱۲۵۱ ق / ۱۸۳۶م؛ همایی، جلال الدین، مقدمه بر *التفهیم* بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:

Ahlwardt; Dallal, Ahmad, "Bīrūnī's Book of Pearls Concerning the Projection of Spheres", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1987-1988, vol. IV; Dietrich, A., *Medicinalia Arabica*, Göttingen, 1966; Elgood, C., *A Medical History of Persia*, Amsterdam, 1951; GAL; GAS; Gohlman, W., *The Life of Ibn Sina*, New York, 1974; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1947; Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988; *Iranica*; Karmi, G., "A Mediaeval Compendium of Arabic Medicine: Abū Sahl al-Masīhī's ....", *Journal for the History of the Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(2); Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; *Pertsch*; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1928; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; *Voorhoeve*; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Hildesheim, 1978.

یونس کرامتی

آبوسَهْلِ نوبَخْتی، اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل ابن نوبخت (۲۳۷ ـ شوال ۳۱۱ ق/ ۸۵۱ ـ ژانویهٔ ۹۲۴ م)، متکلم نامدار امامی ساکن بغداد. وی از خاندان نوبختیان بود که چندین تن از آنان از زمان منصور عباسی در بغداد به عنوان منجم و مترجم کتب پهلوی و نیز ادیب و ادب پرور شناخته شده بودند (نک: هـ د، آل نوبخت).

دربارهٔ پدر ابوسهل و نیز آغاز زندگی او چیزی نمی‌دانیم. در منابع مهم رجال شناسی امامیه، به زمان تولد و مرگ وی اشاره‌ای نشده است و آنچه در این باره آمده، منقول از کتابهای رجالی اهل سنت است. ابوسهل ظاهراً در بغداد متولد شد و همانجا بالید. از مشایخ وی، نیز اطلاعی دردست نیست، تنها مرزبانی یک تن را نام می‌برد که ابوسهل از او اخبار ادبی روایت کرده است (*الموشح*، ۲۴۲). اگرچه ابوسهل با ثابت بن قرهٔ صابی، فیلسوف، منطقی و مترجم معروف (د ۲۸۸ ق/۹۰۱ م) مجالسی داشته است (نک: بخش آثار، در همین مقاله)، نباید نتیجه گرفت که او نزد ثابت فلسفه می‌آموخته است (نک: *ایرانیکا*).

ابوسهل کلام و عقاید امامیه را نزد مشایخ آنان تحصیل کرده است، ولی به نظر نمی‌رسد که وی تنها از این طریق با آراء امامیه در کلام آشنا شده باشد و احتمالاً بیش از تحصیل نزد مشایخ به مطالعه و دقت در آثار آنان مشغول بوده است، چنانکه ظاهراً وی نزد متکلمان معتزلی به کسب علم نپرداخته، بلکه خود از آثار آنان بهره برده است (نک: مادلونگ، 16). گرچه ابوسهل زمان امامت امام هادی (ع) و نیز امام عسکری (ع) را درک کرده است، اما جز حکایتی که طوسی در *الغیبة* (ص ۲۲۷) به نقل از خود ابوسهل آورده و متضمن ملاقات وی با امام عسکری (ع) است، دلیلی بر اینکه وی از آن حضرت علم آموخته باشد، دردست نیست.

ابوسهل افزون بر علم کلام ـ که شهرت او بیشتر به سبب آن است ـ در شعر دستی داشته و از حامیان ادب بوده و کاتبی چیره‌دست به‌شمار می‌رفته است (نجاشی، ۳۱؛ صفدی، ۱۷۱/۹). وی با کسانی چون ثعلب مراوده داشته و اخباری در ادب نقل کرده است (نک: صولی، ۶۵؛ مرزبانی، همان، ۱۰۶، ۲۴۲؛ ابن منظور، ۲۹۳). از او ابیاتی نیز نقل شده است (نک: ابن رومی، ۱۵۰/۱؛ مرزبانی، معجم، ۴۲۴؛ صفدی، ۱۷۲/۹؛ یاقوت، ۱۵۹/۴ ـ ۱۶۰). ابوسهل با ابن رومی و بحتری نیز مراوده داشته و خصوصاً از حامیان ابن رومی بوده است، چنانکه آن دو نیز ستایشگر خاندان نوبخت و شخص ابوسهل بوده‌اند. در *دیوان* ابن رومی اشعار بسیاری در مدح ابوسهل دیده می‌شود (نک: ۱۵۴/۱، ۶۱۵/۲، جم). گرچه گاه آزمندی ابن رومی، رابطهٔ آنان را تیره می‌ساخته است و بنابر نوشتهٔ مسعودی (۱۹۵/۴)، داستانهایی در این باره وجود داشته است (نیز نک: ابن رومی، ۲۷۹/۱ ـ ۲۸۷، ۱۶۶۰/۴ ـ ۱۶۶۱، که ابوسهل را هجو کرده است). روایاتی دربارهٔ رابطهٔ ابوسهل و بحتری نیز موجود است: چنانکه از روایت صولی (همانجا) برمی‌آید، ابوسهل و بحتری با یکدیگر مجالسات ادبی داشته‌اند. بحتری نیز گاه به مدح ابوسهل می‌پرداخته است (بحتری، ۱۸۴۰/۳). در عین حال چنانکه ابوالفرج اصفهانی (۴۳/۲۱) روایت کرده، بحتری شعر ابوسهل را نمی‌پسندیده است.

ظاهراً ابوسهل در بیشتر ایام عمرش، دارای مقام دبیری بوده است. بنا به‌گفتهٔ مرزبانی (همانجا)، ابوسهل یک چند در زمان وزارت قاسم ابن عبیدالله بن سلیمان (۲۸۸ ـ ۲۹۱ ق) توبیخ شد و به زندان افتاد که سبب این امر، به احتمال قوی سیاست شیعی ستیزی وزیر بوده است. در دورهٔ وزارت ابن فراتِ شیعی، ظاهراً ابوسهل از منزلت والایی برخوردار بوده و در همین دوره مقامی نزدیک به وزارت داشته است (نجاشی، همانجا).

در ربیع الآخر ۳۱۱، هنگامی که مقتدر عباسی برای بار سوم، ابوالحسن علی بن محمد بن فرات را به وزارت منصوب و حامد بن عباس و علی بن عیسی بن جراح را از مناصب دولتی برکنار کرد، ابن فرات که با حامد به جهات گوناگون دشمنی و اختلاف داشت، اندکی بعد از تصدی مقام وزارت، ابوالعلاء محمد بن علی بَزوفَری و ابوسهل

نوبختی را مأمور کرد که به واسط روند و به حساب حامد بن عباس رسیدگی کنند و اموالی را که وی به دیوان مدیون است، از وی بازپس گیرند. گفته شده است که ابوسهل برخلاف آن دیگر با حامد به نرمی برخورد کرد و از آنچه به آن مأمور بود، پا فراتر نگذاشت (نک: صابی، ۳۹ـ۴۱؛ همدانی، ۳۲/۱ـ۳۳).

ابوسهل در بیشتر دورهٔ غیبت صغری یکی از پیشوایان و حامیان بلندمرتبهٔ امامیهٔ بغداد بوده و در میان عامهٔ شیعیان امامی جایگاهی ویژه داشته است (نک: طوسی، همان، ۴۰۱). گرچه در این دوره، پیشوایی امامیه به دست وکلای امام عصر (ع) بوده، ولی به نظر می‌رسد که با توجه به مناصب اداری و دیوانی ابوسهل، وی نقش مهمی در پاسداری از شئون سیاسی و اجتماعی امامیه برعهده داشته است. افزون بر این، وی با بحثها و مناظراتی که با مخالفان امامیه در مسائل کلامی و اعتقادی داشته و تألیفاتی که در دفاع از عقاید امامیه می‌نوشته است، می‌توانسته در کنار سفیران امام عصر (ع) که بیشتر مأموریت حفظ و رهبری جامعهٔ امامیه و سرپرستی نظام مالی آن را برعهده داشتند، نقش مهمی را ایفا نماید. قرائن بسیاری نشان می‌دهد که ابوسهل کاملاً از موضع وکلای امام عصر (ع) دفاع می‌کرده است (نک: ابوسهل، ۹۰، ۹۳)، چنانکه ظاهراً در دورهٔ سفارت حسین بن روح نوبختی، با وی همکاری نزدیکی داشته است. بنابر روایتی، ابوسهل و برخی دیگر از بزرگان امامیه در هنگام مرگ ابوجعفر محمد بن عثمان عمری نزد وی حضور یافته و وی آنان را از جانشینی حسین بن روح نوبختی پس از خود آگاه کرده است (طوسی، همان، ۳۷۱ ـ ۳۷۲). در روایتی دیگر آمده است که از ابوسهل سؤال شد که چگونه امر سفارت به غیر او و به حسین بن روح سپرده شده است؟ ابوسهل پاسخ می‌دهد که چون مردی متکلم است و با مخالفان رفت و آمد و مناظره دارد، بعید نیست که اگر از اقامتگاه امام (ع) همچون دیگر سفرا اطلاع داشته باشد، آن را برای پاسخ به خصم آشکار سازد (همان، ۳۹۱). این امر نشان می‌دهد که وی در میان امامیه مقامی بلند داشته و کاملاً از سفارت حسین بن روح دفاع می‌کرده است.

ابوسهل با حلاج ــ که خود را باب و نمایندهٔ امام غایب (ع) معرفی می‌کرد ــ به مخالفت برخاست و چنانکه حکایت شده، دوبار او را که به معتقد ساختن ابوسهل به دعاوی خویش بی‌علاقه نبود، مورد استهزا قرار داد و کرامات او را به ریشخند گرفت و بدینسان در میان مردم نه تنها شخصیت حلاج را تخطئه کرد، بلکه انتساب او را به امامیه ــ که حلاج خود مدعی آن بود ــ بی‌اساس جلوه داد (قرطبی، ۸۷ ـ ۹۴؛ تنوخی، ۱۶۱/۱؛ طوسی، همان، ۴۰۱ ـ ۴۰۲). عباس اقبال بر آن است که ابوسهل با حلاج دو مناظره داشته و مناظرهٔ دوم درحدود سالهای ۲۹۸ تا ۳۰۱ ق و در اهواز صورت گرفته است (ص ۱۱۶؛ برای تفصیل روابط ابوسهل با حلاج، نک: همو، ۱۰۰ ـ ۱۰۱، ۱۱۳؛ ماسینیون، I/372-377). نیز به گفتهٔ ابن ندیم، ابوسهل، ابن ابی العزاقر شلمغانی را مورد استهزا قرار داد و دعاوی وی را بی‌اعتبار ساخت

(ص ۲۲۵). ولی به نظر می‌رسد که ابن ندیم در نقل این حکایت دچار اشتباه شده و این گزارش را با گزارش مربوط به حلاج خلط کرده است.

شاگردان وی: ابوسهل در کلام و ادب شاگردانی داشته است و برخی از آنان کلام او را به آیندگان انتقال داده‌اند. جز فرزندش ابوالحسن علی که نزد پدر علم و ادب فرا گرفته (نک: صفدی، همانجا)، از کسانی چون ابوبکر محمد بن یحیی صولی، ابوعلی حسین بن قاسم کوکبی ثابت و احمد بن محمد حلوانی نیز نام برده‌اند (صولی، ۱۲۰؛ مرزبانی، *الموشح*، ۲۴۲؛ خطیب، ۵۴/۱۰؛ نیز نک: طوسی، همان، ۲۷۱)، ولی مهم‌ترین شاگردان ابوسهل که نزد وی کلام را فرا گرفتند، اینان بودند: ۱. ابوالحسین علی بن وصیف ناشئ اصغر (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲. ابوالحسین محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی (همو، ۲۲۶)؛ ۳. ابوالجیش مظفر بن محمد بلخی (نجاشی، ۴۲۲).

اقبال به استناد گفتهٔ ذهبی درگذشت ابوسهل را در شوال ۳۱۱ می‌داند (ص ۱۰۰). ممکن است که وی در بغداد در گذشته باشد، ولی احتمال وفات او در واسط نیز منتفی نیست، زیرا حامد بن عباس که ابوسهل برای حساب‌رسی اموال او به واسط رفته بود، در رمضان ۳۱۱ درگذشته و ظاهراً ابوسهل تا زمان مرگ او در واسط به سر می‌برده است (نک: همانجا). گفته‌اند که آرامگاه او در حرم کاظمین بوده است (نک: *ایرانیکا*). از فرزندان ابوسهل دو پسرش علی و ابویعقوب اسحاق (مق ۳۲۲ ق/ ۹۳۴م) شناخته شده‌اند (نک: اقبال، ۱۰۵، ۱۸۱ ـ ۱۹۲). ابوسهل برادری داشته به نام ابوجعفر محمد که او نیز متکلم و بر مذهب کلامی ابوسهل بوده است (نک: ابن ندیم، ۲۲۵؛ نیز نک: اقبال، ۱۲۴). حسن بن موسی نوبختی، متکلم مشهور امامی و مؤلف *فرق الشیعة* و *الآراء والدیانات*، خواهرزادهٔ ابوسهل بوده است (نک: ابن ندیم، همانجا).

کلام او: ابوسهل متکلمی بزرگ بود که بر متکلمان امامیهٔ پس از خود تأثیر بسیار گذارد. ابن ندیم او را از بزرگان شیعه خوانده و گفته است: وی مجلس درسی داشت که جماعتی از متکلمان در آن حضور می‌یافتند (همانجا). نجاشی گوید که ابوسهل، شیخ متکلمان امامی و غیر امامی بوده است (ص ۳۱). طوسی نیز در *الفهرست* او را شیخ و بزرگ متکلمان امامی در بغداد و همچنین پیشوای نوبختیان خوانده است (ص ۱۲؛ نیز نک: قزوینی، ۸۱، ۱۸۶). از رجال‌نویسان اهل سنت، ذهبی ضمن اینکه او را علامه خوانده، گفته است که ابوسهل از «غلات شیعه» و از مصنفان بزرگ آنان بوده است (۳۲۸/۱۵؛ نیز نک: صفدی، ۱۷۱/۹). همچنین ابن حجر عسقلانی او را از وجوه متکلمان معتزلی به‌شمار آورده است (۴۲۴/۱؛ نیز نک: شهرستانی، ۱۹۰/۱).

در دورهٔ ابوسهل نوبختی، گرچه محدثان بزرگی چون سعد بن عبدالله اشعری، محمدبن‌حسن صفارقمی و اندکی بعد ابن‌همام اسکافی، علی بن حسین ابن بابویهٔ قمی و محمد بن یعقوب کلینی حضور داشتند، لیکن در علم کلام، بیش از همه باید از نقش نوبختیان

که ابوسهل سرآمد آنان بود، سخن گفت. ابوسهل و دیگر متکلمان خاندان نوبختی با استفاده از میراث کلامی امامیه که از دورهٔ هشام بن حکم تا عصر آنان جریان داشت و نیز با بهره‌گیری از مطالعاتی که در فلسفهٔ یونانی و همچنین آراء معتزلیان داشتند (نک: مادلونگ، 16)، مکتب کلامی نوین امامیه را با نگرشی خردگرایانه بنیان نهادند و تعالیم امامیه را در مسائل توحید و عدل که شباهت بسیاری با تفکرات معتزله داشت، در یک نظام فکری جدید پی‌ریزی کردند. در عین حال اختلاف نظرهایی که میان عقاید منقول از نوبختیان با معتزله دیده می‌شود (نک: همانجا)، نشان می‌دهد که برخلاف نظر مادلونگ (همانجا)، چنین نبود که نوبختیان و از جمله ابوسهل، آراء معتزلیان در زمینهٔ صفات و عدل خدا و دیگر اصول معتزلی را بی‌هیچ جرح و تعدیلی بپذیرند و در نظام اندیشهٔ کلامی خویش وارد سازند، چه، در این صورت جایی برای مخالفت آنان با مهم‌ترین تفکرات معتزله از جمله «منزلة بین المنزلتین» و «وعید» باقی نمی‌ماند.

به هر روی، همین روش معتزلی‌گونهٔ نوبختیان موجب شد که معتزله ابوسهل و حسن بن موسی نوبختی را از رجال خویش به شمار آورند و «اهل عدل و توحید» بنامند و همچنین با کسانی چون هشام بن حکم بیگانه بدانند (نک: قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۲۱، *المغنی*، ۲۰(۱)/۳۷ ـ ۳۸).

جز آرائی که کسانی چون مفید به نوبختیان نسبت داده‌اند (*اوائل*، ۷۲، ۷۵، جم) و طبعاً می‌بایست به ابوسهل ــ که بزرگ این خاندان بوده است ــ نیز مربوط باشد، برخی گرایشهای کلامی او از بررسی عناوین آثارش به دست می‌آید. نظرگاه او دربارهٔ حقیقت انسان در بسیاری از منابع کلامی پس از وی نقل و بررسی شده است. طبق گزارش این منابع، ابوسهل همچون هشام بن حکم از امامیه و معمّر از معتزله بر این باور بود که حقیقت انسان عبارت است از روح لامکان و عاری از خصوصیات مادی و جسمانی که بر بدن حکومت می‌کند و مخاطب خداوند در «امر و نهی» و «وعد و وعید» است. این نظر که همان دیدگاه فلاسفه دربارهٔ روح است و نشان از تجرد نفس و روح دارد، برخلاف نظر مادی‌گرایانهٔ عمومی معتزلیان است (نک: همو، «اجوبة»، ۲۱۷ ـ ۲۱۸؛ سید مرتضی، *الذخیرة*، ۱۱۳ ـ ۱۱۴؛ طوسی، تمهید، ۱۶۴؛ علامهٔ حلی، ۱۴۹؛ مقداد، ۳۸۹؛ مکدرموت، 228-222).

یکی از مهم‌ترین بخشهای کلام ابوسهل، بحث امامت بوده که در آن دوره نزد امامیه اهمیت بسیاری داشته است. وی چنانکه سید مرتضی بر اساس کتابهایش اظهارنظر کرده، در وجوب امامت و اوصاف امام از طریق استدلالهای عقلی به بحث می‌پرداخته است، گرچه گاه در تأیید آن ادله، به مضامین نقلی نیز استناد می‌جسته است (*الشافی*، ۹۸/۱؛ قس: ابوسهل، ۸۸ ـ ۸۹، ۹۲). سید مرتضی افزوده است که ابوسهل در مسائل مربوط به امامت، به همان طریقی که پیش از وی ابوعیسی ورّاق و ابن راوندی استدلال می‌کردند، به بحث می‌پرداخته و حتی بر ادله‌ای افزون بر دلیلهای آن دو استناد می‌کرده است (همانجا). این نکته نشان از قوت و قدرت ابوسهل در بحثهای کلامی دارد، زیرا در محافل کلامی آن روز کتابهای ابوعیسی و ابن راوندی در زمینهٔ امامت، دارای اهمیت بسیاری بوده است (نک: اقبال، ۸۶، ۹۱). علاوه بر این، ابوسهل در مباحث مربوط به امامت و دیگر مباحث کلامی، از یافته‌های هشام بن حکم نیز بهرهٔ بسیار می‌برده است (نک: قاضی عبدالجبار، تثبیت، ۲۲۵/۱، قس: ۵۵۱/۲).

از آنجا که ابوسهل در دورهٔ بسیار حسّاسی از حیات امامیه می‌زیسته (دورهٔ غیبت صغری)، بخش زیادی از فعالیتهای علمی خود را به بحث در زمینهٔ مسألهٔ امامت، به ویژه غیبت امام دوازدهم (ع) مصروف داشته است. از این رو می‌توان او را از نخستین مؤلفان امامیه دانست که به این بحث پرداخته‌اند. افزون بر این، ابوسهل خود از کسانی بوده که در زمان کودکی امام غایب (ع)، به ملاقات آن حضرت دست یافته است (نک: طوسی، *الغیبة*، ۲۷۲ ـ ۲۷۳). بخشی از کتاب *التنبیه فی الامامة* وی که ابن‌بابویه در *کمال‌الدین* نقل کرده، متضمن همین مباحث است. در قسمتی از این کتاب که در حدود ۲۹۰ق تألیف شده است (نک: ص ۹۰)، ابوسهل در پاسخ مخالفی فرضی که با ادلهٔ عقلی، ملزم به قبول «امام منصوص علیه» شده است و دربارهٔ شخص امام و نام او می‌پرسد، می‌گوید: اگر با ادله بر ما ثابت شد که باید امامی از جانب خدا تعیین شود، بر ماست که از وجود امام در هر عصری به واسطهٔ اخبار نقل شده، مطلع شویم. از میان مسلمانان تنها شیعیان گفته‌اند که امام آنان از جانب خدا منصوص است و با توجه به اینکه آنان دولت و سیفی ندارند، داعی نقل اخبار کذب در ایشان نیست، به ویژه آنکه امروزه شمار آنان بسیار است و به جهت اختلاف «اوطان و همم» نمی‌توانند بر کذب اجماع کنند (ص ۸۹). این روش استدلال، گرچه جدلی است، ولی از ظرافتی خاص برخوردار است.

ابوسهل با این استدلال که اگر امام بر روی زمین نباشد، حجت خدا از میان می‌رود و شرایع الٰهی به سبب نبودن پاسدار شریعت، تعطیل می‌شود، بر وجود امام دوازدهم (ع) در دورهٔ غیبت استدلال می‌نماید (ص ۹۰). سپس با بیان اینکه امام (ع) از ترس دشمنان به امر خداوند غایب شده است و با استدلال به وجود شخص امام در عالم و حضور باب و سفیر شناخته شدهٔ آن حضرت، در میان مردم، غیبت امام را نافی بقای حجت نمی‌داند (همانجا). ابوسهل، در این کتاب تصریح می‌کند که امام را دو غیبت است که یکی «اشدّ» از دیگری است (همانجا). با عنایت به تاریخ تألیف کتاب و موضوع آن ــ که کلام است، نه حدیث ــ این مطلب بسیار جالب توجه است.

ابن ندیم در شرح حال ابوسهل متذکر شده که وی دیدگاهی خاص و بی‌سابقه دربارهٔ امام دوازدهم (ع) داشته است و آن دیدگاه را چنین بیان کرده که امام در زمان غیبت، در گذشته و پس از او فرزندش جانشین وی شده است و این ترتیب یعنی انتقال امامت از پدر به پسر در طول دورهٔ غیبت تا زمانی که مشیّت خداوند بر ظهور امام غایب (ع) تعلق گیرد، ادامه خواهد یافت (همانجا). با توجه به آرائی که از

ابوسهل در دست است، نسبت این سخن به وی نادرست به نظر می‌رسد. این احتمال که شاید زمانی وی بر این عقیده بوده، سپس از آن دست کشیده است، نیز نباید منطقی باشد (نک: اقبال، ۱۱۱؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۲۰(۲)/۱۸۵، که نظر عجیب دیگری دربارهٔ امامت به ابوسهل نسبت داده است).

به هر روی ابوسهل نقش بسیار مهمی در علم کلام امامیهٔ پس از خود دارد و شیخ مفید بزرگ‌ترین متکلم امامی در سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۵ ق از طریق دو تن از استادانش به نامهای ناشئ اصغر و ابوالجیش بلخی با یک واسطه شاگرد ابوسهل نوبختی است. با اینکه شیخ مفید به‌واسطهٔ همین استادان به نوبختیان و جریان کلام امامیه مربوط می‌شود، ولی خود نزد مشایخ معتزلی کسب علم کرده و مستقلاً به بررسی عقاید و آراء آنان پرداخته است. در عین حال نوبختیان و از جمله ابوسهل بیش از شیخ مفید به آراء معتزلی نزدیک بوده‌اند (نک: مکدرموت، 395 ,25-24 ,12-11).

آثار: در منابع آثار بسیاری به‌ابوسهل نوبختی نسبت داده‌شده (نک: ابن ندیم، همانجا؛ نجاشی، ۳۱-۳۲؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۲-۱۳) که متأسفانه از آنها جز قسمتی از کتاب *التنبیه* و ظاهراً یکی دو برگ از کتاب *الانوار* وی چیزی باقی نمانده است. آثار وی را می‌توان در ۶ بخش بدین ترتیب معرفی کرد:

الف ـ کتب مربوط به امامت: ۱. *الاستیفاء فی الامامة*، که ابن شهرآشوب (ص ۸) آن را با وصف حسن ستوده و شاید آن را در اختیار داشته است. ۲. *الانوار فی تواریخ الائمة* (ع) (نک: ابن بابویه، ۴۷۴/۲ و طوسی، *الغیبة*، ۲۷۱-۲۷۳، که احتمالاً مطالبی از همین کتاب نقل کرده‌اند). ۳. *التنبیه فی الامامة*. نجاشی گفته که آن را نزد استادش شیخ مفید قرائت کرده است (ص ۳۱). این کتاب از لحاظ تاریخ دورهٔ غیبت صغری حائز اهمیت است. ۴. *الجمل فی الامامة*. ۵. *الرد علی محمدبن الازهر فی الامامة*. احتمالاً مراد از محمدبن ازهر، ابوجعفر محمدبن الازهر کاتب (د ۲۷۹ ق) است که از محدثان اهل تسنن بوده است (نک: خطیب، ۸۳/۲-۸۴). ابن شهرآشوب از کتابی با عنوان *اثبات الامامة* یاد کرده (همانجا) که احتمالاً همان *الجمل فی الامامة* است.

ب ـ ردیه‌ها بر فرق شیعی غیر اثناعشری: ۱. *الرد علی الطاطری فی الامامة*، ردیه‌ای بر علی بن حسن بن محمد طاطری یکی از بزرگان واقفه که کتابی در امامت داشته است (نک: نجاشی، ۲۵۴-۲۵۵). احتمالاً کتابی که نجاشی از ابوسهل با عنوان *الرد علی الواقفة* یاد کرده (ص ۳۲)، همین کتاب است. ۲. *الرد علی الغلاة*، که با توجه به حضور فعال گروههای غالی در دورهٔ حیات ابوسهل، ضرورت تألیف این کتاب از جانب وی بهتر شناخته می‌شود.

ج ـ کتب مربوط به اصول فقه: ۱. *ابطال القیاس*. ۲. *الرد علی عیسی بن ابان* یا *النقض علی عیسی بن ابان فی الاجتهاد*. عیسی بن ابان (د ۲۲۱ ق) از فقهای حنفی و معتقد به قیاس بوده است (نک: خطیب، ۱۵۷/۱۱-۱۶۰). ۳. *نقض اجتهاد الرأی*، که ردی بر *اجتهاد الرأی* ابن راوندی (ه م) بوده است. ۴. *نقض رسالة الشافعی*، که ردیه‌ای بر *الرسالهٔ* شافعی در اصول فقه بوده است.

د ـ ردیه‌ها بر یهود و منکران رسالت: ۱. *الاحتجاج لنبوة النبی* (ص). ۲. *تثبیت الرسالة*. ۳. *الرد علی الیهود*. ۴. *نقض عبث الحکمة*. *عبث الحکمة* از ابن راوندی است که در آن قول به الزام تکلیف بر آدمیان را باطل می‌دانسته است (نک: اقبال، ۹۳) و ابوسهل در کتاب خود براین عقیدهٔ ابن‌راوندی می‌تازد.

هـ ـ کتب مربوط به مسائل خاص کلامی: ۱. *الارجاء*. ۲. *التوحید*. ۳. *حدث (حدوث) العالم*. ۴. *الحکایة والمحکی*. ۵. *الخصوص والعموم والاسماء والاحکام*. ۶. *کتاب الخواطر*. ۷. *الصفات*. ۸. *کتاب فی استحالة رؤیة القدیم*. ۹. *الکلام فی الانسان*، که احتمالاً همان است که نجاشی از آن با عنوان *کتاب الانسان والرد علی ابن الراوندی* نام برده است (همانجا). این کتاب احتمالاً ردیه‌ای بر *کتاب الانسان* ابن راوندی بوده است. ۱۰. *کتاب المعرفة*؛ ۱۱. *کتاب النفی والاثبات*.

و ـ ردیه‌ها در زمینهٔ مسائل کلامی (جز امامت و نبوت): ۱. *الرد علی ابی العتاهیة فی التوحید فی شعره*. از آنجا که ابوالعتاهیه به نوعی خاص از اندیشه‌های ثنوی تمایل داشته و در این زمینه اشعاری نیز سروده بوده است (نک: هـ د، ابوالعتاهیه)، ابوسهل به رد و انکار این اشعار پرداخته و در این کتاب افکار او را به نقد کشیده است. ۲. *الرد علی اصحاب الصفات*. ۳. *الرد علی من قال بالمخلوق* (*الرد علی المجبرة فی المخلوق*). ۴. *السبک*، در نقض کتاب *التاج* ابن راوندی که در آن ابن راوندی به اثبات قدم عالم کوشیده بوده و ضرورت وجود صانع را انکار کرده بوده است. به نظر می‌رسد که این ردیه و دیگر ردیه‌های ابوسهل بر ابن راوندی، نقش مهمی در رد اتهامات مخالفان امامیه ــ که ابن راوندی را «رافضی» معرفی می‌کرده‌اند ــ داشته است. ۵. *مجالس ثابت بن قرة*، که ظاهراً متن مناظرات و مجالس علمی وی با ثابت بن قرهٔ صابی (د ۲۸۸ ق) فیلسوف و منطقی معروف بوده که خود نشان از گستردگی مطالعات و فعالیتهای علمی ابوسهل دارد. جالب توجه است که درضمن آثار ثابت از کتابی با عنوان *جواباته عن مسائل سأله عنها ابوسهل النوبختی* یاد کرده‌اند (قفطی، ۱۱۸). ۶. *مجالسه مع ابی علی الجبائی بالاهواز*. ابوسهل در اهواز با متکلم نامدار معتزلی، ابوعلی جبائی (د ۳۰۳ ق)مناظراتی داشته که متن آن را در این کتاب فراهم آورده بوده است. ۷. *نقض مسألة ابی عیسی الوراق فی قدم الاجسام*.

به گفتهٔ ابن حجر عسقلانی (۴۲۴/۱) ابوسهل کتابی با عنوان *الملل والنحل* داشته که مفصل بوده و شهرستانی از آن بهره برده است، ولی به نظر می‌رسد که ابن حجر اشتباه کرده و مقصودش چیزی جز *الآراء والدیانات* حسن بن موسی نوبختی نبوده است.

مآخذ: ابن بابویه، محمدبن علی، *کمال‌الدین*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ق؛

ابن رومی، علی بن عباس، *دیوان*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۳-۱۹۷۷م؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن منظور، محمدبن مکرم، «اخبار ابی نواس»، همراه *الاغانی* ابوالفرج اصفهانی، به کوشش عبدالله علی مهنا، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوسهل نوبختی، اسماعیل بن علی، بخشی از *التنبیه*، ضمن ج ۱ *کمال الدین* (نک: هم ابن بابویه)؛ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ بحتری، ولیدبن عبید، *دیوان*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۴م؛ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط وابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ همو، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهراء خطیب، تهران، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶م؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸م؛ صابی، هلال بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان‌اس، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸م؛ طوسی، محمدبن حسن، *تمهید الاصول*، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *الغیبة*، به کوشش عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *انوارالملکوت*، به کوشش محمدنجمی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ قاضی عبدالجبار همدانی، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس/ الجزائر، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ همو، *المغنی*، به کوشش عبدالحلیم محمود و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ قرطبی، عریب بن سعد، «صلة تاریخ الطبری»، *تاریخ طبری*، ج ۱۱؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ مفید، محمدبن محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش واعظ چرندابی وشیخ‌الاسلام زنجانی، تبریز، ۱۳۷۱ ق؛ همو، «اجوبة المسائل السروية»، *عدة رسائل*، قم، مکتبة المفید؛ مقداد بن عبدالله سیوری، *ارشاد الطالبین*، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Iranica; Madelung, W., "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shî'isme Imâmite*, Paris, 1970; Massignon, L., *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975; Mc Dermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*, Beirut, 1978.

حسن انصاری

آبوسَیّاره، عُمَیلة بن اَعزل بن خالد عَدوانی، یکی از شخصیتهای اواخر عصر جاهلیت که سالها سرپرستی حجاج را برعهده داشت. سرپرستی حرکت حجاج از مزدلفه به مِنیٰ در مناسک حج، یکی از مناصب دورهٔ جاهلیت بود که به شکل موروثی در خاندان عدوان (از شعبه‌های قیسِ عیلان) دست به دست می‌شد و آخرین ایشان که ۴۰ سال این منصب را برعهده داشت، عمیلة بن اعزل بود (ابن هشام، ۱۲۸/۱؛ طبری، ۲۸۶/۲؛ مسعودی، ۵۷/۲) و گویا به مناسبت وظیفه‌اش به ابوسیّاره مکنّیٰ شده بود (نک: کلبی، ۴۷۱). آگاهی ما از کار وی در این مراسم اندک است و در منابع دربارهٔ وظیفهٔ او تعبیراتی گوناگون به صورت «دفع»، «افاضه» و «اجازه» دیده می‌شود. ابوسیاره ابتدا خطبه‌ای کوتاه می‌خواند، سپس به کوه «ثَبیر» در مزدلفه می‌نگریست و آنگاه که خورشید از فراز کوه پرتو می‌افکند، با ندای «اَشْرِقْ ثَبیرُ کَیما نُغیر» یعنی: ای (خورشید پسِ کوه) ثبیر طلوع کن تا ما (به سوی منیٰ) بشتابیم، فرمان حرکت می‌داد و با مرکوب خود پیشاپیش مردم می‌رفت (ابوالفرج، ۴/۳؛ یاقوت، ۹۱۸/۱).

در منابع تصریح شده که ابوسیاره اسلام را درک کرده است (نک: ازرقی، ۱۸۷؛ مسعودی، همانجا)، ولی از عاقبت کار او اطلاعی در دست نیست.

گفته شده که ابوسیاره در طول ۴۰ سال، در مراسم حج، همواره بر خری سوار بود که در سلامت و تندرستی (یا صبر) مثل شد. چنانکه عرب دربارهٔ کسی که سالم و تندرست باشد، گوید: «اصَحّ (یا اصبر) من عَیْر ابی سیّارة» (جاحظ، *البیان*، ۲۴۶/۱؛ ثعالبی، ۲۹۵؛ میدانی، ۴۱۰/۱). در منابع گاه از ماده بودن، سیاهی و یک‌چشمی این مرکب سخن رفته است (ازرقی، ۱۸۶؛ جاحظ، *الحیوان*، ۱۳۹/۱؛ ثعالبی، همانجا). در یک شعر کهن عربی نیز از مرکب وی و سرپرستی حجاج یاد شده است (نک: ابن هشام، همانجا). گویا انگیزهٔ ابوسیاره از سوار نشدن بر اسبهای اصیل که جلوه‌ای از شکوه و جلال به همراه داشت، فروتنی و تواضع بوده است، چنانکه بعدها این رفتار وی الگویی برای برخی از شخصیتهای ممتاز عرب شد (نک: جاحظ، *البخلاء*، ۲۰۴، *البیان*، همانجا؛ ثعالبی، ۲۹۶).

از ابوسیاره تنها چند بیت شعر و یک خطبهٔ بسیار کوتاه نقل شده است که نیمی از آن دعا و نیم دیگر نصیحت و موعظه است (نک: ابوالفرج، میدانی، یاقوت، همانجاها).

ابوسیاره نخستین کسی بود که خون‌بهای مقتول را برابر ۱۰۰ شتر قرار داد؛ به روایتی دیگر نخستین کس عبدالمطلب بود که این سنت را پی ریخت و اسلام نیز آن را تأیید کرد (نک: ابن قتیبه، ۵۵۱؛ ابن‌رسته، ۱۹۱).

مآخذ: ابن رسته، احمدبن عمر، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۹م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق /۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ ازرقی، محمدبن عبدالله، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲م؛ ثعالبی، *ثمار القلوب*، قاهره، مطبعة الظاهر؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البخلاء*، به کوشش طه حاجری، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۶م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به‌کوشش محمدمحیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ میدانی، احمدبن محمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۴ ق /۱۹۵۵م؛ یاقوت، *بلدان*.

احمد بادکوبهٔ هزاوه

آبوشادی، احمد زکی بن محمدبن مصطفی (رجب ۱۳۰۹ - رمضان ۱۳۷۴/ فوریهٔ ۱۸۹۲ - آوریل ۱۹۵۵)، پزشک، شاعر، نویسنده

و روزنامه‌نگار مصری. ابوشادی کنیهٔ جدّ وی، مصطفی بوده است (نک: بستانی، ۳۷۳/۴). پدرش محمد ابوشادی، اندلسی تبار و رئیس کانون وکلای دادگستری (نقیب المُحامین) و خطیب زبان‌آوری بود. وی که تحصیلات خویش را در الازهر به پایان رسانیده بود، در حرکتهای استقلال طلبانهٔ مصر مشارکت داشت و در کنار مبارزانی همچون سعد زغلول و مصطفی کامل بود. مادر چرکسی نژادش نیز در خاندانی اهل ادب پرورش یافته بود (ضیف، ۱۴۵؛ خفاجی، *قصة الادب المعاصر*، ۵۵/۳، ۵۹، *قصة الادب المهجری*، ۴۰۰، ۴۰۹، ۴۱۳، ۴۲۳، *دراسات*، ۱۷؛ جندی، ۲۸۵، ۲۹۱).

احمد زکی در قاهره متولد شد و تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در همانجا گذرانید (قبش، ۲۳۶). در نوجوانی، ذوق ادبی در وی شکوفا شد و از ۱۳ سالگی در تحریر مجلهٔ *الظاهر* که توسط پدرش انتشار می‌یافت، مشارکت جست (خفاجی، *قصة الادب المهجری*، ۴۰۰). در ۱۶ سالگی نخستین مجموعهٔ نظم و نثر خویش را با نام *قطرة من یراع فی الادب و الاجتماع* (ضیف، همانجا) و پس از آن دیوان *انداءالفجر* را در ۱۹۱۲م منتشر ساخت (خفاجی، همانجا).

ابوشادی تحصیلات دانشگاهی خویش را در مصر و در دانشکدهٔ پزشکی آغاز کرد، اما پس از یک سال برای تکمیل تحصیلات راهی انگلستان شد و در آنجا در رشتهٔ میکروبیولوژی موفق به اخذ تخصص گردید (همانجا؛ EI², S)، اما سرشت ناآرام و تنوع طلب وی مانع از آن شد که به تحصیلات کلاسیک خویش اکتفا کند. از این‌رو، به سرگرمیهایی چون، پرورش زنبور عسل و عکاسی روی آورد (بستانی، همانجا؛ ضیف، ۱۴۶). ابوشادی به‌مطالعهٔ ادبیات‌غربی نیز راغب شدو ازآنجاکه‌به‌انگلیسی تسلط کامل داشت، توانست به آن زبان شعر بسراید. افزون بر این، «جمعیة آداب اللغة الغربیة» را بنیاد نهاد (همانجا) و در تأسیس انجمن «النادی المَصری» شرکت کرد و به عنوان دبیر در آنجا به کار پرداخت (قبش، همانجا). وی هموطنان جوان خویش را به انجمن جلب می‌کرد و با آنان به مسائلی دربارهٔ اوضاع سیاسی-اقتصادی مصر می‌پرداخت. به همین جهت پلیس انگلستان بر او سخت گرفت، چندانکه وی ناگزیر با همسر انگلیسی خود در دسامبر ۱۹۲۲م به وطن بازگشت (ضیف، همانجا).

ابوشادی در مصر به فعالیتهای گسترده‌ای در زمینه‌هایی بسیار متفاوت که با شخصیت تنوع‌طلب وی سازگاری تمام داشت، دست یازید. همچنین در زمینهٔ تحصیلات تخصصی خود، در آزمایشگاههای دولتی قاهره، اسکندریه، سوئز و پورت سعید مشغول به کار شد، اما در همان احوال به کارهایی نظیر مرغداری و پرورش زنبور عسل نیز می‌پرداخت. ابوشادی از هر فرصتی برای تشکیل جمعیت یا انجمنی متناسب با فعالیتهای متنوع خویش بهره می‌جست، چنانکه دبیری جمعیتهایی چون «رابطة مملکة النحل»، «الاتحاد المصری لتربیة الدجاج»، «جمعیة الصناعات الزراعیة» و «الجمعیة البکتریولوجیة المصریة» (بستانی، همانجا؛ خفاجی، همان، ۴۱۲؛ ضیف، همانجا؛ EI², S) را برعهده داشت و همگام با فعالیت این جمعیتها، مجلاتی متناسب با اهداف هریک از آنها منتشر می‌کرد که *مملکة النحل* (در ۱۹۳۰م)، *الدجاج* (در ۱۹۳۲م)، *الصناعات الزراعیة* (در ۱۹۳۲م)، از آن جمله‌اند (بستانی، ضیف، همانجاها؛ جندی، ۲۸۷؛ EI², S).

ابوشادی که از آغاز نوجوانی به سرودن شعر پرداخته بود، همواره در جلسات هفتگی شعر و ادب که در منزل پدرش برقرار بود و بزرگان شهر و ادب در آن گرد می‌آمدند، شرکت می‌جست. در همین جلسات بود که با خلیل مطران ــ که به اعتقاد وی سرآمد ادیبان و شاعران عصر بود ــ آشنا شد (خفاجی، *دراسات*، ۴۱؛ جندی، ۲۹۱). تعالیم بنیادین خلیل مطران چنان بر وی اثر گذاشت که ابوشادی همواره خویش را مدیون او می‌دانست، هرچند از دیگر بزرگان شعر و ادب مصر همچون احمد شوقی نیز با احترام یاد می‌کند (خفاجی، *قصة الادب المهجری*، ۴۰۹، *دراسات*، ۲۲؛ ضیف، ۱۴۵).

ابوشادی در میان شاعران غربی، خویشتن را بیشتر متأثر از وردزورث[1]، شلی[2]، کیتس[3] و هاینه[4]، و در میان نویسندگان متأثر از دیکنز، ولز[5] و بنت[6] می‌دانست (خفاجی، *قصةالادب‌المهجری*، ۴۱۴، *دراسات*، همانجا).

ابوشادی سالهای ۱۹۲۳ تا ۱۹۴۶ م را درقاهره سپری کرد و آنگاه به عنوان استاد باکتریولوژی به دانشگاه اسکندریه دعوت شد (ضیف، همانجا). اوافزون‌برتدریس‌در دانشگاه و مدیریت آزمایشگاه دولتی، به فعالیتهای ادبی خویش ادامه داد، ولی در آنجا نیز آرام نیافت و در ۱۹۴۶م، پس از مرگ همسرش، به اتفاق تنها دخترش به آمریکا مهاجرت کرد (همانجا؛ خفاجی، *قصة الادب المهجری*، ۲۸۱، *دراسات*، ۲۰).

برخی، انگیزهٔ هجرت وی را ناخشنودی از اوضاع سیاسی مصر در آن زمان و حرکتهای خصمانه‌ای که برضد وی انجام گرفت، می‌دانند (بستانی، خفاجی، همانجاها؛ عطاءالله، ۴۱۹/۲؛ قس: جندی، ۲۹۴). این دشمنیها، گاه به گونه‌ای حاد و از جانب مشاهیر آن زمان نیز جلوه‌گر می‌شد، مثلاً عقاد و طه حسین او را به این متهم کردند که در عهد اسماعیل صدیقی مدرسه‌ای ادبی تأسیس کرد تا به وسیلهٔ آن احزاب دیگر را بکوبد. همچنین او را به خروج از دین متهم ساختند و بعید نیست که سخنرانیهای او در زمینهٔ اسلام و تصوف که بعدها در قاهره چاپ و منتشر شد، پاسخی به این اتهامات بوده باشد (همو، ۲۹۵). ابوشادی با برخی از احزاب پیوندهایی استوار برقرار کرده بود و با مقامات عالی‌رتبهٔ کشور روابطی نیکو داشت و بی‌گمان از جانب آنان حمایت می‌شد. اوملک فؤاد و ملک فاروق و نیز گروهی از

1. Wordsworth 2. Shelley 3. Keats 4. Heine 5. Wells 6. Bennett

بزرگان را مدح گفته بود (همو، ۲۹۴).

ابوشادی در نیویورک مدتی به تجارت پرداخت و در عین حال در چندین شاخهٔ سازمان ملل نیز مشغول به کار شد. پس از آن به تدریس زبان و ادبیات عربی در انجمن آسیایی پرداخت. افزون بر اینها، با شرکت در انجمنهای ادبی، مشارکت در تحریر روزنامه‌ها و مجلات عربی نظیر *الاصلاح*، *السائح*، *نهضة العرب* و *الهدی* و نیز ایراد سخنرانیها و تهیهٔ درسهای ادبی از صدای آمریکا، فعالیتهای ادبی خویش را ادامه داد و جمعیت مینروا[1] را با همان آرمانهایی که در انجمن آپولو (نک‍: دنبالهٔ مقاله) پی می‌گرفت، تشکیل داد (ضیف، همانجا؛ خفاجی، همان، ۲۰ ـ ۲۱).

ابوشادی در سپتامبر ۱۹۵۴ به واشنگتن سفر کرد. وی در آنجا جدی‌تر از گذشته به نگارش پرداخت و در اندک مدتی چندین اثر در باب شعر و ادب و نقد ادبی از خود به یادگار گذاشت و سرانجام در ۶۳ سالگی درگذشت (ضیف، همانجا؛ خفاجی، همانجا، *قصة الادب المهجری*، ۴۰۰ ـ ۴۰۲، ۴۲۹، ۴۳۲ ـ ۴۳۵، ۴۹۶؛ زرکلی، ۱/۱۲۷؛ EI², S).

ابوشادی در عرصهٔ شعر و ادب سخت تنوع طلب بود. وی در بیشتر گونه‌های شعر و نثر دست داشت، ولی شهرت ادبی وی درحقیقت بیشتر مدیون شعر و نوآوریهای او در این زمینه است. ابوشادی نظریاتی نوگرایانه در باب مضمون و قالب شعر ارائه کرد و به همین منظور، انجمن ادبی آپولو را در ۱۹۳۲م تأسیس کرد (ضیف، ۱۴۶ ـ ۱۴۷) و دبیری آن را تحت ریاست احمد شوقی و سپس خلیل مطران بر عهده گرفت (خفاجی، *قصة الادب المعاصر*، ۳/۴۹؛ امین، ۲۳۸؛ EI²,S)، و به انتشار مجله‌ای همنام انجمن دست یازید. نشر این مجله که نخستین نشریهٔ تخصصی شعر در جهان عرب محسوب می‌شد، تا ۱۹۳۴م ادامه داشت (جندی، ۲۸۶؛ امین همانجا؛ EI²,S).

مجموعهٔ آراء و نظریاتی که از طرف اعضای انجمن ادبی آپولو در مجله اظهار شده، در تاریخ ادبیات معاصر به مکتب آپولو، اشتهار یافت. بنیانگذاران این مکتب، در واقع پس از شوقی و حافظ، پرچمداران شعر در مصر شده، راه نوآورانی چون شکری، احمد محرم و خلیل مطران را دنبال می‌کردند. می‌توان گفت ابوشادی و ابراهیم ناجی (د ۱۹۵۳م) از دیگر شعرای این مکتب نامورتر بودند (خفاجی، همان، ۳/۴۷؛ قس: قبش، ۲۳۹؛ جندی، ۲۹۵ ـ ۲۹۶).

انجمن ادبی آپولو و مجلهٔ آن در ۱۹۳۵م تعطیل شد و ابوشادی پس از آن ۲ مجلهٔ دیگر به نامهای *الامام* و *ادبی* تأسیس کرد، اما هیچ کدام مقبول نیفتادند (ضیف، ۱۴۷). وی در همهٔ این انجمنها و مجلات و انتشارات، پیوسته سرِ آن داشت که قیود کهن را در هم شکند و در شعر و ادب نوآوری کند، همگان را به آزاداندیشی ادبی و هنری فرا خواند، به شعر و اهل آن، خاصّه جوانان خدمت کند، روح تعاون و خوش‌بینی را در میان ادبا و هنرمندان برانگیزد، احساس و خیال و هنر شاعر را از چنگال وزن و قافیه و هر گونه تکلف و صنعت‌گرایی رها سازد و خلاصه،شعر و مضمون آن را به واقعیات زندگی معاصر نزدیک گرداند (خفاجی، *دراسات*، ۱۷ ـ ۱۹، *قصة الادب المعاصر*، ۳/۴۸، *قصةالادب المهجری*، ۴۰۱، ۴۱۱؛ قبش، ۲۳۸). از دیگر نوآوریهای وی، به کار گرفتن الفاظ نامأنوس در اشعار است که آنها را در قالب وزنهای غیرمعهود در عروض‌عربی می‌ریخت. برخی از شعرهای او از وزن و قافیه تهی است (شعر سپید) و برخی دیگر وزن و قافیهٔ واحدی ندارد و یا چند بحر از بحورعربی در یکدیگر تلفیق شده است و او این نوع اخیر را «شعر آزاد» می‌نامید که البته در محافل ادبی پذیرفته نبود (تازک الملائکة، ۲۷، ۱۸۷ ـ ۱۸۹؛ قبش، ۲۳۵؛ قس: جبری، ۴۶۵ ـ ۴۶۶).

ابوشادی در شعر پیرو مکتبهای مختلف اعم از رمانتیسم، سمبولیسم و رئالیسم بود، اما رمانتیسم بر شعر وی غلبه دارد، چنانکه برخی وی را از پیشروان رمانتیسم در شعر عربی می‌دانند. رمانتیسم در شعر او در وصف طبیعت و تمجید عشق متجلی شده است (EI²,S؛ شفیعی کدکنی، ۷۳؛ قبش، ۲۳۹؛ عطاءالله، همانجا). ابوشادی افزون بر گونه‌های متنوع شعری نظیر موعظه و اندرز، فلسفه، تصوف، غزل و وصف، همراه با گرایشهای انسانی، قومی، وطنی و اجتماعی (ضیف، ۱۴۹؛ خفاجی، *قصة الادب المهجری*، ۴۱۰)، شعر داستانی، نمایشی و اپرا نیز می‌سرود (قبش، همانجا). وی آثار متعددی در این زمینه سروده که موضوعات آن را به طورکلی از تاریخ فراعنهٔ مصر الهام گرفته است (*بستانی*، ۴/۳۷۴؛ EI², S؛ خفاجی، *قصة الادب المعاصر*، ۳/۱۱).

ابوشادی همواره منادی برادری و محبت و انسانیت بود، چنانکه شاعر اُردنی معاصرش، روکس العزیزی، او را شاعر انسان گرا نامیده است (همان، ۳/۱۰، ۵۳ ـ ۵۴). با اینهمه، ابوشادی مخالفان خویش را به شدت مورد حمله قرار داده است (نک‍: جندی، همانجا).

افراط و تفریط در نوآوری و ابداع و نیز زیاده‌روی در نظم و نثر و اصراری که وی در انتشار همهٔ آثار ادبی خویش داشت (نک‍: همو، ۲۸۶، ۲۸۹؛ زرکلی، همانجا)، سرانجامی جز مخدوش ساختن وجههٔ شاعری وی به همراه نداشت (جندی، ۲۸۹). همین نقاط ضعف سبب خرده‌گیری برخی از معاصران (نک‍: ضیف، ۱۴۸، ۱۵۲؛ قبش، ۲۴۳) و انگیزهٔ اساسی حملات برخی دیگر شد، نظیر عقاد که وی را «طبیب متشاعر» می‌خواند (کریم، ۱۱۷).

ابوشادی در نثر نیز آثار متنوع و متعددی عرضه کرده، اما این آثار نیز همانند اشعارش مورد انتقاد قرار گرفته است، و این به سبب انبوهی و تنوع بسیار بود که راه را بر عرضهٔ مجموعه‌ای هماهنگ و پربار ناهموار می‌ساخت.

آثار:

الف ـ دیوانها: ۱. *أشعة وظلال*، قاهره، ۱۹۳۱، ۱۹۳۵م؛ ۲. *أطیاف الربیع*، قاهره، ۱۹۳۳م. این دیوان مشتمل بر موضوعاتی

1. Minerva

چون عشق و طبیعت، وطن دوستی و اسطوره‌های مصری و یونانی است و با مقدمه‌ای به قلم خلیل مطران و تنی چند از ادیبان همراه است؛ ۳. *أغانی أبی شادی*، قاهره، ۱۹۳۳م؛ ۴. *انداء الفجر*، قاهره، ۱۹۱۰، ۱۹۳۴م، مجموعهٔ اشعاری است که ابوشادی در کودکی و نوجوانی سروده و گرایش وی به رمانتیسم تحت تأثیر خلیل مطران در آن به وضوح مشهود است. او حزن عمیق رمانتیک را در این اثر ترسیم کرده و در عین حال از طرح مشکلات وطن غفلت نورزیده است؛ ۵. *انین و رنین أوصور من شعر الشباب*. این مجموعه در ۱۹۲۵م به کوشش حسن صالح جداوی در قاهره به چاپ رسید و چنانکه از نام آن برمی‌آید، ابوشادی در این اثر حالات مختلف جوانی اعم از شادی و ناکامی و جدّ و هزل و نیز رؤیاها و تمایلات و وطن خواهی خود را تصویر کرده است؛ ۶. ذکری شکسبیر، قاهره، ۱۹۲۶م؛ ۷. رجع *الصدی*، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ۸. *الریف فی شعر ابی شادی*، به کوشش محمد عبدالغفور، قاهره، ۱۹۳۵م؛ ۹. شعر *الوجدان*، به کوشش محمد صبحی، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ۱۰. *الشعلة*، قاهره، ۱۹۳۳م؛ ۱۱. *الشفق الباکی*، قاهره، ۱۹۲۶م، دیوانی است مفصل، مشتمل بر ۱۳۳۶ صفحه که‌شاعردرآن‌افکار خود را دربارهٔ مسائل مختلفی از قبیل زندگی، شعر، عشق، صلح، انسانیت، مبارزه و جز آن عرضه کرده است؛ ۱۲. عودة *الراعی*، اسکندریه، ۱۹۴۲م، که در آن درصدد بیدار کردن ملت مصر جهت احقاق حقوق از دست رفته برآمده و کوششهایی در ارائهٔ شعر سپید به عمل آورده است؛ ۱۳. فوق *العباب*، قاهره، ۱۹۳۵م. در این دیوان، مسائلی دربارهٔ عشق، طبیعت، زندگی و اسطوره‌های کهن آمده است؛ ۱۴. *الکائن الثانی*، مشتمل بر ۲۵ قصیدهٔ علمی و فلسفی، قاهره، ۱۹۳۴م؛۱۵. مختارات وحی *العامر*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ ۱۶. مصریات که وطن خواهی، ستایش سعد زغلول و طرح نظریات سیاسی و اجتماعی از مضامین این دیوان است، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ۱۷. من *السماء*، نیویورک، ۱۹۴۹م، که مشتمل بر مجموعهٔ اشعاروی میان‌سالهای ۱۹۴۲ - ۱۹۴۹م است؛ ۱۸. وطن *الفراعنة*، دربارهٔ شکوه و مجد مصر باستان، قاهره، ۱۹۲۶م؛ ۱۹. *الینبوع*، قاهره، ۱۹۳۴م.

ب ـ آثار داستانی، نمایشی (منظوم) و اپراها: ۱. *ابن زیدون فی سجنه*؛ ۲. احتضار *امرئ القیس*؛ ۳. *احسان* (اپرا)، قاهره، ۱۹۲۷م؛ ۴. *أخناتون*، قاهره، ۱۹۷۴م (اپرایی تاریخی)؛ ۵. *اردشیر و حیاة النفوس*، مصر، ۱۹۲۷م. موضوع آن، ملهم از داستان هزار و یک شب است؛ ۶. *الآلهة*، قاهره، ۱۹۲۷م، اپرایی سمبلیک مشتمل بر ۵۴۰ بیت است که عمدتاً از افسانه‌های یونانی مایه گرفته و در آن گفت و گویی میان شاعر فیلسوف و الهه‌های جمال، عشق، نیرو و شهوت صورت می‌گیرد؛ ۷. *بیرون و تیریز* (بایرون و ترز)؛ ۸. بنت *الصحراء*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ ۹. *الزباء* ملکة تدمر، قاهره، ۱۹۲۷م (اپرایی تاریخی)؛ ۱۰. زینب، *نفحات من شعر الغناء*. عشق و طبیعت دو مضمون اصلی این اثر است و در آن کوششهایی برای نوآوری در قالب شعری مشاهده می‌شود، (۱۹۲۴م)؛ ۱۱. عبده بک، قاهره، ۱۹۲۶م؛ ۱۲. مفخرة رشید. در این اثر شجاعت نیروهای مصری در مقابل تجاوز انگلیسیها ترسیم شده است، مصر، ۱۹۲۵م؛ ۱۳. نکبة *نافارین*[1]، قاهره، ۱۹۲۴م.

ج ـ آثار منثور ادبی، اجتماعی و مذهبی: ۱. *ابوشادی فی المهجر*. این اثر به کوشش صفیه دختر ابوشادی و با مقدمهٔ محمد عبدالمنعم خفاجی در قاهره (۱۹۵۰، ۱۹۷۲م) به چاپ رسید؛ ۲. *البنایة الحرة فی فضائل الماسونیة*، قاهره، ۱۹۲۶م؛ ۳. *ثورة الاسلام*، بیروت، ۱۹۳۴م؛ ۴. *دراسة ادبیة تاریخیة*، قاهره، ۱۹۳۳م؛ ۵. *دراسات اسلامیة*، قاهره، ۱۹۵۰م؛ ۶. *روح الماسونیة و آمال الانسانیة*، قاهره، ۱۹۲۶م؛ ۷. سعد، قاهره، ۱۹۲۷م، مجموعه‌ای کوچک در رثای سعد زغلول؛ ۸. *شعراء العرب المعاصرون*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ ۹. *الطبیعة فی شعر المتنبی* (۱۹۳۴م)؛ ۱۰. *عقیدة الالوهیة*، اسکندریه، ۱۹۳۶م؛ ۱۱. *قضایا الشعر الجدید* (المعاصر)، قاهره، ۱۹۵۹، ۱۹۶۵م؛ ۱۲.*قطرة من یراع فی الادب و الاجتماع*، قاهره، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷ ق؛ ۱۳. *لماذا أنا مؤمن*، اسکندریه، ۱۹۳۷م.

د ـ آثار منثور علمی: ۱. *انهاض تربیة النحل فی مصر*، ۱۹۲۶م؛ ۲. *اوّلیّات النحالة*، اسکندریه، ۱۹۴۲م؛ ۳. *تربیة النحل*، ۱۹۳۰م؛ ۴. *الطبیب والمعمل*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ ۵. *مملکة الدجاج*، ۱۹۳۲م؛ ۶. *مملکة العذاری*، دربارهٔ پرورش زنبور عسل، قاهره، ۱۹۴۸م.

هـ ـ آثار ترجمه شده: ۱. *رباعیات حافظ الشیرازی*، قاهره، ۱۹۳۱م (از انگلیسی به عربی، ترجمه به شعر)؛ ۲. *رباعیات عمر الخیام* (ترجمه به شعر)، قاهره، ۱۹۳۱، ۱۹۵۲م؛ ۳. *العاصفة*، قاهره، ۱۹۲۹م.

آثار خطی او شامل ۴ دیوان است: ۱. *اناشید الحیاة*، ۲. *الانسان الجدید*، ۳. *ایزیس*، ۴. *النیروز الحر*.

مآخذ: امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ بستانی؛ جبری، شفیق، «عودة الراعی»، مجلة *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۱م، ج ۱۸ (۱ و ۲)؛ جندی، انور، *صفحات مجهولة فی الادب العربی المعاصر*، قاهره، ۱۹۷۹م؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *دراسات فی الادب و النقد*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ همو، *قصة الادب المعاصر*، ۱۹۵۶م؛ همو، *قصة الادب المهجری*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *شعر معاصر عرب*، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ ضیف، شوقی، *الادب العربی المعاصر فی مصر*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عطاءالله، رشید یوسف، *تاریخ الآداب العربیة*، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ قبش، احمد، *تاریخ الشعر العربی الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ کریم، سامح، *العقاد فی معارکه الادبیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ نازک الملائکة، *الصومعة و الشرفة الحمراء*، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ نیز: EI², S.

پروانه فرداد

أبو شامه، ابوالقاسم شهاب‌الدین عبدالرحمن‌بن اسماعیل‌بن ابراهیم مقدسی (۲۳ ربیع‌الآخر ۵۹۹ - ۱۹ رمضان ۶۶۵ ق / ۹ ژانویهٔ ۱۲۰۳ - ۱۳ ژوئن ۱۲۶۷م)، فقیه، محدث، ادیب و مورخ دمشقی شافعی مذهب که به سبب خالِ بزرگی که بر بالای ابروی چپ داشت، به ابوشامه معروف شد. نام او را محمدبن عبدالرحمن نیز آورده‌اند (ابن صابونی، ۲۱۵). نیای بزرگش محمدبن احمدبن علی طوسی بود و

1. Navarin

ابوشامه خود حدس می‌زند که وی صوفی و امام مسجد صخرهٔ بیت‌المقدس بوده که در شعبان ۴۹۲ ق به دست صلیبیان کشته شد و سپس فرزندانش از بیت‌المقدس به دمشق رفتند (ابوشامه، *تراجم*، ۳۷).

ابوشامه در دمشق زاده شد و از خردسالی به حفظ قرآن و آموختن علوم مشتاق بود. در ۶۲۱ ق / ۱۲۲۴م همراه پدر به زیارت کعبه رفت، سال بعد نیز دوباره حج گزارد و در ۶۲۴ ق به بیت‌المقدس و در ۶۲۸ق به مصر رفت و در شهرهای قاهره، دمیاط و اسکندریه از دانشمندان بهره‌ها برد. از جملهٔ استادان او در مصر و شام، باید از فخرالدین ابومنصور ابن عساکر، ابوالحسن علی سخاوی، ابن‌صلاح شهرزوری، موفق‌الدین ابن‌قدامه، سیف آمدی (در ادب، تاریخ، فقه و قرائت) و نیز احمدبن عبدالله سلمی، داودبن ملاعب و عبدالجلیل‌بن مندویه (در حدیث) نام برد (همانجا؛ همو، *المرشد*، ۲۱۲؛ ابن صابونی، ۲۱۵ ـ ۲۱۷؛ ابن‌کثیر، ۲۵۰/۱۳؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۶۱/۴، *العبر*، ۳۱۳/۳). چون به دمشق بازگشت،ظاهراً تا پایان عمر دیگر به سفر نپرداخت و روزگار خود را به مطالعه، تدریس، نقل حدیث، تألیف و پاسخ‌گویی به مسایل شرعی گذرانید (ابوشامه، *تراجم*، همانجا). در ترجمه‌ای که ابوشامه از احوال خود نوشته، با شیفتگی بسیار به بیان خوابهایی که مردمان دربارهٔ او می‌دیدند و دالّ بر مقام والای علمی او بوده، پرداخته است (همان، ۳۸ ـ ۳۹). از جملهٔ مشاغل او، استادی دارالحدیث اشرفیه (ابن‌کثیر، همانجا)، ریاست قاریان تربت‌اشرفیه (ذهبی، *تذکرة*، همانجا) و در اواخر عمر، مدیریت دارالحدیث اشرفیه بود (یونینی، ۳۶۷/۲؛ نیز نک: صفدی، ۱۱۶/۱۸). اقدام او برای تصدی ریاست دارالقرائهٔ بزرگ امّ‌الصالح، به علت شرط واقف آن، به نتیجه نرسید (ابن جزری، ۳۶۶/۱).

پایگاه دانش او در فقه به اندازه‌ای بود که بعضی از معاصرانش از پیروی او از مذهب امام شافعی ابراز شگفتی می‌کردند (همانجا). او به ویژه به فن خلاف (احکام مورد اختلاف فقها) علاقه داشت و نظری را که نزدیک به حقیقت می‌یافت، درصورت استواری دلیلهای آن، می‌پذیرفت، هر چند آن نظر با مذهب شافعی موافق نبود (ابوشامه، همان، ۴۰). با آنکه دوستدار منصب نبود و از درگاه اهل دنیا دوری می‌جست (نک: همان، ۴۳) و متواضع و بی‌تکلف می‌زیست (ذهبی، همانجا)، غلبهٔ خوی بدگویی از دیگران و اهانت به علما و بزرگان (یونینی، همانجا) از طرفی و جسارت در بیان حق و مبارزه با بدعتها و درگیریهای مذهبی حنبلیان با شافعیان (فروخ، ۶۲۴/۳؛ *بستانی*، ۳۷۵/۴) و اتهام در عقیده (همانجا) از طرف دیگر، او را گرفتار کرد. دو تن از شاگردانش (نک: صقاعی، ۹۹) یا به روایتی از مخالفان او، به بهانه‌ای وارد خانه‌اش شدند و او را زخم زدند. در پی این صدمه یا بر اثر سوءقصدی دیگر درگذشت و در دارالفرادیس دمشق به خاک سپرده شد (ذهبی، *معرفة*، ۵۳۹/۲؛ ابن‌کثیر، ۲۵۰/۱۳ ـ ۲۵۱؛ ابن‌جزری، همانجا).

برخی از شاگردان او بدین قرارند: شهاب‌الدین حسین الکفری، شهاب‌الدین احمد لبّان و زین‌الدین ابوبکربن یوسف مِزّی که از او علم قرائت آموختند؛ شیخ شرف‌الدین فزاری خطیب که *شرح شاطبیه* را نزد او خواند (ذهبی، همانجا؛ ابن‌شاکر، *فوات*، ۲۷۰/۲ ـ ۲۷۱)؛ برهان‌الدین اسکندرانی، علی‌بن مهیار و پسر ابوشامه ابوالهدی احمد (ذهبی، *تذکرة*، همانجا). نیز گروهی از بزرگان و فضلا از جمله محیی‌الدین یحیی‌بن علی تمیمی برای شنیدن *تاریخ* و *الروضتین* و تألیفات دیگر وی در جامع و تربت اشرفیه نزد او حضور می‌یافتند (ابوشامه، همانجا). کسانی چون مجدالدین محمد اربلی، شهاب‌الدین ابوالعباس احمدبن فرح اشبیلی، زین‌الدین علی‌بن احمد قرطبی، شمس‌الدین اسماعیل‌بن احمد مالکی و پسرش محمد، عفیف‌الدین محمدبن ابی‌بکر شاغوری، محمدبن عبدالرحمن کنجی و عده‌ای دیگر، *الروضتین* را در سالهای آخر عمر ابوشامه، از او شنیده‌اند (همو، *الروضتین*، ۳۷۹/۲).

بیشتر نویسندگان معاصر ابوشامه و نزدیکان به آن عصر، او را دانشمندی بزرگ (صقاعی، همانجا)، موثق در نقل (ذهبی، همانجا)، بی‌نظیر در دیانت و امانت (ابن‌کثیر، ۲۵۰/۱۳) وصف کرده‌اند. او خط را نیز به زیبایی و استواری می‌نوشت (اسنوی، ۱۱۸/۲). یونینی بر آن است که او به علت خودپسندی و حقیر شمردن دانشمندان و بزرگان، از چشم مردم افتاد و در غالب کارهایش ناموفق بود (همانجا). ابن‌خلکان به سبب خصومتی که با ابوشامه داشت (نک: ابن‌تغری بردی، *المنهل*، ۹۰/۲ ـ ۹۱)، در *وفیات* شرح احوال او را ذکر نکرده است (نک: کردعلی، ۱۴۱ ـ ۱۴۲).

آثار: ابوشامه از مؤلفان پرکاری است که در فنون مختلف به تصنیف و تألیف و تهذیب و شرح و تلخیص پرداخته است. او خود بیش از ۴۰ عنوان از آثارش را یاد کرده است (*تراجم*، ۳۹ـ۴۰). این نوشته‌ها بیشتر به نثر و گاه به نظم بوده و شماری از آنها ناتمام مانده است (همانجا؛ ذهبی، *معرفة*، ۵۳۸/۲). نثر ابوشامه بجز در مقدمهٔ کتابها که تا حدّی زیباست، بسیار معمولی است (فروخ، ۶۲۵/۳). نظم او هم متوسط (یونینی، همانجا)، گاه زیبا و گاه نازیباست (ابن‌کثیر، همانجا). ابوشامه در نحو و لغت و صناعت شعر نیز آثاری دارد و بعضی از کتابهای خود را به دو صورت مفصل و مختصر تدوین کرده است. او بیشتر کتابهایش را بر کتابخانهٔ بزرگ عادلیه وقف کرد، اما چنان شرایط سنگینی گذاشت که ناگزیر نادیده گرفته شد و در یک آتش‌سوزی همه از میان رفت (ابوشامه، همانجا؛ یونینی، ۳۶۸/۲؛ ابن‌شاکر، عیون، ۳۵۵/۲۰).

نظر به اهمیت علم دین در اندیشهٔ ابوشامه و اینکه تاریخ برای یاری رساندن به فقه است و توجه به تاریخ رسم و سنتی است از پیشوایان دین (نک: ابوشامه، *الروضتین*، ۲/۱ ـ۳)، آثار او را در ذیل ۳ عنوان: دین، تاریخ ولغت و ادب می‌توان دسته‌بندی کرد. از مجموعه نوشته‌های او که در مآخذ مختلف آمده، بیش از ۳۰ عنوان در موضوع دین،

نزدیک به ۱۰ عنوان در تاریخ و در حدود ۱۰ عنوان در لغت و ادب است. از بیشتر آثار او هنوز نسخه‌ای به دست نیامده و از نوشته‌های شناخته شدهٔ او، کمتر از ثلث آن به چاپ رسیده است:

الف ـ چاپی:

۱. *ابراز المعانی من حرز الامانی یا شرح الشاطبیة*، که به دو صورت مفصل و مختصر بود. شرح بزرگ ناتمام ماند و شرح کوچک در ۲ مجلد نوشته شد (نک: همو، تراجم، ۳۹). این قصیده را که از ابومحمد قاسم شاطبی (د ۵۹۰ ق/ ۱۱۹۴ م) و در قرائتهای هفتگانه و از نوشته‌های اساسی این فن است، نخستین بار عَلَم الدین سخاوی، استاد ابوشامه، شرح کرد. این اثر بار اول در قاهره (۱۳۴۹ ق) و بعد (۱۳۵۰ ق) همراه با *ارشاد المرید* و *البهجة المرضیة* در یک مجلد و سپس به کوشش ا. ع. عوض در همانجا (۱۴۰۲ ق) منتشر شده است.

۲. *الباعث علی انکار البِدَع و الحوادث*، کتابی است در اخلاق که در مصر (۱۳۱۰ ق)، هند (۱۳۱۴ ق) و باز در مصر (۱۹۵۵ م) چاپ شده است.

۳. *الروضتین فی اخبار الدولتین یا ازهار الروضتین* ... (حاجی خلیفه، ۷۲/۱)، در بارهٔ حوادث زمان فرمانروایی نورالدین محمود زنگی و صلاح‌الدین ایوبی، از بهترین مآخذ تاریخ جنگهای صلیبی (فروخ، ۶۲۴/۳) و مهم‌ترین تألیف تاریخی برجای مانده از ابوشامه است. نظر مؤلف در تدوین این اثر برانگیختن فرمانروایان به پیروی از دو سلطان یاد شدهٔ «صاحب فضایل» بوده است (نک: *الروضتین*، ۳/۱ ـ ۵؛ نیز نک: ریو، 347-346). او در این کتاب حوادث تاریخی را از زمان نورالدین محمود زنگی (۵۱۱ ـ ۵۶۹ ق/ ۱۱۱۷ ـ ۱۱۷۴ م) تا هنگام فوت صلاح‌الدین در ۵۸۹ ق/ ۱۱۹۳ م، سال به سال، با استفاده از مآخذ معتبر معاصر مانند *التاریخ الباهر فی دولة الاتابکیة* ابن اثیر، *البرق الشامی*، *الفتح القدسی* و *الخریدة*، هر سه از عماد اصفهانی، *النوادر السلطانیة* ابن شداد، *تاریخ* ابن قلانسی، *الرسائل* قاضی فاضل و کتاب ابن ابی طیّ حلبی در سیرت صلاح‌الدین با ذکر منابع مذکور آورده است (نک: *الروضتین*، ۴/۱ ـ ۷، ۱۷، ۱۸). گاه نیز مطالب خود را از شاهدان آن وقایع برگرفته است (همان، ۵/۱، ۶). این اثر در ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۰ م به تصحیح ابوالسعود در مصر در ۲ مجلد و در همان زمان در بیروت (۲ جزء در یک مجلد) منتشر شد. سپس محمد حلمی جزء اول آن را در ۲ مجلد در ۱۹۵۶ و ۱۹۶۲ م در قاهره منتشر کرد. باربیه دومنار نیز متن عربی *الروضتین* را همراه ترجمهٔ فرانسوی[1] آن در پاریس (۱۸۹۸ ـ ۱۹۰۶ م) چاپ و منتشر کرد. پیش‌تر، گورگنس[2] ترجمهٔ ناقص و غیردقیقی به آلمانی از این کتاب به عمل آورده و در برلین (۱۸۷۹ م) چاپ کرده بود. الروضتین از مآخذ ذهبی بوده است نک: سیر، ۲۱۲/۱۵ ـ ۲۱۳). آنچه در *لغت‌نامهٔ دهخدا* مبنی بر این آمده که مؤلف *حبیب‌السیر* قسمتی از تاریخ ایوبیان را از کتاب *ازهار الروضتین* نقل کرده است، درست نیست، زیرا خواندمیر این قسمت را از یافعی نقل کرده است (نک: ۵۸۴/۲ ـ ۵۹۷).

۴. *الذیل علی الروضتین یا الروض الآنق فی الذیل علی ازهار الروضتین* (بغدادی، هدیه، ۵۲۵/۱)، یا *تراجم رجال القرنین*، شامل حوادث سال به سال پس از مرگ صلاح‌الدین، یعنی از ۵۹۰ ق تا سال آخر زندگانی ابوشامه در ۶۶۵ ق است (ابوشامه، *تراجم*، ۶، ۲۴۰). مؤلف در اول هر سال به حوادث آن سال اشاره و پس از آن وفیات همان سال را نقل می‌کند. انگیزهٔ وی در تدوین این اثر کثرت مرگ و میر افراد سرشناس و در نتیجه توجه به کار آخرت بوده است (همان، ۵). در *الذیل* توجه مؤلف به وفیات بیشتر از حوادث است. تراجم کتاب، مختصر و تنها مشتمل بر موارد مهم است (کردعلی، ۱۴۳ ـ ۱۴۴). ابوشامه در این اثر بیشتر بر *مرآة الزمان* سبط ابن جوزی (جواد، ۶۱۹) تکیه کرده است. این اثر با نام *تراجم رجال القرنین السادس و السابع* به طبع رسیده است. منتخباتی از *الذیل* با ترجمهٔ فرانسوی آن منتشر شده است (EI^2). این کتاب از جمله مآخذ ابن خلکان (۲۴۵/۳)، ابن دواداری (۵۱/۸، ۹۰ ـ ۹۱) و ابن تغری بردی (*النجوم*، ۳۶/۷، ۸۲) بوده است.

۵. *مختصر کتاب المؤمّل*، یا به گفتهٔ خود مؤلف *خطبة الکتاب المؤمّل للرّد الی الامر الاول* (نک: *تراجم*، ۳۹)، که قسمتی است از یک نوشتهٔ مفصل‌تر با عنوان *الکتاب المرقوم فی جملة من العلوم* در ۲ مجلد (همانجا)، درلزوم رجوع به‌کتاب و سنت (سرکیس، ۳۱۸/۱) و شامل نکاتی است سودمندبرگزیده از نوشته‌های دیگر. این اثر در ضمن *مجموعة الرسائل* ابوشامه (ص ۲ ـ ۴۴) در مصر چاپ شده است.

۶. *المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، که در شناخت کیفیت نزول قرآن، جمع و تلاوت آن و تفسیر وتوضیح حدیث «انزل القرآن علی سبعة احرف» و قرائتهای هفتگانهٔ قرآن است (همو، *المرشد*، ۶ ـ ۷). این اثر ۲ بار در بیروت (بار اول در ۱۳۹۵ ق) چاپ شده است.

ب ـ خطی:

۱. *تتمة البیان لما اشکل من متشابه القرآن*، منظومه‌ای است به صورت تکمله بر منظومهٔ دیگر مؤلف با نام *البیان لما اشکل من متشابه القرآن*. نسخه‌ای از آن مکتوب در ۶۶۳ ق (زمان مؤلف) در ظاهریه (ظاهریه، علوم قرآنی، خیمی، ۷۰/۲ ـ ۷۱) موجود است. این منظومه احتمالاً همان است که ابوشامه با نام «نظم شیء من متشابه القرآن» از آن یاد کرده است (*تراجم*، ۴۰).

۲. *شرح البُردة* (حاجی خلیفه، ۱۳۳۱/۲، ۱۳۳۴)، که شرحی است بر قصیدهٔ برده موسوم به *الکواکب الدُرّیّة فی مدح خیر البریّة*، از شرف‌الدین ابو عبدالله محمد بوصیری. نسخه‌های متعددی از این

1. *Le Livre des deux jardins.*
2. E. P. Goergens, *Zur Geschichte Ṣalāḥ ad - dins.*

شرح در تهران (مرکزی، ۶۳۸/۸؛ ملی، ۲۶/۷، ۳۵۶/۱۰)، بغداد (نقشبندی، ۳۷۰)، موصل (احمد، ۲۰۶/۴)، سلیمانیه (محمد، ۲۱۵/۲ - ۲۱۶)، مصر (دارالکتب، ۱۷۲/۷)، دمشق (ظاهریه، شعر، ۲۸۷)، مونیخ (GAL, I/387)، ترکیه («فهرست نسخ خطی...»[1]، I/721) و پاریس (دوسلان، I/304) وجود دارد. نسخهٔ اخیر که در ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۶۲۰ دستنویسهای عربی کتابخانهٔ ملی پاریس معرفی شده، در حاشیه شامل ترجمهٔ برده به شعر فارسی است.

۳. *شرح القصائد السبع فی المدائح النبویة*، شرحی است بر قصاید استادش علم‌الدین سخاوی (حاجی خلیفه، ۱۳۲۷/۱) و همان است که شارح خود با عنوان *شرح القصائد النبویة* از آن یاد کرده است (ابو شامه، همان، ۳۹). نسخه‌ای از این شرح با عنوان *شرح سبع قصائد السخاوی فی مدح النبی* در پاریس (GAL، همانجا) و نسخه‌ای در برلین (*آلوارت*، شم 7772) موجود است.

۴. *شرح القصیدة الشقراطیسیة فی مدح النبی*، که اصل قصیدهٔ آن از ابومحمد شقراطیسی است. نسخه‌ای از این شرح در سوهاج مصر نگهداری می‌شود (دارالکتب، ۲(۲)/۵۶). نسخهٔ دیگری از آن همراه با شرح قصاید سخاوی (نک: شم ۳) با عنوان *المقاصد (المنائح) السّنیة فی شرح القصائد النبویة* در قاهره موجود است (GAL, S, I/550).

۵. *ضوء (القمر) الساری الی رؤیة معرفة الباری* (ابوشامه، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۰۸۸/۲)، در تفسیر آیات و احادیث مربوط به رؤیت خداوند در آخرت. نسخه‌ای از آن در قاهره (ازهریه، ۵۵۳/۱) و دیگری در کتابخانهٔ چستربیتی (*آربری*، شم (3) 3307) شناسایی شده است.

۶. *مختصر الروضتین*، که تلخیصی است از *الروضتین* به دست خود مؤلف. ابو شامه گوید (همانجا) این مختصر مجلدی کوچک است. در برخی از منابع از کتابی به عنوان *عیون الروضتین* یاد شده که ظاهراً همین مختصر است (نک: *مجموعة مختارة*، ۸۶/۱). از این اثر یک نسخه در مغرب (همانجا) از سدهٔ ۱۰ ق /۱۶ م و نسخه‌ای در استانبول (کوپریلی، ۵۹۱/۱) از سدهٔ ۹ ق /۱۵ م وجود دارد. نسخهٔ موزهٔ بریتانیا (ریو، 347-346) از آن دو کهن‌تر و کامل‌تر است. بنا به نوشتهٔ کاتب این نسخه در صفحهٔ نخست، *عیون الروضتین* همان *مختصر الروضتین* است که به وسیلهٔ خود مصنف تلخیص شده است. در این نسخه، پس از استنساخ مختصر، خلیل بن کَیکَلدی بن علائی شافعی نکاتی بر آن افزوده است. نسخه دارای تاریخ ذیقعدهٔ ۷۳۴ است (همانجا).

۷. *کتاب البَسمَلة* (ابوشامه، همانجا)، که به دو صورت مفصل و مختصر بوده است (حاجی خلیفه، ۱۴۰۲/۲). کهن‌ترین نسخهٔ مختصر مورخ ۷۰۱ ق در چستربیتی وجود دارد (*آربری*، شم (10)3307). نسخه‌ای دیگر با نام *کتاب البسملة الصغیر* در آنجا موجود است (همان، شم (2)3502). نسخه‌هایی نیز در دمشق (ظاهریه، علوم قرآنی، خیمی، ۲۴۴/۲ - ۲۴۵) و واتیکان (GAL, S, I/551) شناسایی شده است.

۸. *کتاب السواک و ما اشبه ذاک* (نک: ابوشامه، همانجا)، دربارهٔ مسواک زدن و مسائل بهداشتی دیگر. نسخه‌ای در چستربیتی دارای تاریخ ۶۰۹ ق (شاید ۷۰۹ درست‌تر باشد: *آربری*، شم (6)3307) و نسخه‌ای دیگر در واتیکان موجود است (GAL، همانجا).

۹. *کراسة جامعة لمسائل نافعة*. خود ابو شامه و نیز مراجع قدیمی از این اثر یاد نکرده‌اند. تنها نسخهٔ آن در چستربیتی است. این نسخه مورخ ۷۱۰ ق و در حدود ۳۰ برگ است. مطالب آن مربوط به مسائل دینی و از جمله معراج پیامبر (ص) و امکان رؤیت خداست (*آربری*، شم (4)3307).

۱۰. *المحقق من علم‌الاصول فیما یتعلق بافعال الرسول* (ابو شامه، همانجا)، یگانه نسخهٔ آن در چستربیتی است (*آربری*، شم (5)3307).

۱۱. *مختصر تاریخ دمشق*، کوچک‌ترین تلخیص ابو شامه است از *تاریخ* ابن عساکر دمشقی، در ۵ مجلد (ابو شامه، همانجا). نسخه‌ای از یک مجلد مربوط به تاریخ دمشق در کتابخانهٔ ملی پاریس هست که هم مختصر و هم *ذیل تاریخ دمشق* و هر دو از ابوشامه است (جواد، I/285). نسخه‌ای هم از مجلد ۱۵ کتابی با نام *شرح تاریخ دمشق*، که مطالب آن مربوط به زمان عمر بن خطاب و منسوب به ابوشامه است، در برلین موجود است (*آلوارت*، شم 9782).

۱۲. *المُمتع المُقتضب فی سیرة خیر العجم و العرب*. در *تراجم* ابو شامه و مآخذ کهن از این کتاب یاد نشده است. نسخه‌ای از آن در ظاهریهٔ دمشق وجود دارد (نک: GAL, S, I/551).

۱۳. *نزهة المقلتین فی سیرة الدولتین العلائیة والجلالیة و ما کان من الوقائع التاتاریة*. در *تراجم* ابو شامه و مآخذ دیگر از آن یاد نشده است. نسخه‌ای مورخ ۷۳۴ ق که با اصل دست نوشتهٔ مؤلف مقابله شده است، در تونس وجود دارد. در این اثر وقایع حکومت علاءالدین محمد خوارزمشاه و پسرش جلال‌الدین منکبرنی و نیز کشمکشهای آن دو با مغولان آمده است. این نوشته تلخیصی است از کتاب شهاب‌الدین محمد نسوی (سید، ۲(۳)/۳۱۷ - ۳۱۸). نسخه‌ای دیگر از آن در رباط هست (*مجموعة مختارة*، ۹۰/۱).

۱۴. *نور المَسریٰ فی تفسیر آیةالاسرا* (ابو شامه، همانجا)، در مورد تعدد معراج پیامبر (ص) و رفتن به بیت‌المقدس در خواب و بیداری (نک: حاجی خلیفه، ۱۹۸۲/۲). تنها نسخهٔ آن در چستربیتی و دارای تاریخ ۷۱۱ ق است (*آربری*، شم (7)3307).

۱۵. *الواضح الجلی فی الرد علی الحنبلی*. در *تراجم* ابوشامه و مآخذ دیگر از آن یاد نشده است. نسخه‌ای منحصر به فرد از آن دارای تاریخ ۷۱۳ ق در چستربیتی هست که در رد استدلال حنبلیان در مورد معراج پیامبر (ص) است (همان، شم (9) 3307).

ج - **آثار یافت نشده**: ۱. *الارجوزة فی الفقه*؛ ۲. *الاصول من الاصول*؛ ۳. *الاعلام بمعنی الکلمة والکلام*؛ ۴. *اقامة الدلیل الناسخ لجزء الفاسخ*؛ ۵. *الالفاظ المعربة*؛ ۶. *تقیید الاسماء المشکلة*؛ ۷. جامع

1. *Türkiye yazmaları...*

اخبار مکة والمدینة و بیت المقدس (ابوشامه، همان، ۳۹ـ۴۰)؛ ۸. ذکر منازل الطریق من جهة الشام (یونینی، ۳۶۸/۲)؛ ۹. ذکر من رکب الحمار؛ ۱۰. رفع النزاع بالرد الی الاتباع؛ ۱۱. شرح احادیث الوسیط؛ ۱۲. شرح الحدیث المقتفی فی مبعث النبی المصطفی (ابوشامه، همانجا). اثری که در لغت‌نامهٔ دهخدا به صورت المقتفی فی منعة المصطفی یاد شده، باید ضبطی نادرست از همین عنوان باشد؛ ۱۳. شرح عروس السمر (همان، ۴۰)؛ ۱۴. شرح القصیدة الشیبانیة فی علم الکلام یا المقاصد السّنیة فی شرح الشیبانیة (بغدادی، ایضاح، ۲۳۱/۲). بغدادی در هدیه از این اثر یاد نکرده و عنوان المقاصد السنیة فی المدائح النبویة را آورده است (نک: آثار خطی، شم ۴)؛ ۱۵. شرح لباب التهذیب؛ ۱۶. شرح نظم المفصل (ابوشامه، همانجا)؛ ۱۷. شیوخ الحافظ البیهقی (همان، ۳۹)؛ ۱۸. قصیدتان فی وصف افعال الحاج (یونینی، همانجا)؛ ۱۹. القصیدة الدامغة (ابوشامه، همان، ۴۰) که همان القصیدة الدامغة للفرقة الزائغة است (یونینی، همانجا؛ قس: ابن شاکر، عیون، ۳۵۳/۲۰)؛ ۲۰. کتاب البسملة مفصل (ابوشامه، همان، ۳۹؛ حاجی خلیفه، ۱۴۰۲/۲)؛ ۲۱. کتاب القیامة؛ ۲۲. کشف حال بنی‌عبید (ابوشامه، همان، ۳۹ـ۴۰) یا کشف ماکان علیه بنو عبید من الفکر و الکذب و الکید (بغدادی، هدیه، ۵۲۵/۱)، در مورد فاطمیان (نک: بستانی، ۳۷۵/۴)؛ ۲۳. مختصر تاریخ بغداد (ابوشامه، همانجا)؛ ۲۴. مختصر تاریخ دمشق، که به دو صورت بزرگ در ۱۵ مجلد و کوچک در ۵ مجلد بوده است (نک: آثار خطی، شم ۱۱)؛ ۲۵. المذهب فی علم المذهب (ابوشامه، همانجا)؛ ۲۶. المرقوم فی جملة من‌العلوم (نک: آثار چاپی، شم ۵)؛ ۲۷. مشکلات الآیات؛ ۲۸. مشکلات الاخبار؛ ۲۹. مفردات القراءة؛ ۳۰. مقدمة فی النحو؛ ۳۱. نظم العروض والقوافی؛ ۳۲. نظم مفصل الزمخشری؛ ۳۳. نیة الصیام و مافی‌یوم الشک من الکلام (ابوشامه، همانجا).

جز آنچه بر شمردیم ابوشامه شماری از دیوانها را مختصر کرده و نیز به شیوهٔ تذکرهٔ ابوعلی فارسی و امالی ثعلب و زجاجی تعلیقات بسیاری در فنون مختلف و بدون ترتیب از خود باقی گذاشته بوده است (همانجا). از اشعاراو قصیده‌ای را دربارهٔ حق‌همسرش در ۴۰ بیت‌یاد کرده‌اند که نظمی است نازیبا (صفدی، ۱۱۶/۱۸).

محمد حلمی محمد احمد رسالهٔ دکترای خود را دربارهٔ آثار ابوشامه[1] در دانشگاه لندن در ۱۹۵۱ م تهیه کرده است.

مآخذ: ابن‌تغری بردی، یوسف، المنهل الصافی، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴ م؛ همو، النجوم؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش، گ، برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دواداری، ابوبکربن‌عبدالله، کنزالدرر و جامع الغرر، به کوشش ا. هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ ق؛ ابن شاکر، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیصل سامر و عبدالمنعم خدور، بغداد، ۱۴۰۰ ق؛ همو، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن صابونی، محمد، تکملةاکمال الاکمال، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، تراجم رجال القرنین، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری و عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ همو، الروضتین فی اخبار الدولتین، به کوشش ابوالسعود افندی، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ همو، مجموعة الرسائل، به کوشش محیی‌الدین صبری کردی، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، المرشد الوجیز، به کوشش طیار آلتی قولاج، آنکارا، ۱۴۰۶ ق؛ احمد، سالم عبدالرزاق، فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل (خزائن المدرسة الامینیة فی جامع الباشا)، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ازهریه، فهرست؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ بستانی؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ جواد، مصطفی، «نظرات فی‌الذیل علی الروضتین»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۶۷ـ ۱۳۶۸ ق، ج ۲۳ (۴)؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دارالکتب، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۳ـ۱۳۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، معرفة القراء ،به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش ایمن سید، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ صقاعی، فضل‌الله، تالی کتاب وفیات الأعیان، به کوشش ژاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ ظاهریه، خطی؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ کرد علی، محمد، «ذیل الروضتین»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۲۵ م، ج ۵ (۱)؛ کوپریلی، خطی؛ لغت نامهٔ دهخدا؛ محمد، محمود احمد، فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف المرکزیة فی السلیمانیة (مکتبة بیارة، طویلة، خورمال)، بغداد، وزارة الاوقاف؛ مجموعة مختارة لمخطوطات عربیة نادرة من مکتبات عامة فی المغرب، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ نقشبندی، اسامه ناصر و عباس ضیاء محمد، مخطوطات الادب فی المتحف العراقی، کویت، ۱۹۸۵م؛ یونینی، موسی‌بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; De Slane; EI²; GAL; GAL,S; Jawād, M. "Petites découvertes dans les manuscrits arabes...", REI, Paris, 1938, vols. II-III; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; *Türkiye yazmaları Toplu kataloğu*, Istanbul, 1983.

یوسف رحیم‌لو

آبوشَبَکه، الیاس‌بن‌یوسف (۱۳۲۱ـ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۰۳ـ۱۹۴۷م)، شاعر، ادیب، مترجم، نویسنده و روزنامه‌نگار لبنانی. در میان کسانی که دربارهٔ ابوشبکه به تحقیق پرداخته‌اند، رزّوق فرج رزّوق، بیش از همه کوشش‌وجست‌وجو کرده و کتاب او، الیاس ابوشبکة وشعره، یکی از منابع عمدهٔ این مقاله است. وی علاوه بر بهره‌گیری از مآخذ بسیار و آثار منظوم و منثور ابوشبکه، گاه از اولگا، همسر شاعر و یوسف، برادر همسرش نیز، مدد گرفته است (نک: ص ۷ ـ ۸).

خانوادهٔ ابوشبکه در اصل از مسیحیان مارونی «ذوق میکائیل»، دهکده‌ای کوچک از توابع منطقهٔ «کسروان» بودند، اما او در خلال سفر والدینش به ایالات متحدهٔ آمریکا، در این کشور متولد شد (بستانی؛ رزوق، ۳۹؛ اعلام اللبنانیین، ۵۵؛ جندی، ۳۹۱/۲). محل تولد وی را برخی شهر پروویدنس[2] (EI²,S؛ بستانی؛ فاخوری، ۵۷۱/۲؛ شراره، ۷؛ رزوق، همانجا) و برخی نیویورک (حطیط، اعلام، ۳۶۷؛ شفیعی، ۷۳؛ نیز نک: قبّش، ۳۶۱) ذکر کرده‌اند. اما دیری نپایید که ابوشبکهٔ همراه پدرومادر به ذوق میکائیل بازگشت (۱۹۰۴م) و در همانجا پرورش یافت (رزوق، همانجا).

دوران کودکی ابوشبکه با رفاه و آسایش همراه بود. در ۸ سالگی به مدرسهٔ فرانسوی «عینطوره» وارد شد و زبانهای عربی و فرانسه را

1. *Studies on the Works of Abu Shama.*

2. Providence

همزمان آموخت. ده ساله بود که با کشته شدن پدر به دست راهزنان در سودان (بستانی)، نخستین واقعهٔ تکان دهندهٔ زندگیش را تجربه کرد و او بعدها نخستین مجموعهٔ شعری خویش *القیثارة* را به روح پدرش تقدیم داشت (ابوشبکه، مقدمه). با شعله‌ور شدن جنگ جهانی اول و شیوع قحط و بیماری و آشفتگی اوضاع، مدارس فرانسوی لبنان بسته شد. از این‌رو تحصیلات الیاس تا پایان جنگ، دچار وقفه گردید. ازآن پس به مدت یک سال در مدرسهٔ الاخوة المریمیّین در جونیه به تحصیل پرداخت (۱۹۱۹م)، ولی مجدداً به عینطوره بازگشت و تا ۱۹۲۲م در این مدرسه به تحصیل ادامه داد (رزوق، ۹، ۴۲)، اما ظاهراً به سبب اختلاف با یکی از استادانش، ازمدرسه اخراج شد وتحصیلات کلاسیک خویش را ناتمام رها ساخت (همو، ۴۳ ـ ۴۴). از این پس خود به مطالعهٔ آثار شاعران فرانسوی، مخصوصاً شاعران رمانتیک که با آنان احساس نزدیکی روحی می‌کرد، روی آورد (همو، ۴۷).

ابوشبکه به تأمل در جنبه‌های شعری و سمبولیک کتاب مقدس به ویژه *تورات* (همو، ۶۴ ـ ۶۶) پرداخت و سرودن شعر را که از دوران دبیرستان آغاز کرده بود، با توان افزون‌تری ادامه داد (همو، ۵۷؛ *بستانی*)، اما تنگی معیشت وی را ناگزیر ساخت که در مدارس لبنان، نظیر المقاصد الاسلامیة، الفریر و معهد الیسوعیین به تعلیم پردازد (رزوق، ۷۲ ـ ۷۳). ولی این کار به مذاق وی خوش نیامد و اندکی بعد، از آن روی برتافت (فاخوری، ۵۷۳/۲؛ قس: رزوق، ۷۴). آنگاه به روزنامه‌نگاری راغب شد و در تحریر روزنامه‌ها و مجله‌هایی نظیر *البیان، المعرض، الجمهور، المکشوف، صوت الاحرار، البیرق، لسان‌الحال، النداء و العاصفة*، مشارکت کرد (*بستانی*؛ اعلام *اللبنانیین*، همانجا). وی در این نشریه‌ها به نوشتن رمانهای دنباله‌دار، تفسیرهای سیاسی و مقاله‌های اجتماعی پرداخت (رزوق، ۷۴ ـ ۷۹) و در عین حال به درخواست برخی ناشران لبنانی به ترجمهٔ رمانها و نمایشنامه‌های فرانسوی مبادرت ورزید (همو، ۸۳ ـ ۸۴). علاوه بر این، در کشاکش جنگ جهانی دوم، در ایستگاههای رادیویی فرانسه در لبنان به عنوان نویسنده و مترجم مشغول کار شد (*بستانی*؛ EI²,S). حاصل این دوران، آثار شایان توجهی است که وی از فرانسه به عربی برگردانده است (رزوق، ۵۹ ـ ۶۱).

ابوشبکه در اواخر عمر، باب همکاری را با روزنامه‌های مصری نظیر *المقتطف و المساء* گشود (*بستانی*؛ *اعلام اللبنانیین*، همانجا؛ نیز نک: حطیط، همان، ۳۶۸، *دراسات*، ۲۷۰) و در کنار فعالیت مطبوعاتی، به جمعیتی ادبی به نام «عصبة العشرة» پیوست (نک: رزوق، ۱۱۱ـ۱۱۴). این گروه ۱۰ نفره، در واقع به سرپرستی میشال ابوشهلا و با همکاری شیخ خلیل تقی‌الدین، فؤاد حبیش و الیاس ابوشبکه اداره می‌شد و ۶ نفر دیگر عملاً هیچ نقشی در آن نداشتند (همو، ۱۱۲). هریک از این ۴ تن، برای خویش نامی مستعار برگزیده بود و آثار ابوشبکه با امضای رسّام، عصبصب و ابوناصیف به چاپ می‌رسید (قبش، ۳۵۹). عمده‌ترین هدف این جمعیت ادبی خدمت به ادبیات عربی و تحرک بخشیدن به آن از طریق نقد نگرش ادبی کهن و مقلدانه‌ای بود که به زعم این گروه، بر جوّ ادبی آن زمان حاکم بود و شاعر و ادیب به کسی گفته می‌شد که به «نبش قبر» بپردازد و عالی‌ترین معانی، ترکیبها و صور خیال را از آثار قدما سرقت کند (همو، ۳۶۰). البته مقالات انتقادی آنان به دایرهٔ ادب، محدود نشد و رجال دولت و سیاست را نیز در بر گرفت. بنابراین دستهایی در صدد خاموش کردن صدای آنان برآمد و اینگونه بود که پایگاه فعالیت این جمعیت ادبی یعنی مجلهٔ *المعرض* پس از ۳ سال فعالیت و کسب آوازهٔ فراوان در کشورهای عربی، تعطیل و فعالیت این گروه متوقف شد (همانجا).

ابوشبکه سراسر دوران حیات خویش را در دهکدهٔ ذوق میکائیل که سخت مورد علاقه‌اش بود، گذراند. پیوسته برای انجام کارها، میان این محل و بیروت، رفت و آمد می‌کرد. وی سرانجام بر اثر بیماری سرطان دیده از جهان فرو بست و در ذوق میکائیل به خاک سپرده شد (رزوق، ۱۲۱ ـ ۱۲۲؛ شراره، ۶۲؛ *بستانی*).

اگر چه ابوشبکه به فعالیتهای ادبی مختلفی دست یازید، اما می‌توان او را طلایه‌دار شاعران رمانتیک عرب دانست (رزوق، ۱۸؛ حطیط، *اعلام*، ۳۷۵؛ قبش، ۳۶۲؛ شفیعی، همانجا). آثار ابوشبکه آینهٔ تمام‌نمای زندگی اوست. وی که ایام کودکی خویش را، آرام و سعادتمندانه می‌گذرانید، به ناگاه با ضربهٔ هولناک مرگ پدر مواجه شد (رزوق، ۴۱). همین امر سبب شد تا اولین نشانه‌های اضطراب و بدبینی نسبت به بازی سرنوشت، در وی پدید آید. *القیثاره*، نخستین مجموعهٔ شعری وی، خود تصویری روشن و گویا از دوران نوجوانی ابوشبکه به دست می‌دهد.

ایام نوجوانی وی با اوضاع نابسامان لبنان در طول جنگ جهانی اول، مصادف بود. او پیرامون خویش جز بلا و مصیبت نمی‌دید و فقر و بینوایی مردم، ظلم توانگران (ابوشبکه، ۹۸ ـ ۱۰۰)، بی‌کفایتی حکام وقت لبنان و جهل و سرسپردگی مردم در برابر آنان، وی را سخت می‌آزرد (همو، ۴۵ ـ ۴۶؛ نیز نک: رزوق، ۱۰ ـ ۱۱). به رغم نابسامانی زندگی، روح عصیانگر و مناعت طبعش مانع از آن می‌شد که تن به پستی دهد و اطاعت از توانگران را بپذیرد (ابوشبکه، ۳۴)، زیرا که آزادی را گرانبهاترین سرمایهٔ خویش می‌دانست (ص ۸۶) و برای وفا و صداقت و عشق و محبت، ارزشی خاص قائل بود؛ ولی بر این اعتقاد بود که این فضیلتها در جامعهٔ وی به فراموشی سپرده شده است. از این‌روی در بسیاری از اشعار خود، لب به شکایت از اهل زمانه گشوده و بی‌مهری آنان را تقبیح کرده است (ص ۹۷ـ۹۸). مجموعهٔ این امور موجب شد که وی اندک اندک به عزلت و درون‌گرایی روی آورد و در میان جماعت آن روز، احساس غربت کند و بدبینی او نسبت به روزگار، عمق بیشتری یابد. با اینهمه، اثر و نقش مطالعات وی در آثار بزرگان ادب قدیم عربی نظیر ابوالعلاء معرّی و بزرگان مکتب رمانتیسم فرانسه‌را در پیدایش چنین گرایشی، نادیده نمی‌توان گرفت (رزوق، ۵۶، ۱۴۴ ـ ۱۴۵؛ فاخوری، ۵۷۷/۲ ـ ۵۷۸).

ناخشنودی از واقعیتها و احساس فاصلهٔ عمیق میان عالم مطلوب و حقایق موجود، از ابوشبکه یک انقلابی شورشگر نساخت، بلکه نوعی گرایش صوفیانه در وی پدید آورد و درون‌گرایی‌اش را عمق بخشید. وی دنیا را همچون زندانی ابدی و شبی پایان‌ناپذیر می‌بیند که هیچ امیدی به رهایی از آن نیست و تنها فریادرس انسان در این ظلمت، نور عشق است. ابوشبکه عشق را اصل همه چیز و تنها مایهٔ حیات می‌شناسد و فقدان آن را مرگ واقعی می‌داند (ص ۴۴). وی به رغم اینکه عشق را زایندهٔ رنج و درد می‌شمارد(رزوق،۱۳۹)،به تقدیس آن پرداخته، تحمل مصیبتهای آن را گشایندهٔ دری به سوی کمال و موجب وصول به حقیقت مطلق یا خداوند می‌داند و بر این باور است که در باطن این تلخیها، شهد شیرین نجات نهفته است و کسی که اهل درد نباشد و خون‌دل نخورد، هرگز اسرار حیات بر وی مکشوف نخواهد گشت و راهی به سوی رستگاری نخواهد یافت (حطیط، همان، ۳۷۳).

علاوه بر عشق، وی از مرگ نیز به عنوان عامل رهایی بشر از این جهان پررنج و درد یاد می‌کند و نومیدانه فریاد برمی‌آورد که چراغ این جهان روغنی ندارد و باید روشنایی را در مکان جاودانگی، یعنی قصرهای مرگ جست‌وجو کرد (ص ۸۸؛ رزوق، ۱۳۴). گذشته از این دوعامل‌نجات‌بخش(عشق‌ومرگ)، وی‌دو عامل‌دیگر را نیزتسلی‌بخش خود می‌داند که هنگام فرار از واقعیتهای تلخ، پناهگاه او به شمار می‌روند: یکی از این دو طبیعت وحشی، زندگی روستایی به سبک قدیم و محیطی عاری از مظاهر جدید تمدن است (*اعلام اللبنانیین*، ۶۱) و دیگری عالم خیال که می‌تواند مدینهٔ فاضله‌ای بسازد و در آن از زشتیها اثری نباشد (ابوشبکه، ۹۲؛ رزوق، ۱۴۲).

مجموعهٔ خصوصیتهایی که برشمردیم، از ابوشبکه شاعر رمانتیک تمام‌عیاری ساخته است، شاعری درون‌بین و اندوهناک که رنگ وجود خویش‌را به‌عالم‌می‌زند و از پس‌پردهٔ بدبینی، کلّ‌عالم را نظاره می‌کند. به رغم چنین احوالی، وی در زمینهٔ امور اجتماعی گرایشهای اصلاح‌طلبانه‌ای داشته است. هرچند در این عرصه نیز، عاطفهٔ وی همانند دیگر شاعران رمانتیک، بر عقل چیره شده و غالباً بی‌آنکه راه‌حلی نشان دهد، از وضع نامطلوب حاکم بر جامعه به انتقاد پرداخته و به گفتهٔ شوقی ضیف (ص ۱۷۰) از این نکته غفلت ورزیده است که دراین‌جهان، خیروشر و پاکی‌وتباهی‌درکنار هم‌قرارگرفته‌اند و سزاوار نیست که همهٔ امور جهان، مشمول حکمی واحد شود.

عمده‌ترین مسائلی که تازیانهٔ انتقاد ابوشبکه متوجه آن شده است، اختلاف طبقاتی، عبودیت انسان در برابر انسان، از دست رفتن مجد گذشتهٔ وطن و حاکم شدن سیاستمداران نالایق بر آن است. همچنین وی جوانان وطن را به حفظ ریشهٔ عمیق خویش در گذشتهٔ پررونق و افتخارشان تشویق کرده و آنان را از دنباله‌روی کورکورانهٔ غربیها و تخلیهٔ فرهنگی برحذر می‌دارد و به همکیشان خویش تذکار می‌دهد که گذشتهٔ پرشکوه عرب به ایشان نیزتعلق دارد و شایسته نیست که از هویت اصیل عربی خویش تهی گردند (تقی، ۳۶۰ ـ ۳۶۱). او خود نیز به این امر پای‌بند بود، چندانکه احاطه‌اش به ادبیات بیگانه، خصوصاً ادبیات فرانسوی، موجب نشد که وی در تقلید و اقتباس، مستحیل شود (حطیط، همان، ۳۷۴ ـ ۳۷۵) و اصالت شرقیش رنگ بازد، بلکه آشنایی وی با ادبیات بیگانه، همت او را در دست یافتن به ادبیات اصیل عربی سست نکرد (همان، ۳۶۸) و پیوسته میراث فرهنگی عرب را ارج می‌نهاد. علاقهٔ وی به زبان فصیح عربی به حدی بود که تکلم به زبانی دیگر را بر خویش جایز نمی‌شمرد (قبش، ۳۶۴). دعوت به رواج زبان عامیانه را تقبیح می‌کرد و معتقد بود که این دعوت موجب گسستن پیوند اتحاد ملتهای عربی و از دست رفتن میراث فرهنگی و به سود کسانی خواهد شد که در صدد تجزیهٔ ملتهای عربی هستند (شراره، ۵۷).

موضوع دیگری که توجه ابوشبکه را برانگیخته بود و می‌توان آن را در چارچوب اصلاح طلبی اجتماعی او دانست، تأکید وی بر پاکی و عفت‌زنان‌وتحذیر ایشان از ابتذال‌وعریانی است که در *القیثارة* (اشعار عنفوان جوانی) مطرح کرده است (ص ۳۵)، ولی در مجموعهٔ اشعار مشهور خویش، *افاعی‌الفردوس* که در ۲۵ سالگی سروده، شهوات جسمانی را آنچنان مکشوف عرضه داشته که حملهٔ بسیاری از ناقدان‌را برضد خویش برانگیخت است (نک: رزوق، ۱۹۶ ـ ۱۹۷، آراء کرم ملحم کرم). این مجموعه دربارهٔ احوال زنانی سروده شده که در پرتگاههای فساد درمی‌غلتند و حرمت و شرف خود و حریم خانواده را زیرپا می‌گذارند (همو، ۱۹۰). در کنار آن، ابوشبکه به اسارت مردان در چنگال زنان دیوسیرتی که از آنان به «افعی» یاد کرده است، اشاره می‌کند (عبود، ۹۶ ـ ۹۷).

برخی از ناقدان (فاخوری، ۵۷۹/۲؛ ضیف، ۱۶۶) انگیزهٔ وی را از سرودن این مجموعه، انتقام گرفتن از زنان فاسد و برحذر داشتن آنان از ره‌سپردن در این طریق ناصواب می‌دانند، بی‌آنکه نیت اشاعهٔ فساد در این امر دخیل باشد، و این مطلب البته با شخصیت ابوشبکه سازگار بوده است، هرچند که می‌توان این شیوهٔ بیان را برای اصلاح مفاسد بر وی خرده گرفت.

دیدگاه ابوشبکه درمورد هنروشعر، متأثر از بزرگان‌رمانتیسم است. وی در این زمینه، آزادیخواه است و قوانین و قواعد هنری و ادبی را قیدهایی بر دست هنرمند و شاعر تلقی می‌کند و در مقابل، آزادی از قیود را موهبتی می‌داند که دست هنرمند و شاعر را باز می‌گذارد تا به خلق اثری که با ذوق شخصی و نبوغ فردی او متناسب است، بپردازد. او معتقد است که شعر، موجودی زنده است و طبیعت و زندگی در وی گردآمده است؛ بنابراین، مقیاس و قاعده برنمی‌تابد (شراره، ۳۷ ـ ۳۸). وی مکتبهای شعری را زندان می‌نامد و نمی‌پسندد که شاعر گرفتار آنها باشد، زیرا به زعم او، احساسات شاعر متأثر از فضای گستردهٔ طبیعت است و با تغییر مظاهر طبیعت، دستخوش دگرگونی می‌گردد (همو، ۳۹).

علاوه بر طغیان در برابر مکتبهای شعری، ابوشبکه (ص ۹ ـ ۱۰) در برابر «تقلید» نیز قد برافراشته و به همهٔ اشکال و مصادیق آن، اعم از

تقلید کورکورانه از گذشتگان و افتخار به دستاوردهای آنان و تقلید از ادبیات بیگانه و مرعوب شدن در مقابل آن تاخته است و نسل جوان را از اقبال به ادب بی‌محتوای لفظ‌پردازان که به اعتقاد او تحت تأثیر ادیبان لبنانی مقیم آمریکا رواج یافته است، برحذر می‌دارد (تقی، همانجا)؛ همچنین گرایش به پیچیدگی و افراط نویسندگان تازه کار را در آن، مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را پدیده‌ای غیر عربی و نامأنوس و تحمیلی برفضای شرقی ادب عرب می‌داند (شراره، ۵۸) و خود نیز در اشعارش از پیچیدگی اجتناب می‌کند.

اعتقاد ابوشبکه به روشنی، سادگی و اصالت، مهم‌ترین اصلی بود که او را از پیروی راه شعرای نوپرداز باز می‌داشت. در حقیقت وی در بیشتر آثارش پیرو ساختار عمومی شعر عربی بود. درعین‌حال آزادیخواهی وی در زمینهٔ خلق ادبی و سرودن اشعار، گه‌گاه موجب شده است که وی تنوع طلبیهایی را در وزن و قافیهٔ یک قصیدهٔ واحد اعمال کند و احیاناً بیت معهود شعر عرب را در هم بشکند (قس: رزوق، ۱۴۷ - ۱۴۸). در *القیثارة* (ص ۵۲ - ۵۴) برخی قصاید را با اشکال متنوع ارائه کرده است. به عنوان نمونه: قصیده‌ای با بندهای ۵ مصراعی که ۴ مصراع آن دو به دو قافیه‌ای واحد دارد، ولی مصراع پنجم دارای قافیه‌ای متفاوت است و این قافیه، در مصراع پنجم تمام بندها رعایت می‌شود. علاوه بر این، اشعاری به سبک موشحات اندلسی سروده است. در وصف طبیعت و زندگی روستایی در لبنان نیز سرودهایی آهنگین دارد که پای‌بندی به قافیه در آنها، بسیار سست است. چنین می‌نماید که وی گه‌گاه ساختار شعرعربی را درهم ریخته، اما هرگز وزن و قافیه را رها نکرده است.

اصولاً شعر ابوشبکه، شعر وجدانی است که از گرایشهای قلبی وی سرچشمه می‌گیرد و دنیای درون وی را ترسیم می‌کند. در این میان، مسألهٔ عشق‌ورنج از برجستگی خاصی برخوردار است، چندانکه می‌توان او را شاعر عشق‌ورنج نامید. شاید این قطعهٔ او بتواند به روشنی تمام، شیوهٔ او را در شعرسرایی باز گوید: «قلب را بشکاف و شعرت را از آن سیراب کن، زیرا خون قلب، شراب قلم است. اگر رنجی نبری و قلمی را در قرارگاه رنجها غوطه‌ور نسازی، قافیه‌هایت زینتهایی بیش نیست و همانند استخوانهایی است که در قبری مرمرین مدفون شده باشد» (نک: حطیط، همان، ۳۷۰).

آثار: ابوشبکه به رغم عمر کوتاه، آثار بسیاری در زمینه‌های شعر، نثر و ترجمه از خود به یادگار گذاشت. رزوق، فهرستی نسبتاً مفصل از آثار چاپی ابوشبکه (ص ۱۱۵ - ۱۱۸) و نیز آثاری که هنوز به چاپ نرسیده (ص ۱۱۹ - ۱۲۰) فراهم کرده است. در اینجا آثار ابوشبکه برحسب نوع تقسیم‌بندی می‌شود:

شعر:

۱. *القیثارة*، که اولین مجموعهٔ اشعار اوست و همانگونه که خود در مقدمهٔ آن اشاره کرده، آنها را از آغاز نوجوانی تا ۲۲ سالگی سروده است. شاید بتوان این مجموعه را نمادی از درگیری درونی و دائمی میان آرمانهای شاعر و واقعیتهای موجود تصور کرد (نک: رزوق، ۱۲۹-۱۵۳). این مجموعه که شاعری جوان، پراحساس و سخت متأثر از شعرای رمانتیک فرانسه را به خواننده می‌نمایاند، ابتدا در ۱۹۲۶ و سپس ۱۹۶۶ م در بیروت به چاپ رسیده است.

۲. *افاعی الفردوس*، که گویند اوج آثار اوست، شامل ۱۳ قصیده است که در آن صحنه‌های بی‌پرده‌ای از شهوات جسمانی عرضه شده است (برای بررسی و پژوهش بیشتر در این دیوان، نک: رزوق، ۱۹۶ - ۲۰۴) و می‌توان آن را دستاورد بسیار شگفتی در شعر معاصر عرب دانست (فاخوری، همانجا؛ رزوق، ۱۷۹ - ۱۸۰؛ عبود، ۱۱۱). همین مجموعه سبب شد تا وی به عنوان شاعر ملعون شهرت یابد (شفیعی، ۷۳؛ عبّود، ۹۷) و در نظر برخی، به بودلر شبیه گردد (حائک، ۳۰۷؛ عبّود، ۹۷، ۹۹ - ۱۰۰؛ نیز نک: رزوق، ۱۹۷). این اثر میان سالهای ۱۹۲۸-۱۹۳۸م سروده شده و در بیروت (۱۹۳۸، ۱۹۴۸ و ۱۹۶۲ م) انتشار یافته است.

۳. *الالحان*، یکی از زیباترین نمونه‌های شعر روستایی لبنانی است که در آن نوعی گرایش میهن پرستانهٔ لبنانی نهفته است. این شعر که گفت‌وگویی میان یک چوپان و دروگران است، در قطعاتی نسبتاً کوتاه و سخت آهنگین تدوین شده و در آن شیفتگی ابوشبکه نسبت به مظاهر زندگی روستایی و ملالت وی از مظاهر تمدن جدید مشهود است (نک: همو، ۲۰۶ - ۲۰۹). این مجموعه در سالهای ۱۹۳۱، ۱۹۴۱ و ۱۹۶۲م در بیروت به چاپ رسیده است.

۴. *نداءالقلب*، دیوان کوچکی است شامل غزلیات (نک: همو ۲۴۳ - ۲۵۴) که دربیروت (۱۹۴۴و۱۹۶۲م) انتشار یافته است.

۵. *الی الابد*، گفت و گویی است عاشقانه با یکی از معاشیق شعری شاعر (نک:همو، ۲۱۹-۲۳۵) که در بیروت (۱۹۴۵م) به چاپ رسیده است.

۶. *غلواء* (تصحیف اولگا)، نام محبوبهٔ شاعر که بعدها همسر وی گردیده است. *غلواء* مجموعهٔ قصایدی است که داستان عشقی طولانی را ترسیم می‌کند و عناصر بارز آن، نزاع میان نور و ظلمت، فضیلت و رذیلت و بازگشت به پاکی و آرامش و غفران است (نک: همو، ۱۵۴ - ۱۶۲). شاعر کوشیده است با افزودن مصراعی پس از هر بیت، از قالب قصیده به شیوهٔ کهن بیرون آید. این مجموعه که شعری است رمانتیک و آگنده از غم و اندوه، میان سالهای ۱۹۲۶-۱۹۳۲ م به‌نظم درآمده و در بیروت (۱۹۴۱، ۱۹۴۵و۱۹۵۹م) انتشار یافته است.

۷. *من صعید الآلهة*، عنوان مجموعه‌ای است مشتمل بر قصاید رثایی دربارهٔ نام‌آوران شعروادب معاصر عربی که وی اندکی قبل از مرگش فراهم آورده بود و سالها بعد به کوشش جمعی از دوستانش در ۱۹۵۹م در بیروت انتشار یافت.

۸. *أثات الرباب*، که بیشتر قصاید این مجموعه در مجلهٔ *البیان* (۱۹۲۶-۱۹۲۹م) به چاپ رسیده است (نک:همو، ۲۵۶).

۹. *المریض الصامت*، که عنوان قصیدهٔ بلندی است و شاعر آن را

در ۱۹۲۸م سروده است (نک: همو، ۲۶۱).

نثر:

۱. *الرسوم*، مجموعه‌ای است که ارباب قلم و مردان سیاست را در لبنان به نقد کشیده است (نک: همو، ۸۰ ـ ۸۲). این مجموعه ابتدا به صورت مسلسل در مجلهٔ *المعرض* منتشر شد و بعدها به صورت مجموعه‌ای مستقل (۱۹۳۱م) به‌چاپ رسید.

۲. *روابط الفکر و الروح بین العرب والفرنجة*، در زمینهٔ ادبیات تطبیقی که در خلال آن، مرکزیت فرهنگی و ادبی فرانسه را ستوده و درعین حال، نسل جوان عرب را از تخلیهٔ فرهنگی که ممکن است بر اثر ترجمه و اقتباس آثار بیگانه پدید آید، برحذر داشته است. این کتاب در ۱۹۴۳ و ۱۹۴۵م در بیروت به‌چاپ رسیده است.

۳. لامارتین، که به مناسبت صدمین سال سفر لامارتین به شرق نوشته شده و در ۱۹۳۴م به چاپ رسیده است.

افزون بر اینها «فی ذلک الزمان»، مجموعهٔ مقالات وی در *المعرض والجمهور* چاپ شده، اما هنوز به صورت مستقل انتشار نیافته است.

ترجمه: این آثار را می‌توان به ۴ گروهٔ عمده تقسیم کرد: رمان و داستان کوتاه؛ نمایشنامه؛ مباحث ادبی؛ مباحث تاریخی و اجتماعی:

رمان و داستان کوتاه: ۱. *بولس و فرجینی*، از برناردن دوسن پیر، بیروت، ۱۹۳۳ و ۱۹۵۵م؛ ۲. جوسلین، از لامارتین، ۱۹۲۶م؛ ۳. *الحبّ العابر*، اثر هانری بوردو، ۱۹۲۲م؛ ۴. سقوط ملاک *او آلهة لبنان*، از لامارتین، ۱۹۲۷م؛ ۵. *طاقات زهر*، مجموعهٔ ۸ حکایت؛ ۶. *العمال الصالحون*، ۱۹۲۷م؛ ۷. *الکوخ الهندی*، اثر برناردن دوسن پیر، ۱۹۳۳م؛ ۸. *مانون لیسکو* اثر پروو، ۱۹۳۳م؛ ۹. *مجدولین او تحت ظلال الزیزفون*، از آلفونس کار، بیروت؛ ۱۰. *میکرومیغاس و ثلاث قصص*، از ولتر، ۱۹۴۵م.

نمایشنامه: ۱. *البخیل*، اثر مولیر؛ ۲. *الروائی*، ۱۹۳۰ م؛ ۳. *الشاعر اوسیرانودوبرجراک*، اثر ادموند رستان؛ ۴. *الطبیب رغماً عنه*، اثر مولیر، ۱۹۳۳م؛ ۵. عنتر، اثر شکری غانم، از فرانسه به عربی، ۱۹۲۶م؛ ۶. *المُثری النبیل*، اثر مولیر، ۱۹۳۲ م؛ ۷. *مریض الوهم*، اثر مولیر.

مباحث ادبی: ۱. *اوسکار وایلد امام القضاء*، اثر ادموند رستان، ۱۹۴۶ م؛ ۲. *بودلیر فی حیاته الغرامیة*، اثر کمیل موکلر، ۱۹۴۷ م.

مباحث تاریخی و اجتماعی: ۱. *تاریخ نابولیون بونابرت*، ۱۹۲۹ م؛ ۲. *تلک آثارنا*، ۱۹۴۴م؛ ۳. *قصر الحیر الغربی*، اثر دانیل شلومبرژه، ۱۹۴۵م؛ ۴. *لبنان فی العالم*، ۱۹۴۴م؛ ۵. *المجتمع الافضل*، اثر آندره ویکتور، ۱۹۴۳م.

در زمینهٔ نقد ادبی نیز مقالاتی از وی به یادگار مانده است. رزوق (نک: ۹۹ ـ ۱۰۸)، فصلی مشروح بدان اختصاص داده و فهرستی از اینگونه مقالات ارائه کرده است (نک: ص ۱۰۹ ـ ۱۱۰).

مآخذ: ابوشبکه، الیاس بن یوسف، *القیثارة*، بیروت، ۱۹۲۶م؛ اعلام اللبنانیین فی نهضة الآداب العربیة، بیروت، ۱۹۴۸م؛ بستانی، تقی، ادیب، «روابط الفکر والروح»، مجلة *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۴۳م، شم ۱۸؛ جندی، انعام، *الرائد فی الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حانک، میشال، «الحب الصاعد فی نفس ابی شبکة»، المشرق، بیروت، ۱۹۵۱م، شم ۴۵؛ حطیط، کاظم، *اعلام و روّاد فی الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، *دراسات فی الادب العربی*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ رزوق، رزوق فرج، *الیاس ابوشبکة وشعره*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ شراره، عبداللطیف، *الیاس ابوشبکة*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، شعر معاصر عرب، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ ضیف، شوقی، *دراسات فی الشعر العربی المعاصر*، مصر، ۱۹۷۴م؛ عبّود، مارون، مجدّدون و مجترّون، بیروت، ۱۹۶۱م؛ فاخوری، حنّا، *الجامع فی تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ قبّش، احمد، *تاریخ الشعر العربی الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ نیز: EI², S.

پروانه فرداد

اَبوشُجاعِ اِصْفَهانی، شهاب‌الدین احمد بن حسین بن احمد، فقیه و قاضی اهل بصره (سده‌های ۵و۶ق/ ۱۱ و ۱۲ م). کنیهٔ او را ابوالطیب نیز گفته‌اند (ابن قاسم غزی، ۲). نیاکان وی از اصفهان بودند، اما پدر او در عبّادان (آبادان) زاده شد و ابوشجاع خود در بصره به سال ۴۳۴ ق/ ۱۰۴۳ م متولّد گردید (یاقوت، ۵۹۹/۳). سال مرگ او روشن نیست. به گفتهٔ سلفی در ۵۰۰ ق و سالها پس از آن زنده بوده است (همانجا) و به نقل دیربی، وی ۱۶۰ سال با سلامت جسم عمر کرده است (بجیرمی، ۱۲/۱). درصورتی که روایت اخیر را بپذیریم، ابوشجاع بایستی تا اواخر سدهٔ ۶ ق زیسته باشد (نیز نک: ابن قاضی شهبه، ۳۰/۲؛ زرکلی، ۱۱۶/۱). بنا به گزارش سلفی، ابوشجاع ۴۰ سال در بصره به تدریس فقه شافعی پرداخت (یاقوت، ۵۹۸/۳) و علاوه بر آن، مدتی نیز منصب قضا داشت. گفته‌اند که او به وزارت نیز دست یافت (نک: بجیرمی، همانجا). به نوشتهٔ بجیرمی وی سرانجام از دنیا روی برتافت و به مدینه رفت و در همان شهر درگذشت (همانجا).

از استادان و شاگردان ابوشجاع تنها ابوطاهر سلفی (۴۷۸ـ۵۷۶ق) را می‌شناسیم که متن *غایة الاختصار* اسناد را روایت کرده است (نک: یاقوت، همانجا؛ فادانی، ۵۱). ابن جوزی نیز از شخصی به نام احمد بن حسین بن احمد الفقیه روایت می‌کند که وی از قاضی ابویعلی (د ۴۵۸ ق) استماع نموده است. با توجه به سازگاری نام و زمان، یکی بودن این شخص با ابوشجاع دور از واقع نمی‌نماید (نک: ابن جوزی، ۷۱/۷).

اثر بازمانده از او *غایة الاختصار* است که به *التقریب* نیز شهرت دارد. این کتاب کم حجم در فقه شافعی، نمونه‌ای از سبک نگارش سده‌های ۵ و ۶ ق به شمار می‌رود که مؤلف در آن شقوق مختلف مسأله را به ترتیب عددی ذکر کرده، حکم هریک را بیان می‌کند. متن این اثر توسط کیزر[1]، همراه با ترجمهٔ فرانسوی در لیدن (۱۸۵۹ م) به چاپ رسید. بعدها بوسکه[2] ترجمه‌ای جدید از آن را با عنوان «مختصر فقه اسلامی[3]» در ۱۹۳۵ م در الجزیره به طبع رساند. نیز بخشی از این کتاب (قسم عبادات) را محمد ریاض خورشید با نام متن *الغایة*

---

1. S. Keyser 2. G. H. Bousquet 3. *Abrégé de la loi musulmane.*

والتقریب در دمشق (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م) چاپ کرد. طبع جدید متن کامل آن در قاهره (۱۹۷۶ م) صورت گرفته است. شروح متعددی بر *غایة الاختصار* نوشته شده که مهم‌ترین آنها شرح ابن قاسم غزی با عنوان *فتح القریب المجیب* است که چاپهای متعدد، ترجمه‌ها و تحقیقات انجام شده دربارهٔ آن حاکی از اهمیت این اثر است (نک: هـ د، ابن قاسم غزی). همچنین شرح خطیب شربینی موسوم به *الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع* و حاشیه‌ای که بجیرمی با عنوان *تحفة الحبیب* بر آن افزوده است، از منابع مهم فقه شافعی به‌شمار می‌روند. این دو متن توأماً در بولاق (۱۲۸۴ ق) چاپ شده است (برای دیگر شروح نک: حاجی خلیفه، ۱۶۲۵/۲؛ GAL, I/492-493; GAL, S, I/677). علاوه بر *غایة الاختصار*، سبکی (۳۸/۴)، شرحی بر *الاقناع* ماوردی را به او نسبت داده که نسخه‌ای از آن در دست نیست.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن قاسم غزی، محمد، *فتح القریب المجیب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن قاضی شهبه، احمد بن محمّد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ بجیرمی، سلیمان، *تحفة الحبیب علی شرح الخطیب*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب ابن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ فادانی، محمد یاسین، *اتحاف المستفید*، دمشق، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL; GAL, S.

فرامرز حاج منوچهری

اَبوشُجاعْ خورشید، نک: اتابکان لرستان.

اَبوشُجاعْ مُحَمَّدِبْنِ حُسِیْن، نک: رود راوری.

اَبوشُراعه، احمدبن محمدبن شراعه از قبیلهٔ بکربن وائل، شاعر بصری سدهٔ ۳ ق/ ۹ م. اندک اطلاعی را که از او برجای مانده، مدیون فرزند شاعرش، ابوالفیاض سوّار هستیم که چهل ـ پنجاه سال پس از مرگ پدر به بغداد رفت و در آنجا به روایت ادب پرداخت.

ابوالفرج اصفهانی خود موفق به دیدار سوّار نشد، اما توانست اخبار ابوشراعه را با یک واسطه، از قول او در *الاغانی* جمع آورد (۲۲/۲۳ به بعد)، اما مجموعهٔ این اخبار هم اطلاع عمده‌ای از ابوشراعه به دست نمی‌دهد. چند روایت نکته‌آمیز و چند قطعه شعر مدح و هجا اساس این روایات را تشکیل داده است. به هر حال از این مجموعه‌روایات، چنین استنباط می‌شود که ابوشراعه، شاعری متوسط بوده و عمر را در اجتماع پرشور بصره در سدهٔ ۳ ق، بیشتر به مدح این و آن، جست وجوی مال، هجاگویی با شاعران هم‌طراز، سرودن اشعار هرزهٔ شرم‌انگیز و خلاصه باده‌نوشی و احیاناً زن بارگی می‌گذرانده است.

گفته‌اند که خلیفه مهدی (۱۵۸ ـ ۱۶۹ ق) را مدح گفته و در ایام متوکل (۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق یعنی حدود ۶۰ سال بعد) هنوز زنده و مورد توجه بوده و خلیفه او را مداح پدران و نیاکان خود می‌خوانده است (ابن معتز، ۳۷۵)، ولی بعید می‌نماید که ابن معتز (۲۴۷ ـ ۲۹۶ ق) نیز او را دیده باشد. روایتی که ابن معتز مستقیماً از قول او نقل کرده (ص ۳۷۳ ـ ۳۷۴)، یا واقعاً به واسطه بوده و یا در نسخهٔ کتاب، کلمهٔ «ابن» از آن ساقط شده و راوی دراصل فرزندابوشراعه بوده است. ابن معتز که کهن‌ترین منبع دربارهٔ اوست، همهٔ روایات خود را از قول مردی نقل می‌کند (ص ۳۷۵) که خود، سن ابوشراعه را از او سؤال کرده و او گفته بوده است که ۹۲ سال دارد و سبب طول عمر خود را نیز دوری از لذات جهان، بجز زنان بیان داشته است. راوی، این داستان را برای مأمون نقل کرده‌است. اگر این روایات صحیح باشد، باید فرض کرد که وی در اواخر عصر مهدی، حدود ۴۵ و در اواخر عصر مأمون ۹۲ سال داشته است، اما مسأله اینجاست که گفته‌اند او جاحظ را نیز رثا گفته (نک: دنبالهٔ مقاله)، یعنی در ۲۵۵ ق هنوز زنده بوده و در این ایام می‌بایست حدود ۱۳۷ سال داشته باشد. چون این امر بسیار غریب می‌نماید، ناچار چنانکه پلا (EI², S) نیز اشاره می‌کند، باید رابطهٔ او با مهدی را مردود دانست. همچنین یا باید روایت ابن معتز را جعلی پنداشت یا رثای جاحظ را.

به گفتهٔ ابوالفرج (۲۶/۲۳) وی در بصره با چند تن از شاعران متوسط معاشر بوده، چنانکه با جَمّاز و رِیاشی در مجلسی حضور داشته و از صاحب خانه گله کرده است و نیز ابن معذّل و جماز را با یکدیگر آشتی داده (همو، ۲۳۴/۱۳)، اما همین جماز، زشت‌رویی او را به باد استهزا می‌گرفته است (حصری، ۱۶۳/۱).

دوست و حامی واقعی او در بصره، همانا ابراهیم‌ابن‌مدبّر بوده که دیرزمانی بر بصره حکم رانده است. ابوشراعه ظاهراً از نزدیکان دستگاه والی بوده و هرگز از او جدا نمی‌شده است. یک بار او را همراه منجمی نزد ابن مدبر می‌یابیم. والی که بنابر سوگندی، غلامان خود را آزاد کرده بوده، سخت مورد ستایش شاعر قرار گرفته است (ابوالفرج، ۲۴/۲۳ ـ ۲۵). بار دیگر ابن مدبر خود روایت می‌کند که در محفل او، چه ماجرایی میان شاعر و آوازخوان مجلس گذشته است (همو، ۲۳/۲۳). باز جای دیگر می‌بینیم که شاعر، ابن مدبر را که گویا خود را از نژاد ایرانی می‌پنداشته، به انوشیروان و کسری و شاپور منسوب می‌سازد (ابوعبید، ۱۳۴/۱). با اینهمه گویی دوستی با والی بصره تنگدستی او را کارساز نبوده است: چنانکه وقتی سدری از دعوت او به میهمانی خویش سرباز زده، وی در شعری، تنگدستی و بیچارگی خود را علت آن دانسته است (ابوالفرج، ۲۵/۲۳) و یا چون خانه‌اش فرو ریخته، مالی نداشته که در تعمیر آن هزینه کند، اما از سر غرور، یاری دوستانش را نیز نپذیرفته است (همو، ۲۶/۲۳). بعید نیست که بخشندگی بی‌حساب موجب این تنگدستیها شده باشد، زیرا می‌بینیم که او حتی از بخشیدن کفشهای خود نیز ابا نداشته (همو، ۲۲/۲۳ و ابیات مربوط به آن)، چندانکه برادرش بانگ اعتراض برداشته و او را مجنون خوانده است (همو، ۲۳/۲۳)، اما او از این امر نه تنها دلگیر نشده که بدان فخر نیز ورزیده است (همانجا).

پایان پیوند شاعر و امیر نقل کردنی است: زمانی والی که سخت مورد علاقهٔ مردم بصره بود، ناچار شد شهر را ترک گوید. انبوهی ــ از جمله ابوشراعه ــ او را بدرقه می‌کردند. والی مردم را یکی‌یکی با

الطاف بسیار بازمی‌گردانید تا عاقبت تنها ابوشراعه ماند. شاعر دست از حامی خویش نمی‌کشید و از جدایی او سخت می‌گریست. سرانجام ابن مدبر او را سوگند داد و با خلعت وصلهٔ بسیار بازگردانید. شاعر نیز ۴ بیت سوزناک در جدایی او سرود (همو، ۱۸۰/۲۲ ـ ۱۸۱، ۲۴/۲۳). ابن شاکر هم (۴۶/۱) این روایت را نقل کرده، اما به جای بصره، از خروج ابن مدبر از اهواز سخن رانده و فقط ۳ بیت را آورده است.

منابع ما به عزل ابن مدبر از ولایت بصره اشاره‌ای نکرده‌اند، بلکه برعکس می‌دانیم که او تا ۲۵۶ ق بر آن شهر حکم راند و در همان زمان نیز اسیر زنگیان شد و ۱۰ ماه در زندان آنان زیست. بنابراین خروج او از بصره احتمالاً امری موقتی بوده است (نک: هـ د، ۵۹۳/۴).

ابوشراعه ظاهراً پیوسته در بصره می‌زیسته، زیرا تنها یک بار به سفر او اشاره شده که آن هم چندان دور نبوده است: وی زمانی به خدمت حسن‌بن رجا در اهواز رفت و همانجا بود که با دعبل دیدار کرد. حسن چندی از پذیرفتن شاعران سرباز می‌زد، اما به برکت شعر زیبای ابوشراعه همه توانستند به درگاه او بار یابند (ابوالفرج، ۲۹/۲۳؛ قس: ابن شاکر، ۴۰۵/۷). ابوالفرج (همانجا) به سفر حج او نیز اشاره کرده است.

ابوشراعه که مردی زشت‌روی بود (همو، ۲۸/۲۳)، عشقی تمام به باده داشت. روزی سوگند به طلاق خورد که دیگر باده ننوشد و دو سال نیز بر این قسم پای‌بند بود، اما عاقبت از همسر چشم پوشید و خمر نوشید (همانجا). آثار باده‌نوشی در شعرش آشکار است (مثلاً نک: ابوالفرج، همانجا). در نامه‌ای هم که برای سعید از نوادگان قتیبة بن مسلم باهلی نوشت (نک: دنبالهٔ مقاله)، از او چیزی جز باده طلب نکرد. رقیق، همین روایت را دست‌آویز قرار داده و پنداشته است که شاعر، همهٔ ایام هفته مست بوده است (ص ۳۷۶).

ابن معتز (همانجا) شعر او را نیکو و مضامین آن را شیرین وصف کرده، اما ابوالفرج اصفهانی (۲۲/۲۳) نظر هوشمندانه‌تری ابراز کرده و گفته است: شعر او استوار است، اما او خود طبعی روان نداشت، الفاظ دشوار به کار می‌برد و شعر را به شیوهٔ بدویان می‌سرود. سخن ابوالفرج در بسیاری از موارد راست است، مثلاً هنوز معشوق او یکی از معاشیق تخیلی عرب به نام سُعدیٰ است (ابن معتز، ۳۷۶) و کلمات دشوار در شعرش اندک نیست. با اینهمه برخی از قطعات او از روانی و حال وهوای محیط عباسی بی‌بهره نیست (مثلاً شعری که در جدایی از ابن مدبر سروده) وگاهی‌واژه‌های «نوخاستگان» یا حتی کلمه‌های فارسی نیز به شعرش راه یافته است (مثلاً کلمهٔ «خوش» فارسی در یک قطعهٔ کوتاه، نک: ابوالفرج، ۳۲/۲۳). همچنین مبرد اثری از او را به عنوان نمونهٔ شعر فصیح و روان عرضه کرده است (مرزبانی، ۲۸۷). شاید به برکت کهن‌گرایی بوده که بارها به ابیات او استشهاد شده است (مثلاً: نک: مبرد، ۴۵۵؛ نیز نک: ابن منظور، ذیل بخص؛ یاقوت، *بلدان*، ۱۸۳/۳ ـ ۱۸۴). جاحظ نیز سه مصراع در «مجون» از او نقل کرده (۳۱۴/۲) و بعید نیست که میان او و ابوشراعه آشنایی برقرار بوده، زیرا شاعر در قطعه‌ای ۵ بیتی و نسبتاً کم‌بها، جاحظ را رثا گفته است (نک: آغاز مقاله). اگر این روایت را بپذیریم، ابوشراعه بایستی بیش از ۱۰۰ سال زیسته باشد. بر این اشکال، اشکال دیگری نیز افزوده می‌شود، از این قرار که رثای او نخستین بار، حدود ۲۰۰ سال بعد، در کتاب *تاریخ بغداد* خطیب بغدادی آشکار شده (۲۱۹/۱۲ ـ ۲۲۰) و یاقوت نیز آن را از همو گرفته است (*ادبا*، ۱۱۴/۱۶) و در منابع کهن‌تر چون *الاغانی* اشاره‌ای به آن رثا نشده‌است.

ابن معتز (ص ۳۷۵) ابوشراعه را «صاحب نظر» خوانده، اما از این هنر او جز برتر داشتن شعر ابوحکیمه بر شعر ابن معذل (حصری، ۶۵۵/۲) نشانی در دست نیست. ابوشراعه در نثر نیز دست داشت. از او ۳ قطعه، به شیوهٔ نامه‌های سدهٔ ۲ و ۳ ق در دست است: نامه‌ای به سعید، از نوادگان قتیبه نوشته و از او طلب نبیذ کرده است (ابوحیان، ۲۴۸/۳ ـ ۲۵۰؛ این نامه در *الاغانی* نیامده و تنها به آن اشاره شده است) و سعید نامه‌ای کوتاه همراه با نبیذ نزد او فرستاده است. چون آن نبیذ را غلام با آب درآمیخت، ابوشراعه نامه‌ای دیگر به سعید نوشت. این نامه را ابوالفرج نقل کرده است (۳۲/۲۳ـ ۳۴؛ نیز نک: صفوت، ۲۲۱/۴ ـ ۲۲۴). نامهٔ سوم که باز ابوحیان (۲۴۸/۳) آن را نقل کرده، خطاب به عیسی‌بن موسی نوشته شده است. این رسائل، مسجع، اما روان و ساده‌اند و هنر خاصی در آنها یافت نمی‌شود.

از مجموعهٔ اشعار ابوشراعه ۱۳۳ بیت در منابع آمده است (نک: ابوالفرج، ۲۱/۲۳ ـ ۳۶؛ رقیق، ۵۵۲؛ خطیب، ابوعبید، همانجاها؛ حصری، ۶۵۶/۲؛ ابوحیان، ۲۴۹/۳؛ راغب، ۲۹۵/۱).

مآخذ: ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات‌الوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، مکتبة الاطلس؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی سباعی، قاهره، ۱۳۹۲ـ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۲ـ۱۹۷۴ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *رسائل الجاحظ*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، *محاضرات الادباء*؛ رقیق‌الندیم، ابراهیم، *قطب السرور*، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۶۹ م؛ صفوت، احمد زکی، *جمهرة رسائل العرب*، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ مبرّد، محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: EI², S.

آذرتاش آذرنوش

آبوشُعَیبِ هَرَوی، صالح‌بن محمد، از شاعران دورهٔ سامانی و از معاصران رودکی. دربارهٔ زندگانی ابوشعیب، اشاراتی بسیار اندک در تذکره‌ها باقی است. عوفی وی را در شمار نخستین شعرای عصر سامانی دانسته (۵/۲) و هدایت، زمان او را در اواخر حیات رودکی قرار داده است (۱۳۹/۱). اوحدی گوید که عنصری (د ۴۳۱ ق / ۱۰۳۹م) دورهٔ ابوشعیب را درک کرده و ابوشعیب هم دورهٔ رودکی را (ص ۱۸). پس دوران حیات او را باید پیش از وفات رودکی (۳۲۹ ق)

و در دوران جوانی عنصری قرار داد. می‌توان احتمال داد که وی در حدود سال ۳۱۰ ق ولادت یافته و پیش از ۳۹۰ ق (پایان دورهٔ سامانیان) درگذشته است.

از اشعار ابوشعیب ابیات اندکی برجای مانده که در کتب تذکره و طبقات پراکنده است. اسدی طوسی (ص ۹۳ ـ ۹۴) و نخجوانی (ص ۴۷، ۹۹، ۱۷۴، ۲۵۷) در توضیح معانی برخی از واژه‌ها به اشعار ابوشعیب به عنوان شواهد شعری، استناد کرده‌اند و ژیلبر لازار اشعار پراکندهٔ وی را گرد آورده است (۱۲۹/۲ ـ ۱۳۱).

منوچهری دامغانی در قصیده‌ای (و شاید در دو قصیده) ابوشعیب را در ردیف دیگر شعرای معروف سدهٔ ۴ ق مانند رودکی، ابوسلیک، شهید بلخی و... شمرده است (ص ۷۳، ۱۴۰) و ابوالحسن محمدبن ظفر علوی نیشابوری (د ۴۰۳ ق / ۱۰۱۲م) نیز در بیتی از اشعار خود، به «فارسیات» ابوشعیب، اشاره دارد (نک: ثعالبی، ۴۲۱/۴ ـ ۴۲۲). از این اشاره‌ها چنین بر می‌آید که اشعار ابوشعیب در سدهٔ ۵ ق حداقل در خراسان از شهرت برخوردار بوده است. اشعار بازمانده از وی گرچه بسیار نیست، اما ویژگیهای شعر سدهٔ ۴ ق از جمله تشبیهات حسی، در آنها فراوان به چشم می‌خورد، مانند: بهشتی روی، لاله‌خد، بنفشه عارض و... .

مآخذ: اسدی طوسی، احمدبن علی، *لغت فرس*، به کوشش فتح‌الله مجتبائی و علی‌اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ اوحدی بلیانی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ ثعالبی، عبدالملک‌بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ عوفی، محمد، *لباب‌الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ لازار، ژیلبر، *اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نخجوانی، محمدبن هندوشاه، *صحاح الفرس*، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ هدایت، رضاقلی‌خان، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش.

علی میرانصاری (بته‌کن)

اَبوشَکورِ بَلْخی، شاعر و حکیم ایرانی سدهٔ ۴ ق / ۱۰م. از زندگی ابوشکور آگاهی چندانی در دست نیست. نام او در جایی نیامده و کنیه و نسبت وی نیز نخستین بار در قصیده‌ای از منوچهری دامغانی (د ۴۳۲ ق / ۱۰۴۱م) ذکرشده است (ص ۱۴۰). نسبت «بلخی» گواه آن است که از مردم بلخ بوده و زادگاهش نیز احتمالاً این شهر بوده است. زمان تولد ابوشکور روشن نیست، اما برخی از محققان با توجه به قراینی تولد وی را در ۳۰۳ ق / ۹۱۵م حدس زده‌اند (نفیسی، حواشی و تعلیقات بر *قابوس‌نامه*، ۲۱۶). از آنجا که ابوشکور، مثنوی *آفرین‌نامه* را در فاصلهٔ سالهای ۳۳۳ ـ ۳۳۶ ق / ۹۴۵ ـ ۹۴۷م سروده است (نک: هـ د، *آفرین نامه*)، به یقین می‌توان گفت که وی در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ ق می‌زیسته و پس از رودکی (د ۳۲۹ ق) نیز زنده بوده است. از این‌رو سخن صاحب *مجمع الفصحا* که ظهور ابوشکور را در سنهٔ ۳۳۶ ق دانسته و با اینهمه وی را بر رودکی و شهید بلخی مقدم دانسته است (هدایت، ۱۳۸)، پذیرفتنی نیست.

ابوشکور چنانکه از اشعارش بر می‌آید، ظاهراً در پی یافتن ممدوح از بلخ به بخارا رفت و پس از آنکه چندی در گمنامی به سر برد، سرانجام در دربار سامانیان شهرت و اعتبار تمام یافت (نک: لازار، ۸۲). این دوران ظاهراً مصادف با حکومت نوح‌بن نصر سامانی (۳۳۱ ـ ۳۴۳ ق / ۹۴۳ ـ ۹۵۴م) بود، زیرا ابوشکور در بیتی از اشعارش وی را خداوند خویش خوانده است (اسدی طوسی، چ مجتبائی، ۸۶).

ابوشکور بلخی را سرایندهٔ قصاید و غزلیات و مثنویهای بسیار شمرده‌اند، اما از آن میان جز قطعات کوتاه و ابیات پراکنده در فرهنگها و تذکره‌ها و کتابهای دیگر (در حدود ۴۰۰ بیت) چیزی بر جای نمانده است (لازار، ۷۸ ـ ۱۲۸؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ *گنج بازیافته*، ۴۲ ـ ۷۸). از این شمار ابیات، در حدود ۳۰۰ بیت مثنوی است که در بحر متقارب سروده شده و ظاهراً متعلق به منظومهٔ *آفرین‌نامهٔ* اوست (نفیسی، «کتاب *تحفة الملوک*»، ۵۰۶ ـ ۵۱۲) و بقیه ابیاتی است بازمانده از قصاید و غزلیات او در موضوعاتی چون مدح، تغزل، هجو، ستایش عشق و شراب و وصف طبیعت (لازار، ۷۸ ـ ۸۷). تقریباً نیمی از این ابیات مثنوی در *تحفة الملوک* علی‌بن ابی‌حفص‌بن فقیه اصفهانی (سدهٔ ۷ ق) آمده است که از وزن و مضمون آنها چنین بر می‌آید که متعلق به *آفرین نامه* است (نفیسی، حواشی و تعلیقات بر *قابوس‌نامه*، ۲۱۵، «کتاب *تحفة الملوک*»، ۵۰۷ ـ ۵۱۲؛ قس: لازار، ۹۱ ـ ۱۲۷).

این منظومه تا آنجا که از ابیات برجای ماندهٔ آن می‌توان دریافت، متشکل از داستان یا داستانهایی است (نک: اسدی طوسی، چ اقبال، ۳۲۰، ۴۱۷) که احتمالاً اصل و منشأ ملی یا مذهبی داشته‌اند. وجود بیتهایی یکسره رزمی گواه آن تواند بود که شاعر حماسه‌ای پهلوانی پرداخته بوده است. همانندی وزن و سبک این منظومه با *شاهنامه* و نقل یا اقتباس نمونه‌هایی از آن در *شاهنامه* نشان می‌دهد که فردوسی به *آفرین نامهٔ* ابوشکور نظر داشته و از آن بهره گرفته است. از این‌رو ابوشکور را باید پس از رودکی از پیشروان داستان‌سرایی منظوم در زبان فارسی دانست که در کار تدوین روایات ملی و اساطیری و ترویج حماسه‌سرایی بر دقیقی (د ح ۳۷۰ ق) و فردوسی پیشی داشته است (تقی‌زاده، ۱۳۰؛ نولدکه، ۵۰ ـ ۵۱). در این زمینه، ابوشکور مثنویهای دیگری نیز به بحرهای هزج، رمل، خفیف و سریع داشته که اکنون ابیات کمی از آنها باقی مانده است (نک: لازار، ۸۸ ـ ۹۰). همانندی شیوهٔ سخن و وزن مثنوی بحر هزج ابوشکور (همو، ۸۸) با *ویس و رامین* فخرالدین اسعد گرگانی و مثنوی بحر سریع او (همو، ۹۰) با *مخزن الاسرار* نظامی شاید حاکی از تأثیر ابوشکور بر این دو شاعر باشد.

غیراز داستان‌سرایی، مضمون‌اصلی دیگری‌که دراشعارابوشکور دیده می‌شود، پند و اندرز و حکمت و اخلاق است، همچون ستایش خرد و دانش به عنوان راهنما و راهبر آدمی در گفتار و کردار، بنیادی بودن راستی در تقابل با دروغ در جهان، اندرزهایی در آداب سخن گفتن و همانند اینها که همه با شیوهٔ بیان و اندیشه‌های موجود در اندرزنامه‌های پهلوی همخوانی و نزدیکی دارد. اینگونه مضامین اگر

چه در آثار شاعران سدهٔ ۴ ق همچون شهید بلخی، رودکی، ابوطاهر خسروانی و دقیقی کم و بیش دیده می‌شود، ولی عمق نظر و باریک‌اندیشی ابوشکور خاص خود اوست. به علاوه نقل ابیات بلند *آفرین‌نامه* دربارهٔ حکمت و اخلاق در آثار نویسندگان سده‌های بعد (نک: نفیسی، حواشی و تعلیقات بر *قابوس‌نامه*، ۲۲۰ ـ ۲۲۱؛ ریاحی، ۶۸۹، ۶۹۷؛ علی‌بن ابی‌حفص، جم) نشان می‌دهد که اینان به سروده‌های ابوشکور نظر داشته و بدان ارج می‌نهاده‌اند.

مآخذ: اسدی طوسی، *لغت فرس*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ همو، همان، به کوشش فتح‌الله مجتبائی و علی اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ تقی‌زاده، حسن، «مشاهیر شعرای ایران، ابوشکور بلخی»، *کاوه*، ۱۲۹۰ ش، س ۵، شم ۸؛ ریاحی، محمدامین، تعلیقات بر *مرصاد العباد* نجم رازی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ علی‌بن ابی‌حفص‌بن فقیه محمود اصفهانی، *تحفة الملوک*، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ *گنج باز یافته* (بخش نخست)، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ لازار، ژیلبر، *اشعار پراکنده*، تهران، ۱۳۴۱ ش / ۱۹۶۴م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نفیسی، سعید، حواشی و تعلیقات بر *قابوس‌نامه*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ همو، «کتاب *تحفة الملوک*»، *مهر*، تهران، ۱۳۱۲ ش، س ۱، شم ۸؛ نولدکه، تئودور، *حماسهٔ ملی ایران*، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ هدایت، رضاقلیخان، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفّا، تهران، ۱۳۳۶ ش.

محمد عبدعلی

أبوالشَّمَقْمَق، ابومحمد مروان‌بن محمد (د آغاز سدهٔ ۳ ق)، شاعر هجاگوی عرب. کلمهٔ شمقمق به معنی دراز است و لقب ابوالشمقمق احتمالاً از باب درازی بینی او بوده است. وی علاوه بر این، ریشی اندک، لبانی ستبر و منظری نازیبا داشت (مرزبانی، ۳۱۹). او چنانکه خود گوید (جاحظ، *رسائل*، ۳۶۶/۲)، مولای مروان‌بن محمد اموی بود و نخست در بصره مسکن داشت (نیز نک: خطیب، ۱۴۶/۱۳). اما وی ظاهراً خراسانی نسب و به عبارت دقیق‌تر، در اصل از مردم بخارا بود و مبرد به این امر اشاره کرده، می‌گوید: ابوالشمقمق و منصوربن زیاد و یحیی بن سلیم کاتب «اهل خراسان و از بخاریهٔ عبیدالله بن زیاد بوده‌اند» (۸۹۲/۲). «بخاریه» به گفتهٔ یاقوت (۵۲۲/۱)، نام کویی در بصره بوده است که عبیدالله بن زیاد مردمانی را که پس از فتح بخارا از آن دیار به بصره آورده بود، در آن مسکن داد. شاعر علاوه بر زشتی روی و آشفتگی ظاهر، دچار «لحن»، یا لغزش نحوی و لغوی در گفتار نیز بود (مبرد، خطیب، همانجاها). در شعر او نیز آثار لحن آشکار است (مثلاً نک: ابوالشمقمق، قطعهٔ ۴۷: «أن یُخزی» به جای «أن یُخزیَ»).

روایاتی که دربارهٔ ابوالشمقمق نقل شده، حکایت از سفرهای متعدد او دارد، اما ترتیب زمانی بیشتر این سفرها البته آشکار نیست. با اینهمه از روایت خطیب بغدادی (همانجا) چنین برمی‌آید که شاعر در خلافت هارون‌الرشید (۱۷۰ ـ ۱۹۳ ق) رو به بغداد نهاد. گویند در آنجا یک بار با ابودلامه که بسیار کهن‌سال شده بود (د بین ۱۶۰ تا ۱۷۰ ق) و نیز با ابونواس و گروهی دیگر، در منزل ابوالعتاهیه واقع در محلهٔ کرخ، دیدار کرده است. البته تناقض این دو روایت آشکار است، زیرا اگر ابودلامه هنگام جلوس هارون بر تخت خلافت مرده باشد، دیگر نمی‌توانسته با ابوالشمقمق دیدار کند، به خصوص که ظاهراً ابودلامه (هـ م) باید زودتر از این تاریخ درگذشته باشد.

باز در همانجا، در خانهٔ ابن أُذین (ابوعبدالله جمّاز) با ابونواس و اسماعیل بن نوبخت دیدار داشت که ناگهان ابوالعتاهیه از در درآمد و شوخی و شعر مضحک او دربارهٔ ابوالعتاهیه، موجب خندهٔ همگان شد (نک: ابن ظافر، ۴۲). وی در آنجا، یحیای برمکی و فرج رُخَّجی (مرزبانی، همانجا) و نیز منصوربن زیاد (جهشیاری، ۱۷۷)، کاتب هارون الرشید را هجو گفت و نیز سعیدبن سلم بن قتیبه را تنگ چشم و بخیل خواند (قطعات ۹، ۱۰، ۴۶).

از او مدحیّه‌ای که در بغداد سروده شده باشد، در دست نداریم، اما نام دو تن را با نوعی احترام و تکریم در آثار خود یاد کرده است که عبارتند از: محمد پسر منصور کاتب (قطعهٔ ۱۸؛ جهشیاری، همانجا) و مالک بن علی خزاعی (ابوالشمقمق، قطعات ۹، ۴۶؛ قس: مبرد، ۸۹۳/۲).

دربارهٔ رابطهٔ او با بزرگان، ابن معتز روایتی آورده (ص ۱۲۶) که به حضور او همراه با خلیفه منصور بر سر قبر دختر عم خلیفه اشاره می‌کند. اما می‌دانیم که او تا خلافت هارون در بصره بوده است و این روایت نمی‌تواند صحت داشته باشد، به خصوص که ابن معتز خود نیز در این باره تردید کرده است. دیگر اشعار مدح و هجایی که وی برای دولتمردان عباسی سروده، بر سفرهای متعدد او دلالت دارد: جمیل‌بن محفوظ را که از جانب یحیای برمکی عامل ارّجان بود، در ۲ قطعه (شم ۴۰، ۴۳) هجو گفته (قس: ابن رشیق، ۷۰/۱) و در قطعهٔ اول ابودَهْمان را که به قول ابوالفرج اصفهانی (۲۵۷/۲۲؛ قس: فون گرونباوم، ۱۲۲) والی نیشابور بود، ستوده، اما از رابطهٔ او با این والی اخیر اطلاعی در دست نیست. آیا به نیشابور هم سفر کرده بوده است؟ برداشتهای شوقی ضیف (ص ۴۳۷) در این باب مستند نیست.

یکی از مشهورترین ممدوحان او، یزیدبن مزید شیبانی است (د ۱۸۵ ق) که ولایت آذربایجان و ارمنستان را داشت، اما بنا به روایت خطیب بغدادی (۳۳۶/۱۴) و نیز ابن خلکان (۳۳۵/۱ ـ ۳۳۶) شاعر در یمن به خدمت او رسید و در قطعه شعری (شم ۵۴) از فقر و بی‌نوایی خویش سخت نالید، چندانکه یزید ۱۰٬۰۰۰ دینار به او صله داد. سپس ردپای او را در موصل می‌یابیم: گویند هنگامی که مأمون (حک ۱۹۸ ـ ۲۱۸ ق) «خالدبن یزید بن مزید» را بر موصل گماشت، شاعر با او همراه گشت و شعری که در آنجا دربارهٔ شکستن چوب علَم سرود، ۱۰٬۰۰۰ درهم جایزه برای او، و ولایتی وسیع‌تر برای امیر به ارمغان آورد (ابن معتز، ۱۲۹؛ ابن خلکان، ۳۴۱/۱؛ نک: ابوالشمقمق، قطعهٔ ۴۲). اما اشکال این روایت نیز آن است که در آن سالها اطلاعی از ولایت خالد بر آن دیار در کتابهای تاریخی نیافته‌ایم. زامباور (ص ۵۷) تنها به حکومت برادر خالد، اسد (۱۸۴ ـ ۱۹۰ ق) در عصر هارون اشاره می‌کند، اما یکی از نوادگان مهلّب که او نیز خالدبن یزید نام داشت، در ۱۹۰ ق بر موصل حکومت یافته است، بنابراین بعید نیست

که در روایت ابن معتز، نام امیر موصل خالدبن یزید بن حاتم باشد (قس: فون گرونباوم، همانجا).

ابوالشمقمق به شهادت یکی از اشعارش (قطعهٔ ۱۳؛ جهشیاری، ۱۸۴) چندی در اهواز زیسته است و در آنجا یکی از دولتمردان را به نام ابوحفص عمربن مساور که همسایهٔ او نیز بوده، هجا گفته است (نک: قطعهٔ ۱۵). در قطعه‌ای دیگر (شم ۱۴؛ نک: مبرد، ۹۴۶/۲)، به ولایت مردی به نام داوودبن بکر بر اهواز و فارس اشاره کرده، او را هم هجو می‌گوید. باز در همین شهر بود که پایه‌ای لنگ زیدبن عماره، صاحب برید اهواز، را به مسخره گرفته است (جاحظ، *البرصان*، ۲۳۱؛ بیت مذکور در *البرصان* جاحظ، در مجموعهٔ فون گرونباوم نیامده است).

آخرین شهری که ابوالشمقمق بر آن گذر کرده، شهر شاپور است. آنجا به خدمت محمدبن عبدالسلام شتافت. محمد نزد شاعر، ثروتمندیِ گذشته و تنگدستیِ حال خود را در دو بیت زیبا بیان کرد. شاعر بیتی بر آن دو افزود که چون به گوش خلیفه رسید، محمد را مورد عنایت خاص قرار داد (ابشیهی، ۱۶۶/۱). فون گرونباوم (ص ۱۲۳) که به *المستطرف* ابشیهی استناد کرده، پنداشته که ابوالشمقمق یک بار به کارهای دولتی گمارده شده است.

ابن فضل الله (ص ۷۹) نیز روایتی دربارهٔ شاعر نقل می‌کند که احتمالاً با او ربطی ندارد. وی گوید که ابوالشمقمق، برای ابودلف (ﻫ م) مدحی خواند. امیر خواست که اگر هجایی سروده، آن را نیز بخواند. شاعر ۲ بیت هم در هجای او خواند. اما می‌دانیم که ۲ بیت مدح، از آن عَکَوَّک شاعر است نه ابوالشمقمق (ابوالفرج، ۳۱/۲۰)، نیز بعید نیست که ۲ بیت هجا نیز منسوب به او باشد نه قطعاً از خود او.

از روابط او با بزرگان زمان، جز این چیزی نمی‌دانیم. اما رابطهٔ وی با شاعران هم مسلک خود، همانگونه که در زندگی بسیاری از دیگر شاعران هرزه‌سرا و بی‌بندوبار عباسی بازمی‌یابیم، بر پایهٔ دوستی و رقابت، هجاگویی و شوخیهای گزنده و خنده‌آور، باده‌نوشی و شعرخوانی، ثروت و تنگدستی استوار بود و این‌همه در زندگی آنان چنان به هم آمیخته که از خلال آن، می‌توان تصویری شفاف و گویا از زندگی عامهٔ مردم در عصر عباسی به دست آورد.

از قضا، شاعرانی که با ابوالشمقمق دوستی داشتند، گاه از مشهورترین چهره‌های شعر عربیند، اما تردید نیست که برخی از روایات اساس استواری ندارند و شاید به تقلید از روایات دیگر جعل شده باشند: از معروف‌ترین این دوستان یکی ابونواس بود. گویا چندتن از شاعران هم‌طراز او که به صله‌هایی کلان دست می‌یافتند، هم مسلک تنگدست خود را یاری کرده، وجهی به صورت مقرر به وی می‌پرداختند. یک بار ابوالشمقمق نزد ابونواس رفته، مقرری خود را طلب کرد. شاعر، به جای مقرری، ۳ بیت در هجای ابوالشمقمق سرود که بی‌درنگ به دست کودکان افتاد و در کوی و برزن شهره شد، اما شعر ابوالشمقمق را کسی به خاطر نسپرد (ابونواس، ۵۷).

از آنجا که حضور کودکان ترانه خوان مفسده جو و نیز مهاجات شاعران ثروتمند با ابوالشمقمق دو سه بار دیگر به گونه‌های مختلف تکرار شده، ناچار خواننده در آنها به چشم تردید می‌نگرد: ابوالفرج (۷۹/۱۰) چنین آورده که او نزد مروان بن ابی حفصه که صلهٔ کلانی گرفته بود، شتافت و او را مدح گفت. چون مروان چیزی به او نداد، ۲ بیت زشت در هجایش سرود. مروان، در ازای آن، ۲ درهم به او بخشید ــ درروایتی‌دیگرآمده‌است که ۱۰درهم ــ و درخواست‌که‌شعر را به دست کودکان نسپارد (قس: ابن عبدربه، ۴۰/۳). بیم از بچه‌های شهر در روایت بشار بن بُرد هم آمده است. ابوالشمقمق نزد او شتافت تا ۲۰۰ درهمی را که هر ساله به وی می‌بخشید، بستاند. بشار تعلل کرد و به مزاح پرداخت تا سرانجام ابوالشمقمق ۲ بیت سخت زشت و گزنده در هجو او سرود. بشار چنان نگران شد که بر جست و دهان او ببست تا دنبالهٔ شعر شنیده نشود. سپس مقرری او را پرداخت و خواست که «شعر را به دست کودکان نسپارد» (ابوالفرج، ۱۹۴/۳؛ ابن ظافر، ۳۳۲ ـ ۳۳۳؛ قس: خطیب، ۱۴۶/۱۳ ـ ۱۴۷). وی با سلم خاسر نیز ماجرایی از همین قبیل داشته است. برای سلم که از پرداختن وجهی به او سرباز زد، هجایی سخت تند و شرم‌انگیز سرود (قطعهٔ ۲۱، ۴۹) که سلم از آن شعر به خنده افتاد.

آخرین شاعر بزرگی که با او دوستی داشته، ابوالعتاهیه است: یک بار، چنانکه پیش از این دیدیم، در خانهٔ ابن أُذَین با او به مزاح می‌پردازد؛ یک بار نیز در منزل او با دیگر شاعران دیدار می‌کند (نک: آغاز مقاله)؛ باری دیگر او را از اینکه در جامه و ابزار مخنثان ظاهر شده، سرزنش می‌کند (ابوالفرج، ۷/۴). علاوه بر این بزرگان، گاه نام چند تن از شاعران درجه ۲ را نیز در صف هم سلکان او ذکر کرده‌اند که بکر بن نطاح و خضیر بن قیس از آن جمله‌اند (مرزبانی، ۳۱۹).

این روایات و این روابط البته چهرهٔ روشنی از زندگی و شخصیت ابوالشمقمق به دست می‌دهد، اما از آن بهتر، اشعار خود اوست که شاید در سراسر ادبیات عرب نظیر نداشته باشد. گرایش به الفاظ و معانی عامیانهٔ روزمره، پدیده‌ای منحصر به فرد در شعر او نیست، اما این شاعر با صراحت تمام و بی‌پروایی آشکار سخن گفته و آنچه سروده، از زندگی او برخاسته و همه را خود تجربه کرده است. شاعر، هرزه‌گویی و لاابالیگری و فقر را، چون بسیاری دیگر، دستاویز معاش و کسب ثروت نکرده بود، بلکه این احوال در وجود و شخصیت او تجسم یافته بود. به همین جهت است که شعر او، با آنکه از معانی والا و الفاظ فاخر بی‌بهره است، در خواننده سخت اثر می‌گذارد.

حدود ۳۰ ـ ۴۰ سال پس از شاعر، جاحظ که در *رسائل*، *الحیوان* و *البرصان* خود، انبوهی از اشعار او را نقل کرده است، اشاره می‌کند که کسی کتاب ابوالشمقمق را که بر پوستهای «کوفی» نوشته شده بود، بیرون آورد. چون او را از خواندن اینگونه شعر سرزنش کردند، گفت که اگر می‌توانست آن را در سویدای دل یا روی چشم نگه می‌داشت (*الحیوان*، ۶۱/۱). نویسندهٔ هوشمندی چون ابن معتز نیز[1] (همانجا)، سراسر شعر او را «نوادر» می‌شمارد. در عوض، نویسندگان سنت‌گرا

به او عنایتی نداشتند. مثلاً ابن قتیبه، تا آنجا که ما می‌دانیم، بیش از ۲ بیت از او نقل نکرده است (۴۳/۲ ـ ۴۴) یا مرزبانی (همانجا) معتقد است که بیشتر الفاظ او ضعیفند، ولی گاه، برحسب اتفاق، بیتی از ابیاتش را می‌توان از «نوادر» به شمار آورد. خطیب بغدادی (۱۴۶/۱۳)، از قول مبرد، لغزش نحوی (لحن) به او نسبت می‌دهد.

اشعار او را نخستین بار، فون گرونباوم گردآوری کرده است که در مجلهٔ *اورینتالیا*[1] به چاپ رسیده است. در این اثر مجموعاً ۲۱۶ بیت، در ۵۷ قطعه گرد آمده است. این اشعار را محمد یوسف نجم، همراه با ترجمهٔ مقدمهٔ فون گرونباوم، در بیروت (۱۹۵۹ م) منتشر کرد و ۳۵ بیت در ۶ قطعه بر آن مجموعه افزود. اینک می‌توانیم یک بیت از *البرصان* جاحظ (ص ۲۳۱) و احتمالاً ۲ بیت از *مسالک* ابن فضل الله (همانجا) نیز بر آن اضافه کنیم.

در سراسر این اشعار هیچ جا نمی‌بینیم که شاعر، خواه در مدح و خواه در هجا، به جست و جوی معانی دل‌انگیز و الفاظ ارجمند و تصاویر شاعرانه برآمده باشد. آنچه او به شعر در آورده، سخن هر روز اوست. مثلاً چون تنگدستی بر زندگی او غالب آمده، ناچار موضوع اصلی شعر او همانا فقر است؛ با جامه‌های کهنه و ژنده، در خانه می‌نشست و در، بر خود می‌بست و کسانی را که به‌دیدارش می‌آمدند، اگر دوست نمی‌داشت، البته بی‌پاسخ می‌گذاشت (ابن عبدربه، ۳۵/۳ ـ ۳۶). در تنهایی و فقر، یار او گربه‌ای بود که او را گاه «ناز» و گاه «نازویه» (با تلفظ فارسی نازویَه و نه نازوَیْه) خوانده است (قطعات، ۲۹، ۳۲، ۴۵؛ قس: جاحظ، *الحیوان*، ۲۶۶/۵). اما این گربه چنان ناتوان است که نمی‌تواند جان مولای خود را از گزند موشان برهاند (قطعهٔ ۲۹).

در قطعه‌ای دیگر (شم ۳۲)، راسویی همراه موشان به خانهٔ او آمده و قطعه نانی را سپر خویش ساخته و نازویه را فرو کوفته است. شاعر ناچار است گاه مقابل گربهٔ گرسنه بنشیند، او را اندرز گوید و به شکیبایی خواند (قطعهٔ ۴۵). اینک خود پیداست که در گفتار با نازویه، سخنْ تابِ صنعت لفظی و معنی والا ندارد و شعری که در اوزانی سبک و به شیوهٔ شعر عامیانه پرداخته شده، دیگر بیم آن نیست که دچار لحن گردد (در قطعهٔ ۳۲، بیت ۷، دو فعل را باید برخلاف قاعده به سکون بخوانیم تا وزن شعر مختل نگردد).

آنچه در اشعار حاکی از فقر او، نظر را جلب می‌کند، آن است که وی برخلاف غالب شاعران، کمتر از دست روزگار گلـه سر می‌دهد و کمتر گناه بی‌نوایی خود را به گردن این و آن می‌اندازد، بلکه پیوسته در پریشان حالی خویش به چشم طنز می‌نگرد. خود و زندگی خود را به مسخره می‌گیرد و خواننده را ــ نه به دلسوزی ــ بلکه به خنده دعوت می‌کند. تنها یک بار می‌بینیم که اعراب زمان خود را به مسخره گرفته و در قطعهٔ دیگری به تندی از بغداد و فرومایگی مردمان آن انتقاد کرده (قطعهٔ ۴۸) و جای دیگر (قطعهٔ ۴، افزوده‌ها) از بغداد می‌گریزد و به اهواز و نعمتهای آن روی می‌آورد.

از مجموعهٔ ۶۳ قطعهٔ موجود در *دیوان* (مجموعهٔ فون گرونباوم)، این قطعات به موضوع فقر اختصاص دارد: ۲، ۵، ۱۶، ۲۰ (فقر معلم)، ۲۳ (گربه و موش)، ۲۴ ـ ۲۶، ۲۹ (موش)، ۳۲ (راسو)، ۳۶ ـ ۳۸، ۴۵ (گفت و گو با گربه، ۱۵ بیت)، ۳ (افزوده‌ها، ذکر آرزوهای شاعر). کشاکش شاعر با کک نیز چیزی جز بیان تنگدستی او نیست (قطعات ۴، ۳۹، ۵۶).

در میان مجموعهٔ کلمات معمول و تقریباً عامیانهٔ او چندین کلمهٔ فارسی نیز به نظر می‌رسد که عبارتند از: بند، جوزولوز، جاموس، کوز، مسک و جلّنار، شاهین، تبّان (= تنبان) و سروال، نازویه و ناز، تَزَنْدَقَ (فعل از زندیق)، بستان و دستج (قطعات ۴، ۱۳، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۴۳، حاشیهٔ ۴۵، ۴ افزوده‌ها).

پایان عمر ابوالشمقمق بر ما روشن نیست. در *طبقات* ابن معتز (همانجا) آمده است که وی در حدود سال ۱۸۰ ق درگذشته. عبدالستار فراج، ظاهراً به استناد تعلیقات عباس اقبال بر چاپ عکسی *طبقات*، این جمله را از اضافات ناسخان پنداشته است (ص ۱۲۹؛ نیز نک: فون گرونباوم، ۱۲۳)؛ اما این روایت را منابع دیگر، هر چند متأخر، تأیید کرده‌اند (صفدی، ۳۱۳/۲۵؛ ابن شاکر، ۳۱۴/۶). با اینهمه اگر بپذیریم که شاعر به موصل رفته یا اسد بن یزید بن مزید (ولایت در موصل: ۱۸۴ ـ ۱۹۰ ق) یا خالد بن یزید مهلبی (ولایت در موصل: ۱۹۰ ـ ۱۹۱ ق) را مدح گفته، ناچار باید روایت بالا را مردود بدانیم (نک: فون گرونباوم، همانجا). شاید بتوان گفت که وی حدود سال ۲۰۰ ق یا چند سالی پس از آن درگذشته باشد.

مآخذ: ابشیهی، محمد بن احمد، *المستطرف*، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ابوالشمقمق، «اشعار بر جای مانده» در کتاب *شعراء عباسیون* (نک: هم، فون گرونباوم)؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابونواس، حسن بن هانی، *دیوان*، به کوشش اِوالد راگنر، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البرصان والعرجان*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، *الوزراء والکتاب*، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ زامباور، ادوارد، *معجم الانساب والاسرات الحاکمة*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، دارالمعارف؛ فراج، عبدالستار احمد، تعلیقات بر *طبقات الشعراء* (نک: هم، ابن معتز)؛ فون گرونباوم،

1. *Orientalia*, vol. XVII (II), 1948, vol. XIX (I), 1950.

گوستاو، شعراء عباسیون، ترجمهٔ محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مرزبانی، محمد بن‌عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ یاقوت، *بلدان*.

آذرتاش آذرنوش

اَبوالشَّوق، نک: عنازیان.

اَبوشَهْرَیْن، نک: اریدو.

اَبوالشَّیخِ اِصْفَهانی، ابومحمد عبدالله بن محمدبن جعفربن حیان (۲۷۴ - آخر محرم ۳۶۹ ق/ ۸۸۷ - ۲۷ اوت ۹۷۹ م)، محدث و مورخ نامی اصفهان. وی را با انتساب به جدش، حیانی نیز خوانده‌اند (سمعانی، *الانساب*، ۳۲۲/۴). برخی او را ابن حبان نیز خوانده‌اند (مثلاً منذری، ۵۳۹/۱) که ظاهراً تصحیف ابن حیان بوده است. ابوالشیخ در خاندانی اهل علم و آشنا به حدیث تولد و رشد یافت. وی پس از آموزشهای مقدماتی در اصفهان، برای استماع حدیث به شهرهای مختلف: بصره، بغداد، موصل، مکه و مدینه سفر کرد و نزد مشایخ بسیاری به فراگیری دانش پرداخت (ذهبی، *العبر*، ۳۵۸/۲). وی در طبقهٔ ۱۰ و ۱۱ *طبقات المحدثین*، شمار بسیاری از مشایخ خود را که مقیم اصفهان بوده‌اند، برشمرده است. از مشایخ نام‌آور وی می‌توان ابن ابی داوود سجستانی (ابوالشیخ، *الامثال*، ۳۲/۱)، ابوالقاسم بغوی، ابن ابی حاتم رازی، ابوبکر جعفربن محمد فریابی (همو، *طبقات*، چاپی، ۱۹۴/۱، ۳۵۶، ۲۱۹/۲)، ابویعلی موصلی (همو، *اخلاق النبی*، ۳۰، ۸۷، جم)، ابوبکر بزّار، محمدبن یحیی ابن منده و ابوالحسن ابن شنبوذ (همو، *طبقات*، عکسی، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۹۹) را برشمرد (برای فهرستی از برخی مشایخ دیگر وی، نک: ذهبی، سیر، ۲۷۷/۱۶). در میان شاگردان و راویان ابوالشیخ نیز افراد مشهوری به چشم می‌خورند، از جمله: ابونعیم اصفهانی (ابونعیم، ۲۸۰/۱، ۳۳۵، جم)، ابوسعد مالینی، محمدبن اسحاق ابن منده، ابن مردویه و نیز نواده‌اش محمدبن عبدالرزاق بن ابی الشیخ (نک: ذهبی، همان، ۲۷۷/۱۶ - ۲۷۸). رجال‌شناسانی چون ابونعیم اصفهانی (۹۰/۲) و سمعانی (همان، ۳۲۲/۴) وی را ثقه دانسته‌اند. تنها ابواحمد عسال اصفهانی به دلیلی که دانسته نیست، وی را تضعیف کرده است (ابوالمظفر، ۱۶۲). ابوالشیخ در فقه، تفسیر و نیز قرائت تبحر داشت (نک: ابن جزری، ۴۴۷/۱).

آثار:

الف - چاپی: ۱. *اخلاق النبی وآدابه*، که چندین بار از جمله در قاهره، به کوشش ابوالفضل عبدالله صدیق (۱۹۵۹ م) و در بیروت به کوشش جمیلی (۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است؛ ۲. *الامثال فی الحدیث النبوی*، که در بمبئی (۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م) چاپ شده است؛ ۳. *طبقات المحدثین باصبهان والواردین علیها*، که مهم‌ترین اثر اوست. این کتاب یک بار به صورت ناقص با مقدمه‌ای مفصل به کوشش عبدالغفور بلوشی در ۲ جلد در بیروت (۱۴۰۷ - ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ - ۱۹۸۸ م) و بار دیگر به طور کامل در ۲ مجلد به کوشش عبدالغفار سلیمان بنداری و کسروی حسن در همانجا (۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م) منتشر شده است. ابوالشیخ در این کتاب طبقات محدثان را به ۱۱ فصل تقسیم کرده که طبقه‌های ۱۰ و ۱۱ آن را بدون تفکیک آورده است و شامل معاصران وی می‌شود (ابوالشیخ، همان، ۲۰۹).

ب - خطی: برخی از آثار خطی موجود ابوالشیخ عبارتند از: ۱. *ذکرالاقران*، که چندین نسخه از آن در کتابخانه‌های ظاهریهٔ دمشق (ظاهریه، ۱۶۶) و دارالکتب مصر (سید، ۲۲۲/۱) نگهداری می‌شود؛ ۲. *العظمة*. از این اثر نسخه‌هایی در کتابخانه‌های ملی پاریس (دوسلان، شم 4605)، کوپریلی (کوپریلی، ۴۷۴/۲)، دارالکتب مصر (خدیویه، ۱۷۸/۶)، ظاهریه (ظاهریه، ۱۶۶ - ۱۶۷) و جز آنها موجود است. نیز در کتابخانهٔ برلین (آلوارت، شم 6159) اثری با عنوان *المنتقی من کتاب العظمة* لابن حبان وجود دارد؛ ۳. *الفوائد*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۱۶۷)؛ ۴. *النوادر والنتف*، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر (سید، ۱۸۱/۳ - ۱۸۲) موجود است. نیز پاره‌ای اجزاء روایی ابوالشیخ در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (نک: ظاهریه، ۱۶۵ - ۱۶۶). همچنین وی دارای *تفسیری* بوده که مورد استفادهٔ کسانی چون سیوطی در *الدر المنثور* (۸۶/۱، ۸۷، جم) قرار گرفته و ظاهراً مفقود شده است (نک: ابونعیم، ۹۰/۲؛ برای عناوین برخی دیگر از آثار وی، نک: سمعانی، *التحبیر*، ۱۶۰/۱، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۹۰، ۳۵۱، ۴۵۶).

گفتنی است که ابوالشیخ در نوشته‌های خود جابه‌جا به نقل عبارات فارسی پرداخته (مثلاً *طبقات*، چاپی، ۱۵۰/۱، ۱۷۴، ۲۵/۲، ۲۴۵) که حائز اهمیت است.

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله بن محمد، *اخلاق النبی (ص) وآدابه*، به کوشش جمیلی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *الامثال*، به کوشش عبدالعلی عبدالحمید، بمبئی، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ همو، *طبقات المحدثین باصبهان*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، همان، به کوشش بلوشی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالمظفر حنفی، عیسی بن ابی بکر، *الرد علی ابی بکر الخطیب*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۸۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ همو، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ سید، خطی؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ کوپریلی، خطی؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *الترغیب والترهیب*، به کوشش مصطفی محمد عماره، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی البابی الحلبی؛ نیز:
Ahlwardt; De Slane.

مهدی سلماسی

اَبوالشَّیص، ابوجعفر محمدبن عبدالله بن رزین خزاعی (د ۱۹۶ ق/ ۸۱۲ م)، شاعر نخستین دورهٔ عباسی. ابوالشیص در تابناک‌ترین دوران شعر عرب می‌زیست. همهٔ منابعی که از او نام برده‌اند، در وی به چشم اعتبار نگریسته و شعرش را ارج نهاده‌اند. با

اینهمه، اخبار او اندک است و دیوانش هم از میان رفته است.

ابوالشیص پسرعم دِعْبِل بن علی بن رزین خزاعی است (ابن قتیبه، ۷۲۱/۲؛ ابن معتز، ۷۲؛ ابن ندیم، ۱۸۳). در روایت ابوالفرج اصفهانی (۴۰۰/۱۶) نام وی «محمدبن رزین» آمده که به نظر می‌رسد نام عبدالله از قلم افتاده است، زیرا ابوالفرج خود اضافه می‌کند که او «پسر عم دعبل» است. احتمالاً همین افتادگی موجب شده است که در بسیاری از منابع، نام و نسب او را به شکلهای گوناگون بنویسند: مثلاً ابن حزم (ص ۲۴۱) او را محمدبن علی و پسر عم دعبل بن علی خوانده و نویری (۸۹/۳) او را محمدبن رزین و عم دعبل پنداشته است (نیز نک: خطیب، ۴۰۱/۵؛ رقیق، ۱۰۷). لفظ ابوالشیص نیز لقبی است که بر شاعر اطلاق کرده‌اند و شیص، به قول ابوعبید (۵۰۶/۱) به معنی خرمای پست است.

بسیاری از افراد خاندان ابوالشیص شاعر بوده‌اند، چندانکه ابن ندیم (همانجا) و ابن رشیق (۳۰۷/۲) آن خاندان را در شمار «بیوتات الشعر» نهاده‌اند. از جملهٔ آنان می‌توان داوودبن رزین، علی بن رزین، رزین بن علی، علی بن علی بن رزین (نک: جبوری، ۱۳) و به خصوص عبدالله پسر ابوالشیص را نام برد. دانسته نیست که ابوالشیص کجا زاده شد و کجا رشد یافت. ابوعبید (همانجا) او را از شاعران پیشتاز کوفه دانسته، اما این روایت از آنجا که منحصر به فرد و نسبتاً متأخر است، چندان مورد اعتماد نمی‌تواند باشد.

شناخت ما از او از بغداد آغاز می‌شود که شاعر دیگر نامی کسب کرده و در دربار رشید به مداحی مشغول است (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن معتز، ۷۴). بنابراین او باید چند سالی پیش از ۱۹۳ ق (سال مرگ هارون الرشید) به دربار او رفته باشد. احتمالاً شاعر نه دیر زمانی در دربار بوده و نه رابطهٔ چندان استواری با هارون داشته است، زیرا در مجموعهٔ آثاری که از وی به جای مانده، تنها دو قطعهٔ کوتاه از مدایحی که برای هارون‌الرشید سروده، به دست آمده است (ابوالشیص، ۲۹، ۹۲). یکی از آن دو، ستایش خلیفه به سبب پیروزی بر نقفور[1]، امپراتور بیزانس است. هارون دوبار، یکی در ۱۸۷ ق و دیگر بار، در ۱۹۰ ق بر این امپراتور چیره شده و احتمالاً قصیدهٔ شاعر، در نوبت دوم سروده شده است. در کنار این دو مدیحه، دو مرثیهٔ بسیار کوتاه، اما سخت زیبا و مشهور نیز در مرگ هارون سروده: یکی از آنها (ص ۸۴) که گویا از همان آغاز، دو بیت بیشتر نبوده، در کتب تاریخ و ادب بسیار مشهور است، زیرا شاعر در آن، هارون را به خورشیدی تشبیه می‌کند که در خاور، غروب کرده است. در قطعهٔ دوم که ۴ بیت است (ص ۶۸ ـ ۶۹)، چشم را در مرگ هارون می‌گریاند و لب را به خنده برخلافت امین می‌گشاید. با اینهمه به نظر می‌آید که شاعر در دربار امین هم چندان مورد توجه قرار نگرفته، زیرا هیچ‌کس از رابطهٔ این دو سخن نگفته است.

جهشیاری (ص ۱۲۲) از قول ابوالشیص قطعه شعری نقل کرده، گوید: چون مهدی در ۱۶۶ ق، وزیر خود یعقوب بن داوود را عزل کرد، شاعر به دفاع از یعقوب برخاست (نیز نک: ابوالشیص، ۵۵)، اما این امر بسیار بعید می‌نماید، زیرا غریب است که شاعر، حدود ۲۰ سال پیش از آنکه مداح هارون گردد، به دستگاه خلافت بار یافته و اینگونه از یعقوب مخلوع دفاع کرده باشد. در هر حال، گویی زندگی، پس از مرگ هارون بر شاعر سخت گردید، زیرا او بغداد و بغدادیان را به باد ناسزا می‌گیرد (ص ۴۰، ۵۶).

زندگی واقعی شاعر در بغداد، آن بود که در کنار دیگر شاعران و در مجالس شعر و شراب می‌گذشت، اما از این مجالس نیز، درحقیقت یک حکایت بیش موجود نیست که به چند گونه نقل شده است: ابن معتز (ص ۷۲ـ۷۴) به حضور او در مجلس باده‌نوشی، همراه بزرگانی چون ابونواس، دعبل و مسلم بن ولید اشاره می‌کند (نیز نک: ابن عبدربه، ۳۷۴/۵ـ۳۷۵؛ ابوالفرج، ۴۰۱/۱۶ـ۴۰۳). در این مجلس ابونواس از او خواست شعری بخواند. او قصیدهٔ «وقف الهوی...» را خواند. ابوالفرج همین حکایت را با اندکی تفاوت ازقول برادر دعبل آورده است، در پایان آن، ابوالشیص به شیوهٔ کار خود که عبارت از گزینش بهترین ابیات و فرو نهادن ابیات سست است، اشاره می‌کند (ابوالفرج، ۴۰۳/۱۶ ـ ۴۰۴). همین جاست که ابونواس او را بهترین شاعر می‌شمارد (همو، ۴۰۴/۱۶).

شاعر، عاقبت ترجیح داد که اجتماع پرشور بغداد را ترک گفته، در شهر رقّه، به خدمت عقبة بن جعفر بن اشعث درآید. عقبه مردی بخشنده بود و به شاعر نیز عنایت خاص می‌ورزید،چندانکه او را از دیگر کسان بی‌نیاز ساخت (ابن معتز، ۷۴؛ ابوالفرج، ۴۰۰/۱۶، ۴۰۷). با اینکه ابوالفرج (۴۰۰/۱۶) می‌گوید: بیشتر شعر او در مدح عقبه است، ولی از این مدایح، تنها یک قصیدهٔ ۲۷ بیتی در دست است (ابوالشیص، ۷۵ ـ ۷۹). او خود گوید که چون قصیده را بر عقبه خواند، به ازای هر بیت، ۱٬۰۰۰ درهم جایزه ستاند (نک: ابوالفرج، ۴۰۱/۱۶). اینک اگر فرض کنیم که ابوالشیص بی‌درنگ پس از مرگ هارون به رقه رفته، ناچار بیش از ۳ سال نمی‌توانسته در آن دیار باقی مانده باشد، زیرا مرگ او نیز در همان شهر رخ داد.

در این میان چند روایت دیگر نیز دربارهٔ او نقل شده است که روشن نیست به کدام دوره از زندگی وی مربوط می‌شود: قطعه‌ای کوتاه در مدح محمدبن یزیدبن مزید ــ که در ۱۸۶ ق، یک سال بر ارمنستان حکم رانده ــ سروده (ابوالشیص، ۸۹) که مشخص نیست کی و کجا بوده است؛ دوستی به نام محمدبن اسحاق را که به مقامی رسیده بود، عتاب کرده است (همو، ۸۶؛ ابوالفرج، ۴۰۶/۱۶)؛ احمد نامی از خاندان بزرگ ابوالنجم شعری برای او می‌خواند (ابن ندیم، ۱۶۴)؛ نیز بر ابودلف عجلی که با خادم خویش شطرنج می‌باخت وارد شد، خادم را وصف کرد و ۱۰٬۰۰۰ درهم صله گرفت (ابوالفرج، ۴۰۴/۱۶ـ ۴۰۵؛ ابوالشیص، ۶۳).

1. Nicéphore

اما حدیث عشق نیز در زندگی او فراوان است، چندانکه وشاء (ص ۱۳۳) او را در شمار عشاق بزرگ نام برده و امامه را معشوق او خوانده است، اما این سخن شاید اندکی اغراق‌آمیز باشد. از داستانهای عاشقانهٔ او تنها دو حکایت نقل شده است (ابوالفرج، ۴۰۵/۱۶ ـ ۴۰۶؛ ابوالشیص، ۴۲، ۶۷). در این حکایات، چیزی که شایستهٔ عشاق دلسوخته باشد، موجود نیست. در *دیوان* شاعر نیز به جز قصیدهٔ «وقف الهوی» هر چه در باب غزل آمده، قافیه‌پردازی است و از سوز و گدازی عمیق در دل نشان ندارد. به هر روی زندگی شاعر، از آن هرزه گردیهایی که دربارهٔ یارانش ابونواس و مسلم نقل کرده‌اند، تهی است، اما حکایت مرگ او (ابن معتز، همانجا؛ ابوالفرج، ۴۰۷/۱۶)، این مزیت را نیز از شاعر می‌ستاند، هر چند که این حکایت بیشتر به افسانه شبیه است تا به واقعیت.

ابوالشیص را، از آنجا که پسر عم شاعر بزرگ شیعه، دعبل بوده و اعضای خاندانش، تا آنجا که می‌دانیم، به تشیع گرایش داشته‌اند و نامهای بزرگان این مذهب را برخود می‌نهاده‌اند، باید در شمار شیعیان نهاد. در کتابهای متأخر امامیه نیز او را شیعی خوانده‌اند (امین، ۳۹۰/۹؛ آقا بزرگ، ۹(۱)/۴۱ ـ ۴۲). امین از قول ابن‌ندیم می‌افزاید که وی شیعی بوده و در ۱۹۶ ق شهید شده است، اما این روایت در چاپهای *الفهرست* یافت نشد. علاوه براین، در هیچ یک از منابع و نیز در اشعار ابوالشیص ــ جز مدح ملکی از بنی‌هاشم (ص ۱۱۰) ــ اشارات روشنی به مذهب او نرفته است. شاید همین امر موجب شده است که ابن فضل الله عمری (۳۲۲/۱۴) ادعا کند که وی، برخلاف ابن عم خود دعبل، «به مذهب رفض» نبوده و عموزادگی دو تن، دلیل بر آن نیست که هر دو بر یک آیین باشند.

منابع کهن، ابوالشیص را به رغم اندکی آثار، در «طبقهٔ» بهترین شاعران عرب قرار داده‌اند. ابن رشیق (۱۰۱/۱) او را در صف ابونواس، مسلم، رقاشی، ابان لاحقی ودعبل نشانده است. اما همگان معتقدند که هم‌نشینی با این بزرگان، نه تنها شاعر را سودی نیاورد که موجب گمنامی وی نیز شد (مثلاً نک: ابوالفرج، ۴۰۰/۱۶؛ ابوعبید، ۵۰۶/۱ـ۵۰۷). با اینهمه، ابن معتز در او به چشم اعجاب می‌نگریسته و انبوهی از اشعار او را که وی نادره‌های زمان می‌پندارد، در *طبقات* خود نقل کرده است (ص ۷۵ـ۸۷). ابوالفرج (همانجا) و خطیب بغدادی (۴۰۱/۵) نیز به اعجاب ابن معتز اشاره می‌کنند، اما ابوالفرج با نظر او که شاعر را روان گوی‌ترین شاعران پنداشته است، موافق نیست و می‌گوید که در *دیوان* او، چیزی از اوصافی که ابن معتز ذکر کرده است، یافت نمی‌شود، هر چند که او شاعر بدی نیست (همانجا).

چند قطعه از اشعار او به راستی مشهورند و اعجاب همگان را بر انگیخته‌اند، اما هیچ کدام به پای قصیدهٔ معروف «وقف الهوی...» نمی‌رسد (ابوالشیص، ۱۰۱ـ۱۰۲، ۴ بیت). ابن داوود (ص ۲۰) چنان شیفتهٔ آن است که می‌گوید: اگر ابوالشیص در همهٔ زندگی جز این ۴ بیت نسروده بود، اعتبار شاعری او را بسنده بود (نیز نک: ابوعبید، ۵۰۷/۱). ابوهلال عسکری (ص ۱۲۹) نیز آن را عالی‌ترین نمونهٔ جانفشانی در راه عشق می‌پندارد، اما ابوعبید (همانجا) از قول ابوالفرج نقل می‌کند که شاعری به نام علی بن عبدالله (از نوادگان جعفر ابن ابی طالب) این شعر را از آن خویش می‌دانسته است. ابو عبید سخن او را تأیید کرده، اضافه می‌نماید که این شعر در *دیوان* شاعر نیامده و کسی هم آن را به نام او نقل نکرده است (همانجا)، اما او گویا *الشعر والشعراء* ابن قتیبه (۷۲۲/۲) و *الاوراق* صولی (ص ۸۱ـ۸۲) را ندیده بوده است. ابوالفرج نیز، یک بار (۴۰۲/۱۶) آن را به نام ابوالشیص و بار دیگر (۲۲۴/۲۲ـ۲۲۵) به نام علی بن عبدالله ثبت کرده است.

شعر بسیار مشهور دیگر او، شعری است که در آن، نه «غراب البین»، که شتر را عامل جدایی میان عاشق و معشوق می‌داند (ص ۹۵ـ۹۶). این شعر را جاحظ نیز در *المحاسن* خویش (ص ۵۵ـ۵۶) آورده است.

از این دو قطعهٔ کوتاه که بگذریم، قصیدهٔ معروف او «اشاقک...» است که در خلال آن نحوهٔ برداشت شاعر از ساختمان قصیده آشکار می‌شود: شعر با شرح عشق، سیاهی شب، کلاغ جدایی افکن آغاز می‌شود، آنگاه به یار سفر کرده و گذشت روزگار اشاره می‌رود، سپس غم پیری و باز درد جدایی بیان می‌گردد. از بیت ۱۴ به بعد، از دختر شوی ناکردهٔ رز سخن می‌رود که نه دست باده خواران به او رسیده و نه پای‌کسی در چرخشتش فروکوفته ... ، اما این دوشیزه را خورشید در درون خمره‌ها گلگون ساخته است. سر انجام مهر از سر آن خمره برمی‌گیرند و ساقی، آن دوشیزه را که اینک عجوزی‌کهنسال، اما مشک‌آمیز شده است، به دست باده خواران می‌دهد (ص ۱۰۵ـ۱۱۰).

این شعر از آن روی بیشتر توجه ما را جلب می‌کند که منوچهری قصیده‌ای در همان وزن و قافیه سروده و در پایان آن، از شاعر نام برده:

برآن‌وزن‌این‌شعرگفتم‌که‌گفته‌ست ابوالشیص اعرابی باستانی

و سپس بیت اول آن را در آخر قصیده نهاده است (ص ۱۱۶ـ۱۲۰). اما مضامین این قصیده را باید در دیگر اشعار منوچهری یافت: غراب بین، براشتر استوار نشستن، قطع بادیه به سوی ممدوح، وصف بیابان و مرکب و از همه مهم‌تر دختر رز، در جای جای *دیوان* او پراکنده است. البته می‌دانیم که همهٔ این معانی، به استثنای «دختر رز»، میان همهٔ شاعران عرب، چه کهن و چه نوخاسته چون ابوالشیص، سخت معروف است و منوچهری نیز از همهٔ آنها اطلاع داشته است، اما به گمان ما، حال و هوای اشعار او بیشتر آثار ابوالشیص را تداعی می‌کند.

دیوان: اشعار ابوالشیص را ظاهراً صولی، در ۱۵۰ ورقه گردآوری کرده بوده است (ابن ندیم، ۱۸۳). اما گویی این *دیوان* رواجی نیافت، هر چند ابوالفرج (نک: ۴۰۰/۱۶) به یقین نسخه‌ای از آن در دست داشته، باز کمتر کسی به آن اشاره کرده است. شاید به همین جهت باشد که بسیاری از اشعار او ــ حتی مشهورترین شعرش ــ را به دیگران نیز نسبت داده‌اند، یا روایات مربوط به دیگران را، دربارهٔ او

آورده‌اند (مثلاً شعر ابوالشمقمق در موصل، نک: ابن اثیر، ۱۹۷/۶؛ قس: فون گرونباوم، ۱۴۷).

در ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م، عبدالله جبوری به جمع‌آوری آثار او پرداخت و ۶۱ قطعه و قصیده را به نام *اشعار ابوالشیص الخزاعی* در بغداد منتشر ساخت. وی در ۱۹۸۴ م یافته‌های تازه‌تر خود و نیز اشعاری را که انتساب آنها به ابوالشیص مسلم نیست، به چاپ نخست افزود و در بیروت منتشر گردانید. قصیدهٔ معروف «یتیمه» یا «دعدیه» که جامع *دیوان* به او نسبت داده (نک: ص ۱۱۷ـ۱۴۵) به ظن قوی از آن او نیست (نیز نک: GAS, II/532-533).

چنانکه پیش از این اشاره شد، پسر شاعر، عبدالله نیز نامش در میان شاعران، یاد شده است و حتی ابن ندیم گوید که او را دیوانی شامل ۷۰ ورقه بوده است (همانجا)، اما شاید شهرت او بیشتر از آن جهت باشد که وی، شعری در رثای ابوتمام سروده که صولی در *اخبار ابی تمام* خود نقل کرده است (ص ۲۷۸ـ۲۷۹). اهمیت دیگر او در آن است که به قول ابوالفرج (همانجا) اشعار پدر را برای گردآورندهٔ *دیوان* نقل می‌کرده است. نیز گویند که او در رثای حضرت محمد بن علی بن موسی الرضا(ع) ابیاتی سروده (نک: خطیب، ۶۴/۱۰). وی با همهٔ گمنامی، بخت آن را یافته که در *طبقات* ابن معتز (ص ۳۶۴ـ۳۶۵) صاحب شرح حالی گردد، اما در همین شرح حال نیز دیده می‌شود که مردم، برخلاف ادعای خود او، در وی به عنوان شاعری بزرگ نمی‌نگریسته‌اند.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن داوود، محمد بن ابی سلیمان، *الزهرة*، به کوشش لویس نیکل و ابراهیم عبدالفتاح طوقان، بیروت، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۰۴۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالشیص، محمد بن عبدالله، دیوان، به کوشش عبدالله جبوری، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز المیمنی، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۶ق/ ۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی سباعی و دیگران، قاهره، دارالکتب؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الصناعتین*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، صیدا / بیروت، منشورات المکتبة العصریة؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *المحاسن والاضداد*، بیروت، دارمکتبة العرفان؛ جبوری، عبدالله، مقدمه بر *دیوان* (نک: هم، ابوالشیص)؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ رقیق الندیم، ابراهیم، *قطب السرور*، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۶۹ م؛ صولی، محمد بن یحیی، *الاوراق*، به کوشش ج. هیورث ـ دن، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶ م؛ همو، *اخبار ابی‌تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ فون گرونباوم، گوستاو، *شعراء عباسیون*، ترجمهٔ محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ وشاء، محمد بن احمد، *الظرف و الظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ نیز: GAS.

آذرتاش آذرنوش

اَبوصادقِ تَبّانی، نک: آل تبان.

اَبوصالِحِ تَبّانی، نک: آل تبان.

اَبوصالِحِ مَنْصور، فرزند اسحاق بن احمدبن اسد (د ح ۳۰۲ق /۹۱۴م)، از امیرزادگان سامانی که چندی بر ری، سیستان و خراسان حکومت کرد. از زندگانی ابوصالح آگاهی اندکی در دست است. در ۲۸۹ق/۹۰۲م وقتی عموی او امیر اسماعیل‌بن احمد سامانی نواحی شمال ایران را تا قزوین تسخیر کرد، وی را به حکومت ری که از سوی خلیفه المکتفی به ایالت خراسان منضم شدم بود، برگماشت و ابوصالح در ۲۹۰ ق به ری رفت (گردیزی، ۳۲۴؛ منهاج سراج، ۲۰۶/۱؛ قس: یاقوت، ۹۰۱/۲).

به گفتهٔ یاقوت (همانجا)، ابوصالح ۶ سال والی ری بود. از این رو به نظر می‌رسد که وی تا اندکی پس از مرگ عمویش اسماعیل، این منصب را بر عهده داشته است. امیر احمدبن اسماعیل سامانی در ۲۹۸ق به حکومت معدل بن علی بن لیث از خاندان صفاریان خاتمه داد و در ربیع الاول ۲۹۹ امارت سیستان را به پسر عم خود ابوصالح سپرد (گردیزی، ۳۲۶؛ ابن‌اثیر، ۶۰/۸ ـ ۶۱؛ *تاریخ سیستان*، ۲۹۴؛ منهاج سراج، ۲۰۷/۱).

ابوصالح ابتدا «مردمان را بسیار نیکویی گفت و وعده‌های نیکو کرد»، اما سپس لشکریان خود را در شهر و در خانه‌های مردم جای داد و وعده‌ها فراموش کرد و بر خراج سیستان که یک میلیون درهم بود، بیفزود (*تاریخ سیستان*، ۲۹۶ ـ ۲۹۷؛ نیز نک: باسورث، IV/130). این امر مخالفت سیستانیان را موجب شد و بهانه به دست دشمنان وی داد. از جمله محمدبن هرمز معروف به مولیٰ سندلی (صندلی ؟) که زمانی از پیروان خوارج بود، مردم را به شورش برانگیخت و یکی از بازماندگان صفاریان به نام ابوحفص عمرو بن یعقوب را برکشید. مردم سیستان با این امیر صفاری که ۱۰ سال بیش نداشت، بیعت کردند. محمدبن هرمز و محمدبن عباس، معروف به ابن‌حفار که رهبری خوارج را برعهده داشت، با گروهی از عیاران که از محله‌های سیستان به آنان پیوسته بودند، در ۱۷ جمادی الاول همان سال به سربازان ابوصالح حمله بردند و او را دستگیر و زندانی کردند (گردیزی، ۳۲۷؛ *تاریخ سیستان*، ۲۹۷ ـ ۲۹۹). محمدبن هرمز از مردم خواست به نام او خطبه بخوانند، اما طرفداران امیر صفاری با او به مخالفت برخاستند و به نام عمروبن یعقوب خطبه کردند. در این میان ابوصالح از زندان گریخت، اما دوباره دستگیر شد و عمروبن یعقوب وی را نیکوییها کرد (همان، ۲۹۹). در این زمان که کشمکش بین گروههای مختلف در سیستان بالا گرفته بود، احمدبن امیر اسماعیل سامانی، سپاهی به فرماندهی حسین‌بن علی مرورودی به‌سیستان گسیل کرد. سیستانیان ۹ ماه برابر سپاه وی پای فشردند، تا آنکه محمدبن هرمز بمرد و عمروبن یعقوب و ابن‌حفار نیز

تسلیم سردار سامانی شدند (۱۴ شوال ۳۰۰ق/۲۴ مهٔ ۹۱۳ م). ابوصالح پس از رهایی، از حکومت. در سیستان سرباز زد و امیر احمدبن اسماعیل نیز سیمجور دواتی را جانشین وی کرد و ابوصالح را به حکومت خراسان برگماشت و او در ۲۲ شوال همان سال راه نیشابور پیش گرفت (گردیزی، ۳۲۸؛ ابن‌اثیر، ۶۹/۸ ـ ۷۰؛ *تاریخ سیستان*، ۳۰۰ ـ ۳۰۱؛ نیز نک: باسورث، همانجا).

در ۳۰۱ق احمدبن اسماعیل کشته شد و فرزند ۸ سالهٔ وی، امیر سعیدنصربن احمدسامانی، بر تخت نشست. خردسالی این امیر سامانی سبب شد تا والیان در ولایات سر به شورش بردارند. اسحاق بن احمد، پدر ابوصالح که حکومت سمرقند داشت، به اتفاق فرزند دیگرش الیاس از فرمان سامانیان سرپیچید. در ۳۰۲ق ابوصالح در نیشابور عصیان کرد و حسین‌بن‌علی‌مرورودی، والی هرات که پیش از آن به حکومت سیستان چشم دوخته بود (گردیزی، همانجا)، نیز به وی پیوست و او را بر آن داشت تا خطبه به نام خود کند. ابوصالح برخی از شهرهای دیگر خراسان را نیز بگرفت و خطبه به نام خود خواند. امیر سامانی سپاهی به فرماندهی حمویة بن علی برای سرکوبی شورشها روانه کرد. حمویه پس از چند نبرد در سمرقند، اسحاق‌بن احمد را به اسارت گرفت. آنگاه به سوی نیشابور حرکت کرد، اما پیش از آنکه بدانجا رسد،ابوصالح در نیشابور وفات یافت و به قولی توسط حسین‌بن‌علی‌مرورودی مسموم شد و خراسان و سمرقند دوباره تحت حاکمیت سامانیان درآمد (نرشخی، ۱۲۹ ـ ۱۳۰؛ ابن‌اثیر، ۷۸/۸، ۸۷ ـ ۸۸).

ابوصالح با محمدبن زکریای رازی، دانشمند و طبیب مشهور معاصر خویش، روابط دوستانه داشت. رازی در زمان حکومت وی در ری، چند سال در این شهر زیست و ریاست بیمارستان آنجا را برعهده گرفت. کتاب *المنصوری فی الطب (الطب المنصوری یا الکناش المنصوری)* را نیز به نام این امیرزادهٔ سامانی تألیف کرد. گرچه مترجمان احوال رازی نام امیری را که این کتاب به او تقدیم شده، بسیار مغشوش ضبط کرده‌اند (نک: ابن‌ندیم، ۳۵۶؛ قفطی، ۲۷۲؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۷؛ ابن‌جلجل، ۷۷؛ ابن‌خلکان، ۱۶۰/۵)، اما از میان منابع، یاقوت (همانجا) و میر خواند (۳۵/۴ ـ ۳۶) نام و نسب او را همانند منابع تاریخی متقدم صحیح ذکر کرده‌اند (نیز نک: قزوینی، ۳۷۷ ـ ۳۷۸؛ سید، ۷۸ ـ ۷۹؛ *ایرانیکا*؛ GAS, III/281; GAL,I/268). در یکی از نسخه‌های این کتاب نیز نام وی با اندکی اختلاف به صورت منصوربن اسحاق اسماعیل بن احمد آمده است (نک: کرمی، 90).

ابن‌خلکان (همانجا) به نقل از ابن‌جلجل حکایتی چنین آورده‌است: رازی در بغداد کتابی در کیمیا برای ابوصالح نوشت و به ری رفت و آن را به او تقدیم کرد و در مقابل ۱۰۰۰ دینار دریافت داشت، اما هنگامی که دربرابر درخواست ابوصالح مبنی بر عملی ساختن محتوای کتاب ناتوان ماند، سخت مورد خشم وی قرار گرفت و شکنجه شد، چندانکه چشمانش آسیب دید. همچنین گفته‌اند: رازی علاوه بر کتابهایی که ذکر شد، *اوجاع المفاصل و الطب الروحانی* یا *طب النفوس* را نیز برای ابوصالح منصوربن اسحاق نوشته است (نک: سید، ۸۰؛ نجم‌آبادی، ۳۷۶، ۳۸۹ ـ ۳۹۰).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جلجل، سلیمان‌بن‌حسان، *طبقات‌الاطباء والحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ سید، فؤاد، تعلیقات بر *طبقات الاطباء والحکماء* (نک: هم، ابن‌جلجل)؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ گردیزی، عبدالحی‌بن ضحاک، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند، محمدبن برهان الدین، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نرشخی، محمدبن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر قباوی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bosworth, E. C., "The Ṭāhirids and Ṣaffārids", *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N.Frye, Cambridge, 1975; GAL; GAS; Karmi, Ghada, "Notice of Another Manuscript of al-Rāzī's al Manṣūrī ", *Journal for the History of Science*, Aleppo, 1979, vol. III; *Iranica*.

ابوالفضل خطیبی

اَبوصالِحْ مَنْصورِبْنِ نوح، نک: منصور بن نوح.

اَبوصَخْرِ هُذَلی، عبدالله‌بن سَلَمه، شاعر اموی سده‌های ۱ و ۲ق/۷ و ۸م. او از قبیلهٔ بنی‌سهم (شاخه‌ای از هُذَیل) برخاسته و نسبت هذلی و سهمی وی از همین جاست. در برخی منابع، نام پدر وی به تصحیف أسلم، سَلم و مُسلم آمده است (ابوالفرج، ۱۱۰/۲۴؛ ابوعبید، ۳۹۹/۱؛ عینی، ۱۶۲/۱). بلاشر (ص ۷۱۲) ولادت او را در ربع اول سدهٔ اول ق ذکر کرده است، اما بر پایهٔ منابع موجود، نخستین آگاهی ما از زندگی ابوصخر مربوط به حدود ۶۴ ق است.

هنگامی که عبدالله بن زبیر (حک ۶۴ ـ ۷۳ ق) بر نواحی حجاز حاکمیت یافت، ابوصخر به جانبداری از امویان، اشعاری در مدح آنان و نکوهش زبیریان سرود. وفاداری ابوصخر به امویان، خشم عبدالله ابن زبیر را نسبت به وی برانگیخت، از این رو هنگامی که ابوصخر پس از واقعهٔ مرج راهط (۶۴ ق)، همراه دیگر افراد قبیلهٔ هذیل برای دریافت «عطای» سالانهٔ خود ــ که ظاهراً در زمان حاکمیت امویان بر حجاز وضع شده بود ــ به دیوان مراجعه کرد، ابن زبیر سهم وی را نپرداخت. ابوصخر سخت برآشفت و جسورانه با سخنانی عتاب‌آمیز، اما در نثری شیوا و مسجع امویان را به جوانمردی و گشاده‌دستی بسیار ستود. این سخنان، خشم ابن‌زبیر را بیش‌از پیش‌نسبت به وی‌برانگیخت و او را در عارم که گویا ناحیه‌ای است در طائف، به زندان افکند. ابوصخر یک سال بعد با وساطت قبیلهٔ هذیل رهایی یافت (ابوالفرج، ۱۱۰/۲۴ ـ ۱۱۳؛ قس: یاقوت، ۵۸۵/۳ ـ ۵۸۶).

به گفتهٔ ابوالفرج (۱۱۰/۲۴)، عبدالعزیز بن مروان (حک ۶۵ ـ ۸۵/ق) حاکم مصر، یکی از ممدوحان وی بود. از این رو به نظر می‌رسد

که شاعر پس از رهایی از زندان، حجاز را ترک گفته و مدتی را در مصر گذرانده باشد. قصایدی که او دربارهٔ عبدالعزیز سروده است، اینک در دست نیست. در ۷۳ق در ماجرای محاصرهٔ عبدالله بن زبیر توسط حجاج، ابوصخر در مکه بود و در جنگ مروانیان بر ضد ابن زبیر شرکت داشت (بلاشر، همانجا). در ۷۵ق، هنگامی که عبدالملک بن مروان (خلافت: ۶۵ ـ ۸۶ ق) به مکه رفت، ابوصخر قصیده‌ای در مدح وی سرود و در آن، ماجرای محاصرهٔ زبیریان توسط حجاج و دلاوریهای سپاهیان خلیفه را یادآور شد. عبدالملک وی را بسیار نواخت و به پاس جانبداری از امویان و رنجهایی که در این راه متحمل شده بود، پاداشها و هدایای بسیاری به او بخشید (ابوالفرج، ۱۱۳/۲۴ ـ ۱۱۶). ۳۲ بیت از این قصیده در شرح *اشعار الهذلیین* (سکری، ۹۵۳/۲ ـ ۹۵۶) آمده است.

از مدایحی که او به عبدالعزیز بن خالد بن اسید (حکـ ۹۶ ـ ۱۰۳ق) والی مکه (نک: بلاذری، ۱(۴)/۴۷۸) تقدیم داشته، چنین برمی‌آید که شاعر حدود این سالها در مکه اقامت داشته است. از سروده‌های او دربارهٔ این امیر، یک مدیحه در ۵۲ بیت و یک مرثیه در ۲۹ بیت که قبل از مرگ عبدالعزیز و به اصرار خود او سروده شده، بر جا مانده است (نک: سکری، ۹۳۹/۲ ـ ۹۴۵، ۹۵۰ ـ ۹۵۳؛ قالی، ۱۴۶/۱ ـ ۱۴۸؛ ابوالفرج، ۱۱۰/۲۴، ۱۱۶ ـ ۱۱۸). ابوصخر همچنین در مدح فرزند عبدالعزیز، خالد (د ۱۳۲ ق) و نیز سعید بن عبدالملک بن مروان که از سوی ولید بن یزید (حکـ ۱۲۵ ـ ۱۲۶ق) بر موصل و فلسطین حکم می‌راند (نک: بدران، ۱۵۳/۶ ـ ۱۵۴؛ ابن اثیر، ۲۹۴/۵)، سروده‌هایی دارد (سکری، ۹۶۵/۲ ـ ۹۶۷، ۹۷۶).

آخرین نشان شاعر را می‌توان در ابیاتی که در ۱۳۰ق به عبدالملک ابن عطیه، سردار مروان، آخرین خلیفهٔ اموی تقدیم داشته، بازجست. ابن عطیه در این سال برای سرکوب اباضیانی که مکه را به تصرف خود در آورده بودند، به حجاز آمده بود (مسعودی، ۲۴۲/۳؛ ابوالفرج، ۲۴۴/۲۳ ـ ۲۴۶). اگر نسبت این اشعار به ابوصخر هذلی درست باشد، با توجه به اینکه هیچ یک از منابع دیگر جز *الاغانی* آن را ذکر نکرده‌اند، بی‌گمان باید گفت، وی تا واپسین روزهای خلافت امویان به آنان وفادار بوده است. در این صورت اگر نظر بلاشر (همانجا) را دربارهٔ سال ولادت او بپذیریم، باید وی بیش از ۱۰۰ سال عمر کرده باشد که اندکی غریب می‌نماید.

ابوصخر شاعر مدح و غزل است. زبان و شیوهٔ گفتارش بیشتر جاهلی است، به‌گونه‌ای که اگر دورهٔ زمانی زندگی شاعر برای خوانندهٔ اشعار وی روشن نباشد، بی‌گمان او را شاعری جاهلی می‌پندارد. وی پس از گذشت صد و چند سال از ظهور اسلام، سخت به حفظ اساس قصیده پای‌بند است و همهٔ قصایدش را با «نسیب» و گریه بر دیارِ یار سفر کرده، آغاز می‌کند و با همان معانی و ترکیبهای تقلیدی و تکراری و صور خیال جاهلی که کمتر از افقهای تنگ صحرای تفیده فراتر می‌رود، سخن را به وصف دلاوریها و جوانمردیهای ممدوح می‌کشاند.

تأثیر اشعار جاهلی و معلقات، به ویژه معلقهٔ طَرَفة بن عبد و لبید بن ربیعه در برخی اشعار او به خوبی پیداست (نک: سکری، ۹۵۳/۲ ـ ۹۵۶، ۹۷۲ ـ ۹۷۵؛ قس: لبید، ۱۶۳؛ زوزنی، ۴۵، ۹۱).

شاعر در عشق‌ورزی نیز به راه جاهلیان می‌رود و همچون بدویان عشق می‌ورزد، او به دختری به نام لیلی از قبیلهٔ قضاعه دل می‌سپارد و همانگونه که شیوهٔ معمول اینگونه داستانهاست، چون معشوق به مردی از قبیله‌ای دیگر شوهر می‌کند، شاعر سوز و گداز سر می‌دهد و از جفاکاری و بی‌وفایی یار سخت می‌نالد (ابوالفرج، ۱۲۰/۲۴ ـ ۱۲۱). نتیجهٔ جدایی معشوق، ۵ قصیده در ۱۳۵ بیت است که در شرح *اشعار الهذلیین* (سکری، ۹۳۴/۲ ـ ۹۳۷، ۹۴۵ ـ ۹۴۹، ۹۵۶ ـ ۹۶۱) و *الاغانی* (ابوالفرج، همانجا) آمده است. البته برخی از این غزلیات «نسیبِ» مدایح اوست. شاعر در سروده‌هایش گاه نام برخی از معشوقه‌های خیالی عرب چون هند و اسماء را نیز آورده است (نک: سکری، ۹۲۴/۲، ۹۴۵). این غزلیات که برخی ابیات آنها به شاعران عاشق پیشهٔ دیگری از جمله مجنون عامری نیز منسوب است (نک: همو، ۹۵۷/۲، بیت ۱۴؛ ابوالفرج، ۱۲۲/۲۴ ـ ۱۲۴؛ قس: ابن حبیب، ۱۰۹ ـ ۱۱۰؛ ابن قتیبه، ۴۶۷/۲ ـ ۴۶۸)، باعث شده است که او را در زمرهٔ عشاق عرب به حساب آورند (نک: وشاء، ۱۳۳ ـ ۱۳۴؛ ابن فضل‌الله، ۱۸۳/۱۴).

ابوصخر در غزلیات خود، به سروده‌های عمر بن ابی‌ربیعه غزل‌سرای معروف عرب، سخت گرایش داشت، چنانکه علاوه بر معانی، گاه قافیهٔ ابیات و حتی واژگان و ترکیبها را نیز از وی تقلید کرده است (نک: سکری، ۹۱۵، ۹۵۰؛ قس: عمر ابن ابی ربیعه، ۱۴۱، ۳۸۴؛ EI²). بر روی برخی از غزلیات دل‌آویز وی، موسیقی‌دانان آهنگهایی ساخته و آوازه‌خوانان معروفی چون ابن سریج، معبد، عریب و ابن جامع آنها را به آواز می‌خوانده‌اند (ابوالفرج، ۱۰۸/۲۴ ـ ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۳۳). گویند وقتی یکی از خنیاگران ابیاتی از وی را برای خلیفه هادی به آواز برخواند، خلیفه از فرط طرب پیراهن خود را بر تن درید (همو، ۱۲۵/۲۴ ـ ۱۲۶).

ناقدان کهن عرب، عموماً با وی نظر مساعد داشته‌اند: قدامة بن جعفر، اشعار وی را ستوده و آنها را بی‌تکلف خوانده است (ص ۴۷) و در جایی دیگر وی را شاعری نیکو سخن یافته که نسیب قصایدش چون از عمق جان مایه می‌گیرد، به دل هر دلداده‌ای می‌نشیند و سرگذشت خود را در آن می‌بیند و این را فضیلتی برای شاعر می‌شمارد (ص ۱۴۴-۱۴۵؛ نیز نک: ابن‌فضل‌الله، ۱۸۳/۱۴-۱۸۴)، ولی ابوهلال عسکری که گویا بیشتر به لفظ توجه داشته تا به معنی، همین اشعار را از لحاظ قافیه سست و پریشان دانسته است (ص ۳۷۸). سروده‌های ابوصخر چندان دلاویز بود که گاه شاعران برجسته‌ای چون متنبی به برخی معانی زیبای وی چشم داشته‌اند (ابن فورجه، ۷۹-۸۱).

استواری واژگان، زیبایی ترکیبها و تشبیهات در اشعار وی و نیز وابستگی شاعر به قبیلهٔ هذیل که از قبایل فصیح عرب بوده (بلاشر،

۹۴)، باعث شده است که بسیاری از نویسندگان، فرهنگ نویسان و نحویان از جمله ازهری، (۳۵/۱۰)، خطیب تبریزی (۲(۱)/۲۲۶)، ابن ابی اصبع (ص ۳۰۲)، مبرد (۹۵۳/۲)، سیوطی (۶۴۳) و ابن منظور (۱۵۵/۲، جم) و حتی جغرافی نگاری چون یاقوت (جم)، اشعار او را مورد استشهاد قرار دهند. از ابوصخر دیوانی برجای نمانده، تنها سکری در سدهٔ ۳ ق برخی اشعار وی را که مجموعاً به حدود ۵۳۰ بیت در ۲۰ قطعه و قصیده می‌رسد، ضمن کتاب *شرح اشعار الهذلیین* گرد آورده است (به عنوان مثال، نک: ۵ بیت در *الاغانی* ابوالفرج، ۲۴۵/۲۳، که در اثر سکری نیامده). *شرح اشعار الهذلیین* بارها به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابی اصبع، عبدالعظیم بن عبدالواحد، *تحریر التحبیر*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، حسن بن محمد، *عقلاء المجانین*، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن فورجه، محمد بن احمد، *الفتح علی ابی الفتح*، به کوشش عبدالکریم دجیلی، بغداد، ۱۹۷۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق / ۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی سباعی، قاهره، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *کتاب الصناعتین*، به‌کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش علی حسن هلالی، قاهره، الدار المصریة؛ بدران، عبدالقادر بن احمد، *تهذیب تاریخ ابن عساکر*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۷۹م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ خطیب تبریزی، یحیی بن علی، *شروح سقط الزند*، قاهره، ۱۳۶۴ق/ ۱۹۴۵م؛ زوزنی، حسین بن احمد، *شرح المعلقات السبع*، قم، ۱۴۰۵ق؛ سکری، حسن بن حسین، *شرح اشعار الهذلیین*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛ سیوطی، *شرح شواهد المغنی*، بیروت، لجنة التراث العربی؛ عمر بن ابی ربیعه، *دیوان*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ عینی، محمود «شرح شواهد الکبری»، در حاشیهٔ *خزانة الادب* بغدادی، بولاق، ۱۲۹۹ق؛ قالی، اسماعیل بن قاسم، *الامالی*، قاهره، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۳م؛ قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، به کوشش کمال مصطفی، بغداد، ۱۹۶۳م؛ لبید بن ربیعه، *دیوان*، بیروت، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۸م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ وشاء، محمد بن احمد، *الظرف والظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI2.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اَبو صُخَیْر، شهر و شهرستانی در استان دیوانیه، در جنوب عراق. این شهر در ۱۸ کیلومتری نجف و در فاصلهٔ ۵۳ کیلومتری مرکز دیوانیه به طرف غرب و در حاشیهٔ یکی از شاخه‌های فرعی رود فرات به نام بکریّه (یا چحات) قرار گرفته و جمعیت آن در ۱۹۴۷ م بالغ بر ۷۷٬۰۷۰ نفر بوده است (حسنی، *العراق*، ۹۲، ۱۶۱؛ بستانی، ۳۹۱/۴).

وجه تسمیه: دربارهٔ نام ابوصخیر نوشته‌اند که در هنگام حفر نهر بکریه، در قعر آن صخره‌ای بزرگ پیدا شد که حفاران را به زحمت افکند و از بیرون کشیدن آن عاجز ماندند و چون قریه را بر ساحل راست آن نهر بنا نمودند، کلمهٔ صخره را تصغیر کرده، آن محل را ابوصخیر نامیدند. این صخره در هنگام کم شدن آب نهر به خوبی دیده می‌شود (حسنی، *بستانی*، همانجاها).

سیمای طبیعی: رود فرات پس از عبور از سد هندیه در ۲ کیلومتری قریهٔ کفل به ۲ شاخهٔ بزرگ تقسیم می‌شود که شاخهٔ چپ آن را شط ابوکفوف و شاخهٔ راست آن را شط کوفه می‌نامند. شط کوفه نیز پس از عبور از کوفه در اول قریهٔ مشخاب به ۲ فرع تقسیم می‌گردد که یکی را فرع مشخاب و دیگری را نهر بکریه یا چحات می‌نامند و شهر ابوصخیر بر کنارهٔ سمت راست نهر بکریه قرار دارد. طول شط کوفه از ابتدا تا ابوصخیر ۴۳ کم است و در ابوصخیر به ۲ شاخه منشعب می‌گردد: شاخهٔ مشخاب که در جهت شرقی ادامه می‌یابد و شاخهٔ چحات که در جهت غربی جریان دارد (همانجا؛ سوسه، ۱۲۲؛ حسنی، همان، ۶۹) و سرانجام به نهرهای چهارگانهٔ بحر نجف می‌ریزد (*دلیل*، ۷۸). به گفتهٔ احمد سوسه، شط دیوانیه که خود فرعی از شط حله است و در مجرای قدیم رود فرات جریان دارد، در نهایت به ۲ شاخه تقسیم می‌شود: یکی فرع کطعه و دیگری فرع ابوصخیر (ص ۱۰۴).

ساختمانهای شهر ابوصخیر به صورت زیبایی در کنارهٔ نهر بکریه بنا شده‌اند و منظره‌ای دلپذیر به وجود آورده‌اند. در دو طرف شهر باغهای نخل قرار دارند و پلی که بر روی قایقهای آهنی بنا شده است، شهر را به ساحل چپ رودخانه مربوط می‌سازد. آب شهر شیرین و گوارا و هوای آن خوب و مناسب است (حسنی، همان، ۱۶۱، *الثورة*، ۱۴۳).

نواحی تابعهٔ آن را حیره، قادسیه و مشخاب (فیصلیهٔ سابق) تشکیل می‌دهد و ۱۰۵ قریه تابع آن است. به گفته‌ای شامیه هم تابع آن است و از این رو ابوصخیر را مرکز شامیه گفته‌اند (عزاوی، *تاریخ*، ۲۱۹/۸؛ *دلیل*، ۹۷).

سابقهٔ تاریخی: تاریخچهٔ بنای شهر ابوصخیر به دههٔ هشتم سدهٔ ۱۳ ق باز می‌گردد و نخستین ساختمانی که در آن بنا گردید، به سید محمد بن سید حسن زوین تعلق داشت که خاندان وی در این شهر و اطراف آن معروف هستند. در زمان سلطنت سلطان عبدالحمید عثمانی به دستور وی در این شهر مخزنی برای قرار دادن اجارهٔ املاک و محصولات ساخته شد و از آن پس این شهر رو به توسعه گذاشت. سپس سرای حکومتی در آن ساخته شد که در مجاورت آن در ۱۳۰۰ق/ ۱۸۸۳ م مسجدی بنا گردید که از آن به عنوان مدرسه‌ای برای تعلیم دانش‌آموزان استفاده می‌شد. نزدیک مسجد ساختمانهای ادارهٔ برق و پست ساخته شد و در سالهای اخیر خیابانی بزرگ در آن کشیده شده است. با اینهمه به گفتهٔ حسنی تا ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م در ابوصخیر عمران و آبادی و بناهای قابل ذکری وجود نداشته و اهمیت آن به واسطهٔ اقامت برخی قبایل معروف عراق در آن است که عبارتند از آل‌فتله، غزالات، آل شبل، آل ابراهیم و شاخه‌ای از قبیلهٔ عبوده (*العراق*، ۱۵۳، ۱۶۱، *الثورة*، همانجا). به گفتهٔ عزاوی عده‌ای از کردها نیز در آن سکنیٰ داشته‌اند (*عشائر*، ۱۸۷/۲). برخی از ساختمانهای

[مهم و دولتی] آن را با آجرهایی که از خرابه‌های حیرهٔ قدیم (واقع در ۲ کیلومتری آن) جمع‌آوری شده بود، ساخته‌اند (امین، ۹۰/۳).

بیشترین شهرت ابوصخیر مدیون مبارزات ضد استعماری و استقلال طلبانهٔ عشایر ساکن آن است که بر ضد دولتهای عثمانی و انگلیس انجام داده‌اند. نخستین بار عشایر ابوصخیر و شامیه در ۱۲۹۲ق/ ۱۸۷۵ م با والیان و حاکمان عثمانی از جمله شبلی پاشا برای استقلال عراق به مبارزه برخاستند. آل فتله با عشایر مجاور خویش متحد شدند و جنگ شدیدی بین آنان و نیروهای عثمانی روی داد که ۱۴ ماه به درازا کشید. پس از اینکه عشایر آل فتله تنها ماندند، مدتها به جنگ خود با نیروهای عثمانی ادامه دادند و از این تاریخ فکر استقلال در ذهن عشایر فرات و ابوصخیر نقش بست. یکی از جنبشهای استقلال‌طلبانه در ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰ م روی داد که عشایر ابوصخیر در آن نقش داشتند. در ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م بار دیگر عشایر آل فتله با نیروهای عثمانی وارد جنگ شدند که ۴ ماه طول کشید. اما به گفتهٔ آل فرعون برخی از قبایل ساکن ابوصخیر به آل فتله خیانت کردند و به ابوصخیر بازگشتند و با حامد سامرائی قائم مقام دولت عثمانی متحد شدند (۳۵/۱ـ۲۷).

اما مهم‌ترین جنگ عشایر ابوصخیر در هنگام اشغال عراق با دولت انگلیس صورت گرفت. نیروی انگلیس در ۱۹۱۴ م وارد عراق شد و در طول سالهای ۱۹۱۷ـ۱۹۱۸ م به اشغال عراق و سرکوب مجاهدان عراقی پرداخت و بغداد را تصرف کرد (*دلیل*، ۲۴۷؛ آل فرعون، ۳۶/۱). از این تاریخ به بعد مبارزات سرسختانهٔ مردم عراق بر ضد انگلیسیها آغاز شد، تا اینکه در ۲۴ شوال ۱۳۳۸ ق/۱۱ ژوئیهٔ ۱۹۲۰ م، قبایل آل فتلهٔ ساکن ابوصخیر وارد جنگ شدند و جبههٔ اول مبارزه را در ابوصخیر و شامیه همراه با مبارزان نجف و کربلا و طویریج بر ضد انگلیسیها باز کردند و شهر ابوصخیر را به محاصرهٔ خود درآوردند. در این شهر یک افسر انگلیسی و حدود ۳۰۰ سرباز اقامت داشتند. انگلیسیها برای کمک به نیروهای خود در ابوصخیر یک کشتی جنگی به ابوصخیر فرستادند، ولی این تمهیدات جنگی انگلیسیها سودی نبخشید و کشتی جنگی آنان به وسیلهٔ نیروهای انقلابی به آتش کشیده شد. سپس با توافقی که بین انقلابیون و حاکم انگلیسی نجف در کوفه پیش آمد، قرار شد که حاکم انگلیسی خواسته‌های انقلابیون را به فرماندار انگلیسی در بغداد اطلاع دهد و در مقابل، انقلابیون نیز افسر انگلیسی و ۳۰۰ سرباز را آزاد و تا کوفه بدرقه کنند (همو، ۱۸۵/۱، ۲۰۳، ۲۱۴ـ۲۱۶).

مبارزه‌ای که قبایل آل فتله و دیگر عشایر بر ضد استعمار انگلیس انجام دادند، متأثر از فتوای میرزا محمد تقی شیرازی بود که به عراقیها دستور می‌داد که باید با انگلیسیها وارد مبارزه شوند و حقوق و استقلال خود را مطالبه کنند و اگر انگلیسیها قبول نکردند، وارد جنگ شوند (کاظم، ۲۸۳، ۲۸۶ـ۲۸۷). گویا در همین دوره است که شورای جنگی انقلابیون تصمیم گرفت ابوصخیر را به شهر نجف ملحق کند (آل فرعون، ۳۷۸/۱). در این شهر یک کتابخانهٔ عمومی (*دلیل*، ۵۳۷)، ۳ مدرسهٔ ابتدایی پسرانه و یک دخترانه، یک مدرسهٔ راهنمایی پسرانه و یک دخترانه و یک دبیرستان پسرانه وجود دارد (*بستانی*، همانجا).

مآخذ: آل فرعون، فریق‌المزهر، *الحقائق الناصعة*، بغداد، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ *بستانی*؛ حسنی، عبدالرزاق، *الثورة العراقیة الکبری*، صیدا، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، *العراق قدیماً و حدیثاً*، صیدا، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ *دلیل الجمهوریة العراقیة*، به کوشش محمود فهمی درویش و دیگران، بغداد، ۱۹۶۰ م؛ سوسه، احمد، *تطوّر الریّ فی العراق*، بغداد، ۱۹۴۶ م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۶ م؛ همو، *عشائر العراق*، بغداد ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷ م؛ کاظم، عباس محمد، *ثورة الخامس عشر من شعبان*، بغداد، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴ م.

علی رفیعی

اَبوالصَّقْرِبْن بُلْبُل، نک: اسماعیل بن بلبل.

اَبوالصَّلاح حَلَبی، تقی بن نجم بن عبیدالله (۳۷۴ ـ ۴۴۷ ق/ ۹۸۴ ـ ۱۰۵۵ م)، فقیه و متکلم امامی شام. وی در حلب به دنیا آمد و ظاهراً در همانجا به تحصیل پرداخت. به گفتهٔ ابن ابی طی، وی سه بار به عراق سفر کرد و از مشایخ آن دیار بهره برد، ولی از آنجا که حضور شیخ مفید را درک نکرده است، تصور می‌رود که این سفرها پس از وفات مفید (۴۱۳ ق) صورت گرفته باشد (نک: ذهبی، ۴۰۴/۱۱).

به گفتهٔ طوسی (*رجال*، ۴۵۷)، ابوالصلاح در بغداد به درس سید مرتضی (د ۴۳۶ ق) حاضر شده و از او دانش آموخته و از خود طوسی نیز بهره گرفته است، هرچند میزان این استفاده نباید زیاد بوده باشد. ضمناً ابوالصلاح خود در تقریب (ص ۱۲۲) از شخصی به نام ابوالحسن محمدبن محمد (شاید بصروی، د ۴۴۳ ق/ ۱۰۵۱ م) ــ به‌نقل وی از شیخ مفید ــ حدیثی روایت کرده است. اینکه طریحی (۳۳۶/۳)، سلار دیلمی (د ۴۶۳ ق) را از مشایخ ابوالصلاح شمرده، احتمالاً ناشی از برداشت نادرستی از عبارت شهید اول دربارهٔ شاگردان سید مرتضی بوده است (قس: شهید اول، «یادداشت»).

به گفتهٔ ابن ابی طی، ابوالصلاح شیخ و عالم بزرگ امامیان شام در روزگار خویش بود (ذهبی، همانجا) و چنانکه حکایت شده، به هنگام استفتای مردم حلب از سید مرتضی، او آنان را به «الشیخ التقی» (ابوالصلاح) احاله می‌نمود (شهید اول، همانجا). طوسی، معاصر عراقیِ ابوالصلاح، او را عالمی ثقه دانسته (*رجال*، همانجا) و منتجب‌الدین رازی وی را فقیهی بزرگ و مورد اعتماد شمرده است (ص ۳۰). از متأخران امامیه، شهید اول، ابوالصلاح را «خلیفهٔ مرتضی در دانش» خوانده که بعدها در گفتار شهید ثانی به صورت «خلیفهٔ مرتضی در سرزمین حلب» تغییر شکل یافته و این گمان را به وجود آورده که سید مرتضی، ابوالصلاح را به عنوان نایب خود در حلب تعیین کرده بوده است (نک: شهید اول، «اجازة»، ۱۹۸؛ شهید ثانی، ۱۵۸ ـ ۱۵۹). ابوالصلاح علاوه بر فقه و کلام، در طب نیز دستی داشته و در این باره هم آثاری برجای گذاشته است (نک: بخش آثار در همین مقاله).

وی در جوانی خود شاهد دوره‌ای طولانی از آشفتگی سیاسی و

اجتماعی بود که کمابیش نفوذ خلافت فاطمی مصر در حلب را همراه داشت، چندانکه با حاکم شدن صالح بن مرداس بر حلب در ۴۱۴ ق، دورهٔ جدیدی در تاریخ حلب آغاز شد. مرداسیان در جنوب، برخوردهایی پی‌گیر با فاطمیان داشتند و از طرف شمال، گرفتار دست‌اندازیهای گاه و بیگاه دولت بیزانس بودند. انعکاس این آشفتگی در نوشته‌های ابوالصلاح نیز دیده می‌شود. دانسته نیست که برخورد او به‌عنوان یک عالم امامی با افکار و آداب اسماعیلی که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م در اثر نفوذ فاطمیان اسماعیلی مذهب مصر در محیط شام رواج یافته بود (نک: مقدسی، ۱۸۰)،تا چه اندازه خصمانه یا دوستانه بوده است، اما جنگ حاکمان حلب با دشمنان بیزانسی از دیدگاه امامیان حلب به عنوان جنگی بین دو حکومت جائر تلقی نمی‌شد، بلکه همانگونه که در آثار ابوالصلاح آشکارا دیده می‌شود، از دیدگاه آنان جنگ با کافرانی که کیان اسلام را تهدید می‌کردند، حتی در رکاب حکمرانی جائر، در واقع نصرت اسلام و دفاع از دارالایمان بود و امری واجب به شمار می‌رفت (نک: ابوالصلاح، *الکافی*، ۲۴۶ ـ ۲۴۷). به هر روی ابوالصلاح با امرای مرداسی رابطه‌ای نیکو داشت، تا آنجا که کتاب *تدبیر الصحهٔ* خود را به نام نصر بن صالح مرداسی تألیف کرد. البته آنگونه که ابن ابی طی می‌گوید، ابوالصلاح در عین برخورداری از احترام و نفوذ بسیار، زندگی زاهدانه و دور از تجملی پیش گرفته بود (ذهبی، همانجا).

ابوالصلاح در شهر حلب حوزهٔ درسی داشت که از مهم‌ترین دست‌پروردگان آن می‌توان ابوالحسن ثابت بن اسلم حلبی را نام برد که پس از وفات استاد، بر جای او نشست (طباخ، ۱۹۸/۴، به نقل از ذهبی). یکی دیگر از کسانی که نام آنان در زمرهٔ شاگردان او به چشم می‌خورد، قاضی عزالدین عبدالعزیز بن ابی کامل طرابلسی است که بیشتر اسانید روایت کتب ابوالصلاح به او باز می‌گردد و اگر روایت او از ابوالصلاح بی‌واسطه بوده باشد، ظاهراً عمری دراز داشته است، زیرا بر پایهٔ آنچه از شاگردان او می‌دانیم، درگذشت وی را می‌توان در حدود ۵۲۰ ـ ۵۳۰ ق دانست. ابن میسّر نیز از حیات قاضی امامی ابن ابی کامل در ۵۲۵ ق سخن گفته است (ص ۷۴). روایت ابن ابی کامل از ابوالصلاح را می‌توان در اسانید گوناگون امامیه چون «اجازهٔ» علامهٔ حلی (ص ۷۰)، *رجال* ابن داوود (ص ۷ ـ ۸)، «اجازهٔ» ابن ابی الرضا (ص ۱۶۰)، *الاربعون* شهید اول (ص ۷۶) و «اجازهٔ» همو (ص ۱۹۸)ملاحظه کرد.

از دیگر کسانی که از ابوالصلاح بهرهٔ علمی گرفته یا از او روایت نموده‌اند، می‌توان عالم معاصرش ابوالفتح کراجکی، قاضی عبدالعزیز ابن‌براج طرابلسی، عبدالرحمن بن احمد مفید نیشابوری، شریف داعی ابن‌زید آوی و ثواب بن حسن خشاب بصری را نام برد (منتجب‌الدین، ۳۰ ـ ۳۱؛ ابن حجر، ۳۰۰/۵، به نقل از ابن ابی طی؛ حرعاملی، ۴۶/۲، ۲۹۸، ۳۰۳). ابوالصلاح، به گفتهٔ ابن ابی روح، در آخرین سال زندگی خویش حج گزارد و در راه بازگشت به وطن در رملهٔ فلسطین وفات یافت. برخی محل درگذشت او را حلب دانسته‌اند (نک: ذهبی، همانجا؛ ابن حجر، ۷۱/۲).

فقه ابوالصلاح: مقایسه‌ای میان آراء وی در مسائل گوناگون فقهی با آراء بغدادیان، به خصوص سید مرتضی، نشان می‌دهد که فقه او تا حد زیادی با فقه بغداد پیوستگی دارد. به ویژه در مبانی کلی چون ثبوت اقوال ائمه (ع) از طریق تواتر یا اجماع و نحوهٔ نگرش به این دو مقوله، نظر او به سید مرتضی بسیار نزدیک است (نک: سید مرتضی، *الانتصار*، ۶، *الذریعة*، مباحث مربوط؛ قس: ابوالصلاح، *الکافی*، ۵۰۶ ـ ۵۰۷). با اینهمه اختلاف او در جزئیات با سید مرتضی تا اندازه‌ای بود که ابوالفتح کراجکی در تألیفی با عنوان *غایة الانصاف فی مسائل الخلاف* به نقض آراء ابوالصلاح و دفاع از سید مرتضی در این موارد پرداخت (نک: نوری، ۴۹۸/۳).

قول به عدم حجیت خبر واحد از لوازم اعتقاد به ثبوت اقوال ائمه (ع) به تواتر است و ابوالصلاح خود نیز بارها تصریح کرده که به حجیت خبر واحد قائل نیست (نک: همان، ۵۰۷، ۵۱۱). با این وصف در مواردی دیده می‌شود که وی با پشتوانهٔ خبری واحد به وجوب امری حکم کرده است. مثلاً برخلاف دیگر فقیهان امامی به وجوب غسل در اثر رؤیت شخص مصلوب فتوا داده (نک: همان، ۱۳۵؛ علامهٔ حلی، *المختلف*، ۲۹/۱) و مستند آن خبری است که در حد منابع امروز، تنها در آثار ابن‌بابویه (*فقیه*، ۴۵/۱، «الهدایة»، ۴۹)، به عنوان «رُوِیَ» بدون ذکر سند و حتی بدون ذکر نام معصوم (ع) نقل شده است. این در حالی است که وی برخلاف غالب فقهای امامیه، روایاتی را که برهم قرار دادن دستان را در نماز نهی کرده‌اند، حمل بر کراهت کرده و آن را مبطل نماز ندانسته است (*همان*، ۱۲۵؛ علامهٔ حلی، همان، ۱۰۰/۱). ابوالصلاح چنانکه انتظار می‌رود با قیاس مخالفت کامل دارد و گاه برخی آراء خلاف قیاس او توجه دیگران را به خود جلب کرده است، مانند آنکه وی لازم می‌داند تمام آب چاهی که با بول حیوان حرام گوشت آلوده شده، کشیده شود تا پاک گردد (!)، در حالی که برای بول انسان به کشیدن ۳ تا ۴۰ دلو، بسته به مورد، اکتفا کرده است (همان، ۱۳۰؛ علامهٔ حلی، همان، ۵/۱).

ابوالصلاح در بیان احکام، به جای اصطلاحات «واجب» و «مندوب»، از تعبیرات «مفروض» و «مسنون» استفاده کرده و ابداً مقصود او تقسیم‌بندی اعمال واجب به «فریضه» و «سنت» که در کلام برخی از فقها به کار رفته، نبوده است (نک: همان، جم). نیز در بسیاری از موارد در بیان آداب یک فعل دستورهایی را ارائه کرده که گاه مشکل می‌توان تشخیص داد، کدام یک نزد او واجب و کدام یک مستحب است، به طوری که ناقدان آراء او گاه به این اشکال تصریح نموده‌اند (مثلاً نک: علامهٔ حلی، همان، ۴۲/۱). به عنوان نمونه، شرایطی که وی برای عقد متعه ذکر کرده و در فقه امامیه ذکر آنها در ضمن عقد لازم دانسته نشده است، بدون تصریح به نام ابوالصلاح مورد انتقاد طوسی قرار گرفته است (نک: *الکافی*، ۲۹۸ ـ ۲۹۹؛ قس: طوسی،

«النهایة»، ۳۵۶). از دیگر فتاوای غریب ابوالصلاح که با عبارتی تردیدانگیز بیان گردیده و انتقاد دیگران را موجب شده، حکم او به کافر و واجب‌القتل بودن کسی است که «مُستَحِلاً» فقاع (آبجو) بنوشد و این در حالی است که تحریم فقاع از موارد اختلاف بین مذاهب فقهی است (نک: *الکافی*، ۴۱۳؛ قس: علامهٔ حلی، همان، ۲۱۵/۵).

در مسائل اجتماعی ابوالصلاح دیدگاههای جالب‌توجه و خاصی دارد، چنانکه دربارهٔ نماز جمعه، در صورت وجود امکان اقامهٔ آن در زمان غیبت، به برپایی آن حکم کرده است (همان، ۱۵۱ به بعد؛ علامهٔ حلی، همان، ۱۰۸/۱-۱۰۹). همچنین در مورد حقوق مالی که لازم است توسط امام عصر (به تعبیر او «سلطان اسلام») به مصارف خود رسانیده شود، وی در زمان غیبت امام، «فقیه امین» را نایب او می‌دادند (همان، ۱۷۲). به طور کلی ابوالصلاح با استفاده از عبارت «نایب‌امام» و «نایب ولی امر»، فقیهی را که واجد شرایط بوده باشد، محق می‌داند که در غیبت امام عصر نه تنها به امور قضایی رسیدگی کند، بلکه به امور حکومتی چون اجرای حدود نیز بپردازد (همان، ۴۲۱ - ۴۲۳). وی پذیرفتن مناصب گوناگون قضایی و حکومتی را برای فقیه واجد شرایط از طرف سلطان جائر، با هدف احقاق حقوق مؤمنان و اجرای احکام الهی امری مشروع، بلکه لازم می‌شمرد. این نظر به گونه‌ای محدودتر از طرف سیدمرتضی نیز عنوان شده بود (*الکافی*، همانجا؛ سیدمرتضی، «مسألة»، ۸۹-۹۷).

آثار: از نخستین آثار ابوالصلاح دو کتاب *العمدة* و *التلخیص* در فقه بوده که وی بارها در آثار بعدی خود به آنها ارجاع داده است (نک: «البرهان»، ۵۴، *تقریب*، ۷۸، ۲۲۱، *الکافی*، ۵۱۰؛ نیز ذهبی، همانجا). او سپس به ترتیب به تألیف *تقریب المعارف*، *الکافی* و *البرهان* پرداخته است (برای ترتیب، نک: *الکافی*، ۴۶۶، جم، «البرهان»، همانجا). از دیگر آثاری که وی پیش از *الکافی* تألیف کرده بوده، می‌توان *المسألة الشافیة* و *المسألة الکافیة* را ذکر نمود (*الکافی*، ۵۱۰). در دو فهرستی که ابن‌شهرآشوب و ابن‌ابی‌طی از تألیفات ابوالصلاح به دست داده‌اند، نام آثاری چون *البدایة* در فقه، شرح *الذخیرهٔ* سیدمرتضی در کلام، *المُرشِد الی طریق التَّعبُّد*، *تدبیر الصحّة* و *شُبَه‌الملاحدة* در رد بر ملحدان به چشم می‌خورد (ابن‌شهر آشوب، ۲۹؛ ذهبی، همانجا). کتاب *مختصر ابی‌الصلاح* که شهید اول از شهرت آن در حلب سخن گفته و ابن‌طاووس با عنوان *مختصر الفرائض الشرعیة* مطلبی را از آن نقل کرده است (شهید اول، «یادداشت»؛ ابن‌طاووس، ۲۴۸)، احتمال دارد چیزی جز *الکافی* نبوده باشد، زیرا از طرفی *الکافی* تنها تألیف فقهی ابوالصلاح است که رواج آن در سده‌های بعد ثابت شده و از طرف دیگر مطلب منقول در *فتح‌الابواب* ابن‌طاووس در *الکافی* (ص ۱۶۲) نیز دیده می‌شود. در برخی از منابع متأخر، اثری با عنوان *المعراج* در حدیث به ابوالصلاح نسبت داده شده (نک: خوانساری، ۱۱۳/۲) که دلیلی بر تأیید این انتساب در دست نیست.

آثار موجود ابوالصلاح اینهاست:

۱. *الکافی*. این کتاب که نام کامل آن *الکافی فی التکلیف* است (نک: ابوالصلاح، «البرهان»، ۵۴) هرچند به عنوان یک کتاب فقهی شناخته می‌شود، ولی در واقع موضوع آن تکلیف الٰهی، اعم از عقلی و شرعی (به اصطلاح مؤلف) است. اگرچه نظیر همین تقسیم در کتاب دیگر او *تقریب المعارف* نیز دیده می‌شود، ولی مؤلف در *الکافی*، به عکس *تقریب*، تکلیف شرعی، یعنی مباحث فقهی را اساس کتاب قرار داده و مباحث اعتقادی را به طور خلاصه، به عنوان مقدمه‌ای بر مباحث فقهی آورده است. در مقایسه میان فصل‌بندی *الکافی* با آثار پیشین امامیه ــ درحد منابع بازمانده ــ نمی‌توان نمونه‌ای را یافت که به ویژه در بخش عبادات بتواند الگوی ابوالصلاح در ترتیب کتاب بوده باشد. البته تا حدودی می‌توان بین *الکافی* ابوالصلاح و *دعائم الاسلام* قاضی نعمان فقیه اسماعیلی (د ۳۶۳ق) از این نظر همخوانی یافت (نک: *دعائم*، فهرست؛ به عنوان شاهدی بر تداول *دعائم* نزد فقیهان امامیه در شام آن روزگار، نک: نوری، ۴۹۷/۳، به نقل از «فهرست مصنفات کراجکی»).

اسلوب طرح مسائل در کتاب *الکافی* در میان آثار فقهی پیشین امامیه اسلوبی خاص است. ذکر شقوق مختلف مسأله با قید عدد به گونه‌ای اجمالی و سپس تفصیل هریک از آن شقوق از نکات ممتاز در سبک تألیف *الکافی* است. مؤلف در مباحث گوناگون، مفروض و مسنون، حرام و مکروه و... را از یکدیگر متمایز کرده و جداگانه به بحث پیرامون هریک پرداخته است. در عناوین موضوعات، پیش از ورود به جزئیات، به بیان کلی موضوع پرداخته و گاه تعریفی ارائه می‌کند. این شیوهٔ تألیف را به طور کامل‌تری در اواخر سدهٔ ۵ ق یا اوایل سدهٔ ۶ ق می‌توان در *الوسیلهٔ* ابن حمزه مشاهده کرد. شاید ابن حمزه در جریان تألیف *الوسیلة*، کتاب ابوالصلاح را در مدنظر داشته است (نک: هـ د، ابن حمزه، عمادالدین).

دربارهٔ رواج و تداول *الکافی* ابوالصلاح، باید گفت در آثار فقهی سدهٔ ۵ ق وجود نشانه‌هایی جسته و گریخته، این احتمال را تقویت می‌کند که این کتاب به نظر فقه‌نویسان امامی شام و عراق رسیده باشد. از جمله طوسی در *النهایة*، نخستین کتاب فقهی خود («النهایة»، همانجا)، هنگامی که دربارهٔ ذکر شرایط در عقد متعه سخن می‌گوید، گویی به گفتار ابوالصلاح در *الکافی* (ص ۲۹۸) نظر دارد. همچنین گفتار قاضی ابن براج (د ۴۸۱ ق) در جای جای *المهذّب* از حیث محتوا به *الکافی* نزدیک است و گاه عبارات آن دو بسیار با یکدیگر همخوانی دارند (مثلاً قس: ابن براج، ۱۸/۱، ۲۱ - ۲۲، به ترتیب با *الکافی*، ۱۱۳، ۱۳۰).

در سدهٔ ۶ ق دو فهرست‌نویس برجسته، ابن شهرآشوب در *معالم العلماء* (ص ۲۹) و منتجب الدین در *الفهرست* (ص ۳۰)، از *الکافی* یاد کرده‌اند و فقیه نامی ابن ادریس در جای جای *السرائر* به نقل نظرات ابوالصلاح پرداخته و با تمام دیرپسندیی که در او هست، *الکافی* را کتابی نیکو و محققانه دانسته است (نک: ابن ادریس، ۲۶۷، جم).

همچنین مقایسه‌ای بین مندرجات غنیهٔ ابن زهره فقیه حلب با *الکافی* نشان می‌دهد که او در تألیف خود این کتاب را به عنوان منبعی اساسی مورد توجه قرار داده بوده است (مثلاً نک: *الکافی*، ۱۰۹ـ۱۱۴، ۱۸۷ـ۱۸۸، ۲۹۵؛ قس: ابن زهره، ۵۴۹، ۵۷۲، ۶۱۰). در سدهٔ ۷ ق نیز ابن ابی طی مورخ حلب در صدر آثار ابوالصلاح از *الکافی* نام برده (ذهبی، همانجا) و فقیهان مکتب حله چون محقق حلی در *المعتبر* (ص ۸، جم)، آبی در *کشف الرموز* (۴۰/۱، جم)، یحیی‌بن سعید حلی در *نزهة الناظر* (ص ۷، جم) و علامهٔ حلی در *المختلف* (۵/۱، جم) آراء او را در سطح وسیعی مورد توجه قرار داده‌اند.

۲. *تقریب المعارف*، در کلام. چنین به نظر می‌رسد که این کتاب به ویژه در مسائل عدل از *الذخیرهٔ* سیدمرتضی تأثیر پذیرفته و مؤلف سعی کرده ضمن تلخیص مباحث، نکاتی را بر محتویات *الذخیرة* بیفزاید. این افزوده‌ها به خصوص با مقایسه بین تعاریف سیدمرتضی و ابوالصلاح به چشم می‌خورد (مثلاً قس: سیدمرتضی، *الذخیرة*، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۴، به ترتیب با تقریب، ۹۲، ۹۳، ۹۴). در بخش مربوط به مسائل امامت نیز تا حد زیادی قرابت بین *تقریب المعارف* ابوالصلاح و *الشافی* سید مرتضی مشهود است، هر چند بخش مربوط به امامت صاحب‌الزمان (ع) ممکن است از *کمال الدین* ابن بابویه و غیبت نعمانی متأثر باشد، ولی به هر صورت همان ترکیب در غیبت طوسی که سالها بعد تألیف شده، نیز دیده می‌شود.

۳. *البرهان علی ثبوت الایمان*، که در فهرستهای آثار ابوالصلاح از آن نامی برده نشده است، ولی شواهدی در خود متن وجود دارد که بر صحت انتساب آن گواهی می‌دهد. نسخه‌ای از این کتاب در سدهٔ ۸ ق به دست حسن‌بن ابی الحسن دیلمی رسیده و از طریق نقل متن کامل آن توسط وی در *اعلام الدین* تاکنون حفظ شده است. ابوالصلاح در این تألیف مختصر به مباحث توحید و عدل پرداخته و هدف وی بیان نکاتی بوده که باور داشتن آن را، موجب نجات و عدم اعتقاد به آن را، موجب کفر می‌دانسته است (نک: «البرهان»، ۵۸).

مآخذ: آبی، حسن‌بن ابی طالب، *کشف الرموز*، قم، ۱۴۰۸ ق؛ ابن ابی الرضا، محمدبن حسن، «الاجازة الکبیرة»، همراه *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م، ج ۱۰۴؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ ق؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *فقیه من لا یحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ همو، «الهدایة»، همراه *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ ق؛ ابن براج، عبدالعزیز، *المهذب*، قم، ۱۴۰۶ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن داوود حلی، حسن‌بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۸۳ ق؛ ابن زهره، حمزة‌بن علی، «غنیة النزوع»، همراه *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ ق؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن طاووس، علی ابن موسی، *فتح الابواب*، به کوشش حامد خفاف، قم، ۱۴۰۹ ق؛ ابن میسر، محمدبن علی، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، «البرهان»، همراه *اعلام الدین* دیلمی، قم، ۱۴۰۸ ق؛ همو، *تقریب المعارف*، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *الکافی*، به کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳ ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سیدمرتضی، علی‌بن حسین، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ همو، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ همو، *الذریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ همو، «مسألة فی العمل مع السلطان»، همراه *رسائل الشریف المرتضی*، قم، ۱۴۰۵ ق، مجموعهٔ دوم؛ شهید اول، محمدبن مکی، «اجازة للشیخ شمس الدین»، همراه *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م، ج ۱۰۴؛ همو، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همو، «یادداشت»، در انتهای *فهرست* طوسی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۲۸۲۲؛ شهیدثانی، زین الدین، «اجازة لوالد الشیخ البهائی»، همراه *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م، ج ۱۰۵؛ طباخ، محمدراغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *رجال*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، «النهایة»، همراه *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ ق؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبیرة»، همراه *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م، ج ۱۰۴؛ همو، *المختلف*، تهران، ۱۳۲۴ ق؛ قاضی نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ محقق حلی، جعفربن حسن، *المعتبر*، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ منتجب الدین، علی بن عبیدالله، *فهرست اسماء علماء الشیعة*، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ یحیی‌بن سعید حلی، *نزهة الناظر*، به کوشش احمد حسینی ونورالدین واعظی، نجف، ۱۳۸۶ ق.

احمد پاکتچی

أبوالصَّلْت، امیة بن عبدالعزیز بن ابی الصلت (۴۶۰ ـ ۵۲۹ ق/ ۱۰۶۸ ـ ۱۱۳۵ م)، ادیب، شاعر، ستاره‌شناس، ریاضی‌دان، فیلسوف، موسیقی‌دان، پزشک و داروشناس اندلسی، معروف به طبیب فیلسوف. وی در دانیه، از شهرهای اندلس زاده شد. سالهای کودکی و جوانی را در اندلس گذراند و نزد گروهی از دانشمندان، از جمله ابوولید وَقَّشی، قاضی دانیه، دانش آموخت (یاقوت، ۵۲/۷ ـ ۵۳؛ ابن خلکان، ۲۲۰/۱ ـ ۲۲۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۵۲/۲؛ ابن سعید، ۲۵۶/۱؛ ذهبی، ۶۳۴/۱۹ـ ۶۳۵).

ابوالصلت در ۴۸۹ق/ ۱۰۹۶م به مصر رفت و به دستگاه افضل بن امیر الجیوش، وزیر توانای الآمر خلیفهٔ فاطمی پیوست. در برخی منابع آمده است که وی پیش از رفتن به مصر، مدتی در مهدیه نزد امیران صنهاجی به سر برده و از سوی حاکم مهدیه، به رسولی به مصر رفته است (ابن سعید، ۲۵۷/۱؛ مقری، ۳۱۲/۲). مختار تاج‌المعالی، یکی از نزدیکان افضل، به فضل ابوالصلت پی برد و به او علاقه یافت و به بهره‌جویی از آگاهیهای او در عرصه‌های پزشکی و نجوم پرداخت و سرانجام به رغم حسد و زشت‌خویی کاتب افضل که در مجلس وزیر مجال ستایش از دانشمندان به کسی نمی‌داد، ابوالصلت و دانش او را بسیار ستود و گواهی گروهی از بزرگان اهل دانش را در برتری وی بر دیگر نویسندگان آن روزگار نقل کرد. گویا تاج‌المعالی در چشم افضل آنقدر محتشم بود که کاتبش جرأت معارضه با وی نکرد و ناگزیر خشم خویش را فرو خورد، اما از او و نیز از ابوالصلت کینی شدید به دل گرفت. زمانی که افضل بر تاج‌المعالی خشم گرفت و او را به زندان افکند، کاتب فرصت انتقام یافت و اتهامی بر ابوالصلت وارد ساخت. پس ابوالصلت نیز زندانی شد و مدت ۳ سال و یک ماه در حبس به سر برد (یاقوت، ۵۳/۷ ـ ۵۷؛ ابن خلکان، همانجا).

یاقوت به رغم آنکه شرح حال ابوالصلت را به تفصیل آورده است، دربارهٔ اتهامی که بر او وارد شده ــ جز اشارات مبهمی که در اشعار وی یا گفت‌وگوهایش با دیگران دیده می‌شود ــ چیزی نمی‌آورد. بر پایهٔ روایتی که از خود ابوالصلت نقل شده، بدگویی یکی از شاگردانش نزد افضل، خشم وزیر را نسبت به او برانگیخته است. برخی اشعار ابوالصلت حاکی از این است که دانش گسترده و جاه‌طلبی او در سنین جوانی (ابن ابار، *تحفة*، ۶۰) و حسد مردمان نسبت به وی، موجب زندانی شدنش گردیده است (یاقوت، ۶۷/۷ ـ ۶۸؛ ابن خلکان، ۲۲۰/۱؛ مقری، ۳۳۲/۴)، اما ابن ابی اصیبعه ناکامی ابوالصلت را در بیرون کشیدن یک کشتی حامل مس از قعر دریا، سبب زندانی شدن وی می‌داند. این کشتی در ساحل اسکندریه غرق شده بود و ابوالصلت با تکیه بر آگاهیش از دانش مکانیک، دعوی کرد که می‌تواند کشتی را از آب بیرون آورد. محمولهٔ کشتی در آن دورانِ درگیری شدید مسلمانان با نیروهای صلیبی، اهمیت بسیار داشت. از این رو، افضل که خود از مجاهدان نامدار ضد صلیبی بود، به امید حصول نتیجه، با هزینه‌ای گران همهٔ ابزارهای مورد نیاز ابوالصلت را در اختیار او نهاد. ابوالصلت توانست کشتی را تا نزدیکی سطح آب بالا آورد، ولی ریسمانهایی که به کار برده بود، ناگهان گسیخت و کشتی بار دیگر به قعر دریا فرو رفت. افضل به خشم آمد و ابوالصلت را محبوس ساخت (۵۳/۲). البته به دشواری می‌توان پذیرفت که تنها به گناه این ناکامی، وی مدت ۳ سال در زندان به سر برده باشد.

دربارهٔ محل زندانی شدن ابوالصلت، روایات گوناگون است. یاقوت در یک جا از زندان شحنه در مصر و در جای دیگر از کتابخانهٔ حکیم ارسطو در اسکندریه نام می‌برد (۵۷/۷، ۶۸) و ابن سعید کتابخانهٔ قاهره را محبس او می‌شمارد (همانجا). به احتمال زیاد، ابوالصلت نخست در اسکندریه زندانی شده و پس از مدتی به قاهره منتقل گشته است. مقری نیز تصریح می‌کند که ابوالصلت در کتابخانه محبوس بوده است (۳۱۲/۲). به سخن دو تن اخیر، ابوالصلت در حالی از زندان رها گشته که در همهٔ دانشهای قدیم و جدید، به ویژه در فلسفه، پزشکی و موسیقی، سرآمد همگان بوده است (ابن سعید، مقری، همانجاها). در حقیقت نیز گستردگی دامنهٔ دانشها و در عین حال درک عمیق او که ستایش بسیاری از مؤلّفان را برانگیخته است (عمادالدین، ۹۱/۱؛ قفطی، ۸۰؛ ابن ابّار، *التکملة*، ۲۰۳/۱؛ مقری، ۳۱۱/۲)، از نوعی آموزش ویژه در وضعی بسیار استثنایی حکایت می‌کند. ابن سعید (همانجا) و مقری (۳۱۲/۲) مدت زندانی بودن او را ۲۰ سال گفته‌اند که بی‌شک نادرست است.

ابوالصلت پیش از زندانی شدن، به‌تدریس علوم ادبی نیز می‌پرداخته و از همان دوران در میان ادبا دوستانی داشته است. از شاگردان او شیخ سلیمان بن فیّاض اسکندرانی، بازرگان شاعر (زرکلی، ۱۳۱/۳) را نیز نام برده‌اند. در اسکندریه، مکین‌الدوله ابوطالب احمدبن عبدالمجید از ممدوحان او بود. ظافر حداد شاعر از دوستان ابوالصلت پس از رهایی او و از زندان و استقرار در مهدیه، در قصیدهٔ بلندی از اشتیاق خود نسبت به او و روزهای هم صحبتی یاد می‌کند و او را بسیار می‌ستاید (یاقوت، ۶۹/۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۵۴/۲ـ۵۵؛ مقری، ۵۹/۳).

ظاهراً در زندان به ابوالصلت چندان سخت نگذشته، زیرا طبیعی است که مردی دانشمند چون او با دسترسی به کتابهای بسیار، چندان احساس دلتنگی نکند. علاوه براین، دوستان و شاگردان وی به دیدارش می‌رفته و با او به گفت‌وگو می‌پرداخته‌اند. یکی از این شاگردان، ابوعبدالله‌شامی است. وی‌شاهد نفرین استادش برآن شاگرد حق‌ناشناس ــ که ذکرش گذشت ــ بود و در این باره گوید: سالی بر این برنیامد که نفرینش مستجاب شد (یاقوت، ۶۸/۷).

سرگرمی خوش‌آیند دیگر ابوالصلت در زندان، سرودن شعر بوده است. شعر وی در حد اعلای استحکام و فصاحت است و با بهترین اشعار عرب برابری می‌کند و علاوه بر این، سیمای مردی خردمند و باتجربه را نیز نشان می‌دهد. البته در اشعاری که در زندان سروده است، گاه نیز از رنج زندان و به ویژه رنج هم‌نشینی با یاران نامتناسب زندان ــ که به گفتهٔ وی از رنج زندان بدتر است ــ می‌نالد. یکی از این اشعار در شکایت از شخصی است که ابوالصلت از او امید پشتیبانی داشته و همو سبب نامرادی وی شده است (یاقوت، ۶۸/۷، ۷۰؛ ابن ابار، *تحفة*، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۶۰/۲). جالب توجه است که ابوالصلت در این دوران خود را کم سال می‌خواند (ابن ابار، همانجا)، در حالی که بر پایهٔ منابع، در آغاز این دوران او دست کم ۳۰ سال داشته است. به هر حال از این سخن معلوم می‌شود که دعوی ابن ابی اصیبعه، بر اینکه ابوالصلت در حدود ۵۱۰ ق وارد مصر شده (۵۳/۲)، نادرست است.

ابوالصلت اشعار بسیار زیبایی نیز در ستایش افضل و جنگهای او با صلیبیان دارد که به احتمال زیاد در زندان سروده است (همو، ۵۶/۲ـ۵۷). ابن ابی اصیبعه از نامه‌ای سخن می‌گوید که ابوالصلت به انضمام دو قصیده در ستایش افضل برای علی بن سلیمان، معروف به ابن صیرفی فرستاده بوده است. از پاسخ ابن صیرفی به ابوالصلت که ابن ابی اصیبعه آن را نقل کرده است، چنین برمی‌آید که وی به خواهش دانشمند زندانی، با یکی از بزرگان مصر دیدار کرده و شفاعت او را برای رهایی ابوالصلت از زندان خواستار شده و او نیز وعدهٔ یاری داده است (۵۳/۲ـ۵۴). ابوالصلت در ۵۰۵ ق از زندان آزاد شد، نخست به اسکندریه رفت و در ۵۰۶ ق از آنجا رهسپار مهدیه شد. یحیی بن تمیم بن بادیس امیر مهدیه (حاکم افریقیه) وی را گرامی داشت (ابن خلکان، ۲۲۲/۱ـ۲۲۳).

ابوالصلت در *الرسالة المصریة* که آن را به نام همین امیر نوشته، وصف حال خویش را آورده و از روزگار خود در مصر شکایت کرده و یحیی بن تمیم را بسیار ستوده است (ابن ابی اصیبعه، ۶۲/۲؛ یاقوت، ۵۷/۷ـ۵۸؛ قفطی، ۸۰ـ۸۱). در اشعاری که در این رساله آورده است، برخی سخنان مذمّت‌آمیز دربارهٔ مصریان دارد (یاقوت، ۶۸/۷، ۷۰؛

قفطی، ۸۱). همچنین از برخی پزشکان مصر و ناتوانی و نادانی آنان با ریشخند یاد می‌کند (اولمان، 276). ابوالصلت در مهدیه همسر گزید و صاحب فرزندی شد. این فرزند که عبدالعزیز نام یافت، خود شاعر و شطرنج‌باز نامداری گشت (ابن خلکان، همانجا). ابوالصلت ۲۳ سال آخر زندگی خود را در همین شهر و در خدمت امرای صنهاجی آن سامان، یحیی بن تمیم، علی بن یحیی و حسن بن علی به سر برد و در همانجا درگذشت. وی در هنگام مرگ ابیاتی برای نقش بر روی سنگ قبر خود سروده که بسیار دلنشین است (ابن ابار، همان، ۵۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۵۴/۲).

ابن بیطار از او و دیدگاههایش دربارهٔ برخی داروهای نباتی یاد کرده است (۵۶/۲، ۸۲، ۲۳/۳، ۳۶، ۴۱، جم).

آثـار: مهم‌ترین آثار ابوالصلت اینهاست:

۱. *الادویة المفردة*. این اثر شامل ۲۰ باب است و درآن از داروهای ساده و تأثیر آنها در اعضای بدن سخن گفته شده است. از این اثر، تنها ترجمه‌های لاتین و عبری آن که اولی در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م توسط آرنالدوس ویلانُوانوس[1] و دومی در سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م توسط یهودا ناتان صورت گرفت، شناخته شده بود. در دهه‌های اخیر چند نسخهٔ خطی اصل عربی آن نیز شناخته شد. برخی از این نسخه‌ها در دمشق (ظاهریه، ۱۵/۲ ـ ۱۷)، ترکیه (*فهرس*، ۱۳۳) و لندن (اسکندر، 74-73) نگهداری می‌شود (نیز نک: EI²؛ اولمان، همانجا).

۲. *الانتصار*، در حساب و هندسه. این اثر در برابر رد ابن رضوان بر حنین بن اسحاق و در دفاع از نظرات این یک نوشته شده است. ابن خلدون از این اثر به خطا با عنوان *الاقتصار* یاد کرده است (۸۷۵/۱، ۸۷۹). نسخه‌ای از این اثر در آستان قدس نگهداری می‌شود که خطای یاد شده به آن نیز راه یافته است (آستان، ۲۸۲،۱۲/۱۰).

۳. *رسالة العمل بالاسطرلاب*، در ۹۰ باب. برخی نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی (شورا، ۴۱۰/۱۹ ـ ۴۱۱)، مشهد (مدیر شانه‌چی، ۵۳۸/۲) و برلین (*آلوارت*، شم 5798) نگهداری می‌شود. ابوالصلت اشعاری نیز در وصف اسطرلاب دارد (ابن ابی اصیبعه، ۶۰/۲). برخی اشعار او حاکی از آن است که به پیش‌گویی از راه تنجیم اعتقاد نداشته است (ویدمان، 1050).

۴. *رسالة فی الموسیقی*. اصل عربی این اثر به دست نیامده، اما ترجمهٔ عبری آن بر جا مانده است. نسخه‌ای از این ترجمه در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (EI²؛ نیز نک: سارتن، II/230). فارمر بر آن است که تأثیر ابوالصلت بر موسیقی شمال افریقا قابل توجه است (ص 222-221).

۵. *الرسالة المصریة*. ابوالصلت در این اثر دیدنیهای مصر و آداب و رسوم مردم آن را وصف کرده و از پزشکان، منجمان و شاعرانی که در این سرزمین با آنان آشنا شده، سخن گفته و از آثار ایشان یاد کرده است. این رساله همچنین حاوی اشعاری از مؤلف است که در آنها ناخرسندی شاعر از رفتار و اخلاق مردم مصر بازتاب یافته است. *الرسالة المصریة* در ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱ م به کوشش عبدالسلام محمد هارون در مجموعهٔ شمارهٔ ۱ *نوادر المخطوطات* در قاهره به چاپ رسیده است.

۶. *تقویم الذهن*، در منطق. این اثر در ۱۹۱۵ م همراه با ترجمهٔ اسپانیایی آن به کوشش گنثالث پالنثیا در مادرید به چاپ رسیده است.

۷. *الحدیقة فی مختار من اشعار المحدثین* (یاقوت، ۶۴/۷). از این کتاب اثری باقی نمانده است.

۸. *الملح العصریة*، در شرح حال شعرای اندلس و اشعار آنان (ابن ابی اصیبعه، ۶۲/۲). از این کتاب نیز اثری باقی نمانده است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن ابار، محمد بن عبدالله، *تحفة القادم (المقتضب)*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ همو، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید مغربی، علی بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شورا، *خطی*؛ ظاهریه، *خیمی، خطی (طب و صیدله)*؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، قسم شعرای مغرب، به کوشش مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶ م؛ *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، مرکز ابحاث للتاریخ؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م؛ مدیر شانه‌چی، کاظم و دیگران، *فهرست نسخه‌های خطی دو کتابخانهٔ مشهد*، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Ahlwardt; EI²; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; Iskandar, A. Z., *A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science*, London, 1967; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Ullmann, W., *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; Wiedemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1984.

محمدعلی مولوی

آبوالصَّلْتِ هَرَوی، عبدالسلام بن صالح بن سلیمان بن ایوب بن میسره (د شوال ۲۳۶/ آوریل ۸۵۱)، محدث خراسانی. وی ازموالی عبدالرحمن بن سَمُرهٔ قرشی بود (خطیب، ۴۶/۱۱). تاریخ ولادت وی روشن نیست، لیکن از آن‌رو که به گفتهٔ خودش از روزگار کودکی ۳۰سال در محضر سفیان بن عیینه (د۱۹۶ق) بوده است (نک: ذهبی، *سیر*، ۴۴۸/۱۱)، می‌توان تولد او را در حدود ۱۶۰ق/۷۷۷م تخمین زد.

ابوالصلت به روایتی در مدینه زاده شد (طوسی، *اختیار*، ۶۱۵ ـ ۶۱۶) و در نیشابور اقامت گزید (ذهبی، *تذهیب*، ۴۵۷/۲). در طلب علم به نقاط مختلف چون عراق، حجاز و یمن سفر کرد و از کسانی چون حمادبن زید، شُریک، عطاءبن مسلم، معتمربن سلیمان، عبدالرزاق صنعانی، مالک بن انس، فُضیل بن عیاض، عبدالله بن مبارک و هُشَیم استماع نمود (ابن ابی‌حاتم، ۴۸/۳؛ ابن عدی، ۱۹۶۸/۵؛ خطیب، همانجا؛ ابن حجر، ۳۱۹/۶).

ابوالصلت چندی در بغداد به روایت حدیث پرداخت (خطیب،

---

1. Arnaldus Villanovanus

همانجا؛ ذهبی، سیر،همانجا) و در روزگار مأمون به عزم غزا به مرو آمد و چون به مجلس خلیفه وارد شد و مأمون کلام او را شنید، بدو علاقمند گشت و او را از خواص خویش ساخت. ابوالصلت در رد مرجئه، جهمیه، زنادقه و قدریه می‌کوشید و بارها با بشر مریسی در حضور مأمون مناظره کرد (خطیب، ۴۷/۱۱).

از زندگانی وی اطلاع بیشتری نداریم، جز آنکه چندی محضر امام رضا(ع) را درک کرده و ازآن حضرت روایت نموده است(طوسی، *رجال*، ۳۸۰، ۳۹۶). چنانکه گفته شده در نیشابور در خدمت آن امام حاضر بوده و در سرخس نیز به دیدار وی رسیده است (ابن‌بابویه، ۱۸۳/۲ ـ ۱۸۴؛ ابن‌حجر، همانجا).

به‌رغم اینکه شیخ طوسی او را از عامه شمرده (همان، ۳۹۶؛ قس: خطیب، ۴۷/۱۱ ـ ۴۸)، گروهی از محدثان اهل سنت، تنها بر تشیع او خرده گرفته‌اند (عقیلی، ۷۰/۳؛ ذهبی، *میزان*، ۶۱۶/۲؛ قس: طوسی، *اختیار*، همانجا). به هر روی برخی از رجال شناسان همچون یحیی‌بن معین، عجلی، ابن‌شاهین و نیز نجاشی از امامیه وی را توثیق کرده‌اند (نک: عجلی، ۳۰۳؛ ابن‌شاهین، ۲۲۷؛ نجاشی، ۶۰/۲ ـ ۶۱؛ خطیب، ۵۰/۱۱)، حال آنکه بعضی دیگر همچون جوزجانی، نسائی، ابوحاتم رازی، عقیلی، ابن‌حبان، ابن‌عدی و دارقطنی او را تضعیف نموده‌اند (جوزجانی، ۲۰۵ ـ ۲۰۶؛ عقیلی، ابن‌ابی حاتم، همانجاها؛ ابن‌حبان، ۱۵۱/۲؛ ابن‌عدی، همانجا؛ خطیب، ۵۱/۱۱).

از میان روایت کنندگان از ابوالصلت فرزندش محمد، احمدبن یحیی بلاذری، عبدالله‌بن احمدبن حنبل، احمدبن ابی خیثمه، ابوبکر ابن ابی الدنیا، یعقوب‌بن سفیان بسوی، سهل‌بن زنجله، احمدبن منصور رمادی و عباس‌بن محمد دوری را می‌توان یاد کرد (بسوی، ۷۷/۳؛ بلاذری، ۱۹؛ خطیب، ۴۶/۱۱؛ ذهبی، سیر، ۴۴۶/۱۱ ـ ۴۴۷؛ ابن‌حجر، ۳۱۹/۶ ـ ۳۲۰). ابوالصلت کتابی‌در باب وفات‌امام‌رضا(ع) تألیف کرده که نجاشی از آن نام برده (نجاشی، ۶۱/۲) و ابن‌بابویه از آن در *عیون اخبار الرضا* (۲۴۲/۲ ـ ۲۴۵) استفاده کرده است. هم‌اکنون آرامگاهی منسوب به وی با نام خواجه اباصلت در سمت شرقی بیرون شهر مشهد وجود دارد. در قم و سمنان نیز مزارهایی منسوب به وی وجود داشته است (اعتمادالسلطنه، ۳۸۵/۲ ـ ۳۸۶).

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ابن‌بابویه، محمدبن علی، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش مهدی لاجوردی، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن‌حبان، محمد، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن‌حجر عسقلانی،احمدبن علی، *تهذیب‌التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن‌شاهین، عمربن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین‌قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن‌عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۰۰ق؛ بسوی، یعقوب‌بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ جوزجانی، ابراهیم‌بن یعقوب، *احوال الرجال*، به کوشش صبحی بدری سامرائی، بیروت، ۱۴۰۵ق،۱۹۸۵م؛خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذهیب التهذیب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ عقیلی، محمدبن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبوالصَّمْصامِ مَرْوَزی، عمادالدین ذوالفقار بن محمدبن مَعْبَد حسنی، از محدثان معمّر ایرانی در سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م. وی علاوه بر کنیهٔ ابوالصمصام، به ابوالوَضّاح هم شناخته می‌شده است (نک: ابن شهر آشوب، ۱۶). اختلاف بین گزارشگران دربارهٔ نسب وی بسیار است و منشأ آن شاید تصحیف و افتادگی در اسانید و روایات بوده باشد (برای نمونه، نک: راوندی، ۴/۱؛ ابن‌فوطی، ۴(۲)/۷۲۲؛ ابن‌طاووس، ۱۲۳؛ ابن‌عنبه، ۱۱۵).

از تولد و وفات ابوالصمصام بجز تاریخهایی که سمعانی در ذیل *تاریخ بغداد* به دست داده، گزارش دیگری دردست نیست. وی تولد او را در ۴۵۵ق/۱۰۶۳م و وفاتش را در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م ذکر کرده است (نک: ابن‌عساکر، *تاریخ*، ۱۰۸/۶؛ ابن‌حجر، ۴۳۶/۲ ـ ۴۳۷). منتجب‌الدین گوید: هنگامی که با ابوالصمصام ملاقات کردم، وی ۱۱۵ ساله بود (ص ۷۳). گرچه این گزارش با تاریخی که سمعانی در مورد ولادت وی به دست داده، سازگاری ندارد. با توجه به بعضی روایاتِ بدون واسطهٔ ابوالصمصام از سید مرتضی (د ۴۳۶ق)، شاید بتوان زمان تولد ابوالصمصام را در حدود ۴۲۰ ق برآورد نمود.

زادگاه ابوالصمصام مرو بود (ابن‌عساکر، همانجا). وی سفرهای متعددی به سرزمینهای مختلف اسلامی داشت و زمانی را در بغداد سپری کرد (ابن‌فوطی، ابن‌حجر، همانجاها). پی‌گیری تاریخی مسیر سفرهای وی نامکن می‌نماید، اما بر پایهٔ آنچه از گزارش مورخان برمی‌آید، ابوالصمصام در حدود سال ۴۷۹ق در بغداد بوده است (ابن عساکر، همانجا). همچنین می‌دانیم که وی پیش از ۴۸۵ق در اصفهان بوده و در آن شهر از نظام‌الملک طوسی (مق ۴۸۵ق) وزیر آلب ارسلان و ملکشاه سلجوقی حدیث شنیده است (همو، معجم، ۷۱ ب؛ ابن‌عدیم، ۱۴۰۳/۳). گفتنی است که وی در بغداد نیز از نظام‌الملک استماع حدیث کرده است (ابن‌عساکر، *تاریخ*، همانجا). رافعی از حضور ابوالصمصام در قزوین در حدود سالهای ۵۱۲ ـ ۵۱۳ ق خبر می‌دهد (۱۲/۳) و ابن‌عساکر (همانجا) بر ورود وی به دمشق پیش از ۵۲۰ق تصریح دارد. ابوالصمصام سپس از آن شهر، راهی موصل شد و احتمالاً در همین زمان با سمعانی دیدار نمود (همانجا؛ ابن‌حجر، ۴۳۶/۲) و این آخرین اطلاعی است که از زندگانی وی در دست است.

ابوالصمصام در طول سفرهایش از بعضی بزرگان کسب فیض کرد که از آن جمله‌اند: شیخ ابوجعفر طوسی، نجاشی، سلّار دیلمی، ابوعبدالله محمدبن علی حلوانی و ابوالخیر برکة بن محمد اسدی

(ابن‌عساکر، معجم، همانجا؛ منتجب الدین، ۲۷، ۷۳؛ ابن‌داوود، ۷ـ۸؛ نوری، ۴۹۶/۳). سید مرتضی را نیز در عداد مشایخ وی برشمرده‌اند (منتجب‌الدین، ۷۳). البته با نگرشی بر اسانید روایات و اجازات موجود، روایت ابوالصمصام از سید مرتضی هم به صورت بی‌واسطه و هم با واسطهٔ ابوعبدالله حلوانی هر دو دیده می‌شود و ممکن است مربوط به دو دوره از حیات علمی وی بوده باشد (برای نمونه، نک: شهید اول، ۳۸، ۵۱؛ مجلسی، ۱۵۳/۱۰۴، جم).

شاگردان و راویان ابوالصمصام را شخصیتهایی سرشناس چون قطب‌الدین راوندی، سید فضل الله راوندی، محمدبن علی‌بن شهر آشوب، ابوسعد سمعانی و ابوالقاسم ابن‌عساکر تشکیل می‌دهند (راوندی، ابن‌عساکر، همانجاها؛ شهید اول، ۲۹؛ ابن‌عدیم، همانجا؛ مجلسی، ۱۵۳/۱۰۴). به گفتهٔ ابن‌عساکر (*تاریخ*، همانجا)، ابوالصمصام در مدت اقامتش در دمشق، مجالس وعظی برپا می‌داشت که گرایشهای شیعی در آن هویدا بود. ابن‌عساکر در جایی، از این گرایشها به زندقه تعبیر کرده است (نک: ابن‌حجر، ۴۳۷/۲). نام ابوالصمصام به عنوان حلقه‌ای مهم در سلسلهٔ اسانید امامیه به چشم می‌خورد و می‌توان وی را به عنوان یکی از ناقلان عمدهٔ مصنفات پیشینیان امامی به شمار آورد. با توجه به مَرویّات وی، نقش بسزای او در انتقال میراث گذشتگان آشکار می‌گردد. برای نمونه، روایت آثار نجاشی (ابن داوود، همانجا؛ مجلسی، ۹۵/۱۰۴)، شیخ طوسی (همو، ۱۴۴/۱۰۴، ۲۲۴، جم)، سید مرتضی (ابن‌داوود، همانجا؛ مجلسی، ۱۵۳/۱۰۴)، شریف رضی (بحرانی، ۱۹۸/۲؛ مجلسی، ۱۵۴/۱۰۴، ۱۹۸)، شیخ مفید (همو، ۹۹/۱۰۵ـ ۱۰۰) و ابن بابویه (همو، ۵۲/۱۰۵) توسط او را می‌توان یاد کرد. وی علاوه بر امامیه، در انتقال مصنفات و روایات غیر شیعی نیز دست داشته است. مثلاً او یکی از راویان اصلی تفسیر ثعلبی بوده است. روایات پراکندهٔ او نیز در کتب محدثان فراوان یافت می‌شود (نک: رافعی، ۳۰۷/۱، ۳۲۷، ۱۶۴/۳؛ ابن‌عساکر، معجم، همانجا؛ ابن‌عدیم، ۱۴۰۳/۳، ۲۴۸۰/۵).

گفتنی است که‌در منابع، راجع‌به مذهب کلامی وفقهی ابوالصمصام تصریحی دیده نمی‌شود و در این باره تنها می‌توان بر اشارات پراکنده نظر داشت؛ مثلاً در برخی از منابع به نام یکی از نوادگان وی، یعنی ذوالفقار بن محمدبن اشرف اشاره رفته (د ۶۸۵ ق) که مدرس مدرسهٔ مستنصریه بوده و مذهب شافعی داشته است (نک: ابن‌فوطی، ۴(۲)/۸۱۸ ـ ۸۱۹؛ ابن‌رافع، ۵۴، ۸۹؛ ابن‌قاضی مکناسی، ۲۶۹/۱). البته روشن نیست که شافعی بودن این نواده تا چه حد ریشه در پیشینهٔ خاندان او دارد. همانطور که گفته شد، ابن‌عساکر به صراحت از گرایش شیعی ابوالصمصام سخن گفته است و تردیدی نیست که وی با بزرگان شیعه در عصر خود رابطه‌ای بسیار نزدیک داشته است.

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن‌رافع سلامی، محمد، *منتخب‌المختار*، به‌کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌طاووس، علی، *سعدالسعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ همو، *معجم الشیوخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌عنبه، احمدبن علی، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *درة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره / تونس، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بحرانی، یوسف، *الکشکول*، نجف، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ راوندی، سعیدبن هبة‌الله، *منهاج البراعة*، به کوشش عبداللطیف کوه کمری، قم، ۱۴۰۰ق؛ شهید اول، محمد بن مکی، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۷ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ منتجب الدین، علی بن عبیدالله، *فهرست*، به کوشش‌عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۲۱ق.

فرامرز حاج منوچهری

آبوصیر، نک: بوصیر.

اَبوضَمْضَم، نام دست کم ۳ شخصیت مختلف که در منابع کهن از آنها یاد شده است، ولی هیچ یک شهرت زیادی نداشته‌اند:

۱. ابوضمضم، ظاهراً یکی از زاهدان یا «حنیفان» عصر جاهلی بوده است و معلوم نیست که اسلام را درک کرده یا نه. بیشتر شهرت او بـه سبب حدیثی است که بخاری از قول انس بن مالک نقـل کرده (۱(۱) / ۱۲۲) و ابن قتیبه آن را مشروح‌تر آورده است (*ادب*، ۳۲/۲، *عیون*، ۳۹۶/۱). در این حدیث پیامبر (ص) ابوضمضم را که هر بامداد هنگام بیرون رفتن از منزل می‌گفته است: «اللّهم انی قد تَصدَّقْتُ بعرضی علی عِبادِک»، ستوده و یاران خود را به این کار پسندیدهٔ او تشویق کرده است. راویان این حدیث را به گونه‌های مختلف آورده‌اند و هر کس بنا به تعبیری که از عبارت «تصدّقْتُ بعرضی» داشته، آن را در مبحثی نهاده است (نک: همانجا؛ سیدمرتضی، ۶۳۲/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۶۹۴/۴؛ خطیب، ۳۵/۱ ـ ۳۶؛ ابن اثیر، ۲۳۲/۵؛ ابن حجر، ۴(۷) / ۱۰۹).

۲. ابوضمضم بکری، از راویان شعر و از نسب شناسان و فصیحانِ اعراب بادیه (نک: ابن قتیبه، *الشعر*، ۸/۱ـ ۹؛ یغموری، ۳۴۷، ۳۴۸). او از فرزندان عمرو بن مالک بن ضبیعة بن قیس بن ثعلبه بوده و پیش از اصمعی (۱۲۲ ـ ۲۱۶ ق) می‌زیسته است (همانجا). گویند وی حافظه‌ای نیرومند داشت و اشعار نادر بسیاری با ذکر نام سرایندهٔ آنها نقل می‌کرد (مغربی، ۱۴۱). موجب شهرت ابوضمضم بکری این افسانه است که گویند: روزی چند جوان به قصد آزمایش یا شوخ طبعی نزد او رفتند. وی که به فراست از قصد آنان آگاه شده بود، شعر ۱۰۰ شاعر (به قولی ۷۰ یا ۸۰ شاعر) را که نامشان «عمرو» بود، برای آنان برخواند. اصمعی می‌گوید: من و خلف احمر بیش از ۳۰ شاعر عمرو نام نیافتیم (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عبدربه، ۳۰۸/۵؛ یغموری، همانجا؛ قس: مغربی، همانجا).

شاهدی در دست نیست که ابوضمضم راوی شعر را با ابوضمضم زاهد یکی بدانیم (قس: EI²).

۳. ابوضمضم، شخصیتی شاید واقعی ــ و شاید کاملاً افسانه‌ای ــ که به او مانند جُحیٰ و بهلول، داستانهایی خنده‌آور همراه با نوعی حکمت نسبت می‌دهند. گویند: وی در مسائل فقهی، فتواهایی صادر می‌کرد که موجب خنده می‌گردید و از این جهت، افسانه‌های منسوب به قراقوش را تداعی می‌کند (نک: همانجا). در سدهٔ ۴ ق / ۱۰ م داستانهای متعددی ساخته شده که وی در آنها، قهرمان اصلی بوده است (همانجا).

مجموعهٔ داستانهایی که دربارهٔ او پرداخته شده، به نام *نوادر ابی‌ضمضم* شهرت داشته است (نک: ابن ندیم، ۳۷۵؛ *لغت نامه*).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد ابن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۷ ق؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، به کوشش محمددالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، *الشعر والشعراء*، به کوشش محمدیوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *موضح اوهام الجمع والتفریق*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۳ م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مغربی، «فصحاءالاعراب»، مجلة *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۹ م، شم ۹؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس*، *مختصر المقتبس* محمدبن عمران مرزبانی، به کوشش رودُلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ نیز: EI².

فاطمه رادمنش

آبوالضّیا توفیق، محمد (۱۲۶۵ـ۱۳۳۱ ق/ ۱۸۴۹ـ۱۹۱۳ م)، روزنامه‌نگار، نویسنده، سیاستمدار و از پایه‌گذاران جمعیت «نوعثمانیان» در ترکیهٔ عثمانی. او در استانبول دیده به جهان گشود و در همانجا چشم از جهان فرو بست. نام حقیقیش توفیق است، اما هنگام تبعید در جزیرهٔ رودس[1] برای آنکه آثارش اجازهٔ چاپ داشته باشد، به مناسبت نام پسرش، ضیا، کنیه و نام مستعار ابوالضیا را برگزید و از آن پس مقالاتش را با این نام به چاپ می‌رساند و بعدها نیز به همین نام معروف شد («دائرة المعارف زبان ترکی[2]»، II/419).

پدرش حسن کامل از افراد طایفهٔ «شرف‌لو» بود که در قوچی حصار از توابع قونیه می‌زیستند. او پیش از تولد توفیق به استانبول آمد و در ادارهٔ اوقاف به کار پرداخت (سعید کمال، II/370؛ «دائرة المعارف ترک[3]»، XIV/295). توفیق در ۸ سالگی پدرش را از دست داد و طبق سنت رایج در نظام اداری عثمانی که در اصطلاح «پدر مانده» خوانده می‌شد، به عنوان کارآموز با حقوق پدرش به جای وی مشغول کار شد («دائرة‌المعارف زبان‌ترکی»، همانجا). ابوالضیا بعد از دورهٔ تحصیلات مقدماتی ادامهٔ تحصیل نداد، اما با استعداد و هوش سرشاری که داشت، ادبیات و سایر علوم رایج زمان را با شرکت در محافل ادبی و علمی و به سعی خود فرا گرفت و حتی با زبانهای عربی، فارسی، فرانسه و آلمانی نیز به تدریج آشنایی یافت (همان، II/420).

در آغاز جوانی با نامق کمال (۱۲۵۶ ـ ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۴۰ ـ ۱۸۸۸ م)، شاعر بلند آوازه و اصلاح‌طلب ترک، و به وسیلهٔ او با ابراهیم شناسی (۱۲۴۲ ـ ۱۲۸۸ ق/ ۱۸۲۶ ـ ۱۸۷۱ م)، شاعر و نویسنده و از مؤسسان جمعیت نوعثمانیان، آشنا شد و از پیروان مکتب ادبی و سیاسی نامق کمال گردید (بروسه‌لی، ۹۰/۲؛ ووسینیچ، ۱۰۷؛ IA) و با وی در روزنامهٔ *تصویر افکار* به همکاری پرداخت («دائرة المعارف زبان ترکی»، همانجا). شخصیت ادبی و سیاسی او در همکاری با همین روزنامه که مرکز روشنفکران و اصلاح‌طلبان جامعهٔ عثمانی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ م و ناشر اندیشه‌های آنان بود، رشد و پرورش یافت. وی چنان شیفتهٔ محافل این گروه و کار روزنامه‌نگاری شد که شغل دولتی خود را به فراموشی سپرد و تمام وقت و سعی خود را به فعالیتهای مطبوعاتی صرف کرد. در همین زمان بود که به عضویت جمعیت «نوعثمانیان» ــ که سازمانی بود مخفی و هواخواه اصلاحات و ایجاد مساوات برای ملل امپراتوری ــ نیز پذیرفته شد، او به ادعای خود ششمین شخصی بود که به این نهضت پیوست (IA). در ۱۲۸۵ ق، سردبیر روزنامهٔ *ترقی* شد، آنگاه *ترقی مخدّرات*، نخستین نشریهٔ مربوط به زنان در عثمانی و نیز مجلهٔ فکاهی *لطائف آثار* را به ضمیمهٔ روزنامهٔ *ترقی* انتشار داد («دائرة‌المعارف زبان ترکی»، همانجا).

پس از درگذشت ابراهیم شناسی، چاپخانهٔ *تصویر افکار* از سوی مصطفی فاضل پاشا ــ از شاهزادگان مصری ــ خریداری شد و به منظور فعالیتهای آزادیخواهانه در اختیار نامق کمال و ابوالضیا قرار گرفت. در همین چاپخانه بود که وی، روزنامهٔ عبرت، یکی از ارگانهای نوعثمانیان را چاپ می‌کرد (همانجا). این روزنامه به سبب درج مقالات تند بر ضد حکومت، بعد از انتشار ۱۹ شماره توقیف شد. ابوالضیا به جای آن به انتشار روزنامهٔ حدیقه پرداخت که آن نیز بعد از ۵۶ شماره توقیف شد. وی اندکی بعد به انتشار روزنامهٔ *سراج* مبادرت کرد، ولی پس از چاپ نمایشنامهٔ «وطن یا سیلیستر» نوشتهٔ نامق کمال در این روزنامه و سپس به روی صحنه آمدن آن که احساسات وطن‌خواهی مردم و مخالفت با حکومت را برانگیخت، این روزنامه نیز تعطیل شد و به دستور سلطان عبدالعزیز (۱۲۴۶ ـ ۱۲۹۳ ق/ ۱۸۳۰ ـ ۱۸۷۶ م) ابوالضیا، نامق کمال و سایر اعضای نوعثمانیان تبعید شدند (سعید کمال، II/289).

ابوالضیا همراه احمد مدحت نویسنده (۱۲۶۰ ـ ۱۳۳۱ ق/ ۱۸۴۴ ـ ۱۹۱۳ م) به جزیرهٔ رودس تبعید گردید (همو، IA;II,370). در ایام تبعید فرماندار جزیره اجازه داد که ابوالضیا از کتابخانهٔ آنجا استفاده کند و او اثر معروف خود *نمونهٔ ادبیات عثمانیه* را در این جزیره به رشتهٔ تحریر درآورد.

پس از عزل عبدالعزیز و بر تخت نشستن مراد پنجم (۱۲۵۶ ـ ۱۳۲۲ ق/ ۱۸۴۰ ـ ۱۹۰۴ م؛ سل ۱۲۹۳ ق/ ۱۸۷۶ م)، ابوالضیا و سایر

1. Rodos 2. *Türk Dili*... 3. *Türk Ansiclopedisi*.

یارانش بخشوده شدند. او به استانبول بازگشت (سعید کمال، II/373) و چاپخانهٔ خود را مجدداً دایر کرد و با همکاری احمد مدحت، نخستین مدرسهٔ جدید به سبک غربی را در ۱۸۷۶ م بنیاد نهاد («دائرة المعارف زبان ترکی»، همانجا). هنگامی که سلطان عبدالحمید دوم (سل ۱۲۹۳ - ۱۳۲۷ ق/ ۱۸۷۶ - ۱۹۰۹ م) بر تخت نشست، ابوالضیا به عضویت هیأت تهیه کنندگان قانون اساسی منصوب شد و در همان زمان به «جمعیت مترجمان» نیز پیوست («دائرة المعارف ترک»). انتشار *مجموعهٔ ابوالضیا* که ناشر افکار هنرمندان و روشنفکران و سیاستمداران عصر تنظیمات بود، از کارهای او در این دوره است (همانجا؛ «دائرة المعارف زبان ترکی»، همانجا). این مجله نیز که از ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۸ م در ۵۳ شماره چاپ و منتشر شد، توقیف گردید و او پس از آن به انتشار مجموعه‌ای به نام *کتابخانهٔ ابوالضیا* که شامل شرح احوال بزرگانی چون ابن سینا، گالیله، ناپلئون و مردان بزرگ دیگر تاریخ و علم بود، پرداخت.

در دوران استبداد سلطان عبدالحمید، ابوالضیا مورد توجه پادشاه بود، چنانکه نامه‌ها و شکوائیه‌هایی را که نامق کمال از میدلی[1]، محل مأموریت خود، خطاب به سلطان می‌فرستاد، به وسیلهٔ توفیق به عرض شاه می‌رسید (اوزون‌چارشیلی، 237). وی همچنین از جانب عبدالحمید به مدیریت «مکتب صنایع» و سپس عضویت «شورای دولت» منصوب شد («دائرة المعارف زبان ترکی»، همانجا)، اما در ۱۹۰۰ م ناگهان مورد خشم پادشاه قرار گرفت و از مقام خود معزول و به قونیه تبعید شد (سعید کمال، همانجا). در مدت تبعید فعالیت ادبی و سیاسی چندانی نداشت و پس از اعلان مشروطیت در عثمانی (۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م) مورد عفو قرار گرفت و به استانبول بازگشت و در اولین دورهٔ مجلس مبعوثان به نمایندگی مردم انطالیه[2] برگزیده شد (همانجا). پس از آن به انتشار روزنامهٔ «تصویر افکار جدید[3]»، همت گماشت و تا واپسین روزهای زندگی، با شور و شوق تمام به نوشتن ادامه داد. سرانجام هنگامی که پس از تحویل مقاله‌ای به دفتر روزنامه به خانه برمی‌گشت، دچار حملهٔ قلبی شد و درگذشت و در کنار آرامگاه پسرش ضیا که قبل از پدر درگذشته بود، واقع در گورستان «باکرکوی[4]» از محلات استانبول به خاک سپرده شد.

ابوالضیا، در سیاست از پیروان خط مشی جمعیت «نوعثمانیان» بود و به حفظ نظام و یکپارچگی امپراتوری عثمانی اعتقاد راسخ داشت. اجرای قوانین اسلامی و وحدت مسلمین را تنها راه مقابله با نفوذ مسیحیت می‌دانست و در این راه نیز کوشش می‌کرد («دائرة المعارف زبان ترکی»، II/420). در زمینهٔ ادبی، به عنوان نویسنده، روزنامه‌نگار و ناشر، با ساده کردن زبان ترکی و انتشار آثاری دائرة المعارف گونه، در رشد ادبیات جدید (تنظیمات و مشروطه) و اعتلای سطح آگاهی مردم سهم مهمی داشت. بررسی و نقد آثار کلاسیک ترک که توسط وی صورت گرفته، یکی از درخشان‌ترین صفحات تاریخ ادبیات ترکیه را تشکیل می‌دهد (سعید کمال، همانجا). او نخستین نویسنده‌ای است که نقطه‌گذاری را در نوشتن زبان ترکی معمول ساخت. اگرچه این نوآوری مورد اعتراض و حتی تمسخر نویسندگان سنت‌گرا قرار گرفت، وی با عزمی راسخ به این کار ادامه داد (هوار، 277) و تحولی در تسهیل خواندن و نوشتن زبان ترکی به وجود آورد.

آثار علمی: از ابوالضیا آثار بسیاری به جای مانده که برحسب موضوع به این شرح است:

الف - تحقیقات ادبی و گزیده‌ها: *نمونهٔ ادبیات عثمانیه*، که معروف‌ترین و مهم‌ترین اثر اوست، گزیده‌ای است از آثار نظم و نثر شاعران و ادیبان کشور عثمانی از سدهٔ ۹ - ۱۳ ق/ ۱۵ - ۱۹ م به ترتیب تاریخی که از سنان پاشا (۸۴۴ - ۸۹۱ ق/ ۱۴۴۰ - ۱۴۸۶ م) وزیر سلطان محمد فاتح آغاز می‌گردد و شاعران و مورخان و ادیبانی چون فضولی، قوچی بیک، نعیما، ندیم، عاصم و دیگران مورد بررسی قرار می‌گیرد و به نامق کمال ختم می‌شود. وی پس از شرح حال کوتاهی از آنان، نمونه‌ای از آثار هریک را مورد نقد قرارداده، در سراسر کتاب از شیوهٔ نگارش پرتکلف برخی از نویسندگان به شدت انتقاد و ساده‌نویسی را تشویق می‌کند. این کتاب در محافل علمی اروپا مورد توجه قرار گرفت و به عنوان کتاب درسی زبان ترکی در مدرسهٔ زبانهای شرقی پاریس برگزیده شد (همو، 279). چاپ نخست آن در ۱۲۹۳ ق انجام گرفت و تا ۱۳۳۲ ق، ۶ بار تجدید چاپ شد؛ *لغت ابوالضیا*، شامل ۲۵ هزار واژهٔ ترکی به ترکی و مصور که جلد اول آن در ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹ م در استانبول چاپ شد، ولی جلد دوم آن چاپ نشده است؛ *منتخبات تصویر افکار*، که گزیده‌ای است از مقالات ابراهیم شناسی و نامق کمال که در روزنامهٔ *تصویر افکار* چاپ شده بود (نک: IA؛ «دائرة المعارف زبان ترکی»، II/420).

ب - تاریخ: «تاریخ نوعثمانیان[5]»، شامل تاریخ نهضت و جمعیت «نوعثمانی» است (سعید کمال، II/373-374). این کتاب که مفصل‌ترین و دقیق‌ترین تاریخ در این زمینه است، به وسیلهٔ زیاد ابوالضیا، نوهٔ مؤلف، در ۱۹۷۳ م در ۳ جلد با حروف لاتین چاپ شده است.

ج - زندگی‌نامه: ابوالضیا در مجموعه‌ای به نام *کتابخانهٔ ابوالضیا*، شرح زندگانی برخی از مشاهیر چون گوتمبرگ، گالیله، ناپلئون، حسن صباح، ابن سینا و نامق کمال را در ۱۸۸۱ - ۱۸۸۸ م چاپ و منتشر کرده است.

د - گردآوریها: *آثار سیاسیهٔ رشید پاشا* (۱۸۷۲ م)؛ *ضروب امثال عثمانیه* (۱۸۸۵ م)؛ *مباحثات ادبیه* (۱۸۸۶ م).

هـ - گاه‌شماری و سالنامه: *سالنامهٔ حدیقه* (۱۸۷۳ م)؛ *سالنامهٔ ابوالضیا* (۱۸۷۹ م)؛ *سالنامهٔ قمری* (۱۸۸۰ م)؛ *ربیع معرفت* (۱۸۸۰ - ۱۸۹۸ م)؛ *نوسال معرفت* (۱۸۸۸ - ۱۸۹۲ م)؛ *تقویم ابوالضیا* (۱۸۹۳ -

---

1. Midelli 2. Antaliya 3. *Yeni tesviri efkar.* 4. Bakırköy 5. *Yeni osmanlılar tarihi.*

۱۸۹۸ م)؛ *تقویم نساء* (۱۸۹۹ م).

و ـ نمایشنامه: *اجل قضا* (۱۸۷۲ م)؛ «روزنامه‌نگاران استانبول»[1] (۱۸۷۳ م)؛ *حبیبه یا سماحت عشق* (۱۸۷۴ م) که اقتباسی است از داستان آنجلو اثر ویکتور هوگو.

مآخذ: بروسه لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ دوسینیج، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نیز:

Huart, Cl., "Numounê-ʾi edèbiyyât" (Modèles de littérature), JA, Paris, 1881, vol. XVIII; IA; Seyit kemal Karaaliovğlu, Türk edebiyatı tarihi, Istanbul, 1982; *Türk Ansiclopedisi*, Ankara, 1966; *Türk dili ve edebiyatı ansiclopedisi*, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., "Namık kemal'in ...", *Belleten*, Ankara, 1947, vol. XI, No 42.

علی‌اکبر دیانت

اَبوطالِب، عبدمناف (عمران) بن عبدالمطّلب بن هاشم بن عبد مناف قرشی (د سال دهم بعثت برابر با ۶۲۰ م)، عمو و حامی پیامبر (ص). پدرش عبدالمطلب، از رؤسای مکه بود و منصب «سقایت» و «رفادت» (تأمین آب و غذا برای زائران کعبه) داشت. در میان فرزندان متعددش ۳ پسر به نام ابوطالب، زبیر و عبدالله پدر پیامبر (ص) از یک مادر، به نام فاطمه دخترعمروبن‌عائذبن‌عمران‌بن‌مخزوم، زاده شدند (ابن هشام، ۱۸۹/۱؛ بلاذری، ۸۵/۱). او در بستر مرگ (۸ عام الفیل / ح ۵۷۸ م) (طبری، ۲۷۷/۲) و در جمع فرزندان وصیت کرد و کفالت محمد(ص) را که‌تا۸ سالگی آن حضرت‌خود برعهده‌داشت، به‌ابوطالب واگذاشت (یعقوبی، ۱۳/۲). از این زمان ابوطالب به عنوان جانشین پدر، سرپرستی محمد (ص) را برعهده گرفت و پس از بعثت او به پیامبری نیز به حمایتش برخاست (ابن سعد، ۱۲۱/۱؛ ابن هشام، ۱۸۹/۱ ـ ۱۹۰).

مطابق روایات، او که مانند بیشتر رؤسای قریش مردی تاجر بود، دریکی ازسفرها به‌شام، محمد (ص) راباخود همراه‌کرد و درهمین سفر بود که راهبی نصرانی، بحیرا نام، به پیامبری آن حضرت بشارت داد (همو، ۱۹۱/۱ ـ ۱۹۴؛ طبری، ۲۷۷/۲ ـ ۲۷۹).

سخاوت ابوطالب بین قریش معروف بود و هر وقت اطعام می‌کرد، هیچ یک از افراد قبیله در آن روز به این کار نمی‌پرداخت (بلاذری، ۲۳/۲). دربارهٔ درایت و عدالت و نفوذ او گفته‌اند که قبایل عرب در مکه، ابوطالب را داور خود می‌شناختند و او نیز در داوری جانب حق را نگه می‌داشت و مردی صاحب‌رأی بود. او در عصر جاهلیت نخستین کسی بود که سوگند در شهادت بـرای اولیای دم را بـنا نـهاد و ایـن روش بعدها جزوسنن وحقوق‌اسلامی‌گردید(ابن‌ابی‌الحدید،۲۱۹/۱۵؛ نسائی، ۲/۸ ـ ۴). ابوطالب منصب سقایت را که از پدر به ارث برده بود، در ازای دَین خود، به برادرش عباس سپرد (یعقوبی، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۲/۲ ـ ۲۳؛ قس: ابن هشام، ۱۸۹/۱). چه ابوطالب‌به رغم آنکه سیادتش را همه گردن نهاده بودند، مردی تنگدست، اما بلند طبع بود و ضیق معاش را بر کسی آشکار نمی‌کرد. محمد (ص) که در این ایام با تأیید ابوطالب، با خدیجه ازدواج کرده و از توانایی مالی برخوردار شده‌بود، دریک قحط سال برای‌کاستن ازبارمعاش عموی خـود، یکی ازپسران‌او، علی (ع) را در خانهٔ خود پذیرفت و به تربیتش همّت گماشت. پسر دیگر او جعفر را نیز عباس عموی دیگر پیامبر (ص) برگرفت (همو، ۲۶۳/۱؛ ابن قدامه، ۱۲۲).

چون محمد (ص) به پیامبری مبعوث شد، ابوطالب با گروش فرزندش علی (ع) به اسلام مخالفت نکرد و حتیٰ او را به همراهی با پیامبر فرمان داد و محمد (ص) را نیز از پشتیبانی خود مطمئن ساخت (بلاذری، ۱۱۳/۱؛ ابن هشام، ۲۶۳/۱ ـ ۲۶۴)، اما خود در پاسخ به دعوت پیامبر که او را سزاوارترین فرد برای قبول اسلام می‌دانست، ظاهراً به سالخوردگی خود و ملامت و کینهٔ قریش اشاره کرد (همانجا). آنگاه که پیامبر (ص) دعوت خود را آشکار کرد، کسانی از سران قریش نزد ابوطالب آمدند و از وی خواستند یا برادرزاده‌اش را از این کار بـازدارد، یا حمایت خود را از محمد (ص) برگیرد. ابوطالب گاهی با لحنی ملایم با ایشان سخن می‌گفت و زمانی با محمد (ص) در این باره به گفت و گو می‌نشست (طبری، ۳۲۲/۲ ـ ۳۲۶). پشتیبانی آشکار ابوطالب از محمد (ص) بر کافران گران آمد و چون می‌پنداشتند که غمخواری او از محمد (ص) که در کودکی به «یتیم ابوطالب» شهرت داشت، فقط به خاطر فرزندخواندگی اوست، عُمارة بن ولید را که جوانی خردمند وخوشرو بود، همراه‌گرفتند و به‌قصد مبادله با حضرت محمد(ص)پیش‌ابوطالب‌آمدند. ابوطالب سخت‌برآشفت و آنان را براند (ابن سعد، ۲۰۲/۱؛ طبری، ۳۲۶/۲ ـ ۳۲۷؛ ابن قدامه، ۳۵۲). در این باره از ابوطالب قصیده‌ای نغز در ذمّ قریش بر جای مانده است که بعدها شعرا ابیاتی از آن را در رد مفاخرت قریش شاهد گرفتند (علی، ۳۸۵/۹ ـ ۳۸۶).

چون دعوت پیامبر (ص) در مکه بالا گرفت، سران قریش به اندیشهٔ قتل او افتادند و از ابوطالب خواستند که محمد (ص) را به آنان تسلیم کند و چون او نپذیرفت (ابن هشام، ۳۷۵/۱؛ یعقوبی، ۳۱/۲)، با خود پیمان بستند که از هرگونه روابط فردی و اجتماعی با بنی هاشم اجتناب ورزند. پس پیامبر (ص) و ابوطالب و مسلمانان در بیرون شهر مکه، در محلی که بعدها به «شعب ابی طالب» شهرت یافت، مقام گزیدند. از بنی هاشم و بنی مطلب، جز ابولهب، آنانکه رضایت به کشتن پیامبر نمی‌دادند، همگی به ابوطالب پیوستند و او شعری در مدح قوم خود سرود و آنان را در پایداری و دفاع از حریم پیامبـر تحریض و تشجیع کرد (ابن هشام، ۲۸۷/۱ ـ ۲۸۸، ۳۷۵ ـ ۳۷۶).

خصوصیات متفاوت پسران عبدالمطلب و نقش متضاد برخی از آنان در زندگانی محمد (ص) و تاریخ صدر اسلام، تصویری از شخصیت حقیقی ابوطالب و پایداری او در حمایت از پیامبر (ص) را به دست می‌دهد (بول، 115). مثلاً حمزه از کسانی بود که خیلی زود به اسلام گروید و ابوطالب شعری در تجلیل از او سرود و حمزه را بین برادران ستود (ابن ابی الحدید، ۷۶/۱۴ ـ ۷۷؛ آیتی، ۹۸). عباس بن

1. *İstanbul Gazetecileri.*

عبدالمطلب سیاستمدار زیرک قریش، با آنکه بیشتر عمر خود را در شرک و بت‌پرستی گذراند و پیش از فتح مکه در ۸ ق / ۶۲۹ م به اکراه اسلام آورد، تا وقتی که ابوطالب زنده بود، هرگز با محمد و دین او مخالفت علنی نکرد. ابولهب، سرسخت‌ترین دشمن پیامبر و اسلام، کفار و مشرکان را برضد او تحریک می‌کرد و ابوطالب در دفاع از محمد (ص)، نقشه‌های وی را بلااثر می‌گذاشت (بول، همانجا).

ابوطالب در دعوت خاص پیامبر از عشیرهٔ خود، مصلحت را در سکوت دانست، تا به عنوان بزرگ قوم، نفوذ کلامش را حفظ کند، اما هرگز رضا به ایذاء و آزار محمد (ص) نداد.

ابوطالب سرانجام در هشتاد و چند سالگی درگذشت. به اعتقاد شیعه، ابوطالب به محمد (ص) و دین او ایمان آورد، اما مصلحت را در کتمان آن دانست (راوندی، ۱۰۷۸/۳؛ جرجانی، ۱۸۸/۷)، زیرا اگر ایمانش راآشکارمی‌کرد، همچون دیگرمسلمانان مکه،دیدگاه اومشخص می‌گردید و نمی‌توانست به عنوان سرپرست قبیله، حَکَم و داور مشرکان گردد و از مقام شیخوخت خود در حمایت از رسول اکرم و نصرت دین او سود جوید (ابن ابی الحدید، ۸۱/۱۴ ـ ۸۲؛ امین، ۱۱۷/۸). دربارهٔ اسلام ابوطالب که از مباحث عقیدتی‌ـکلامی بین مذاهب اسلامی است، روایات و اخبار فراوان در دست است و کتابها و رساله‌ها و مقالات بی‌شماری تدوین شده است که از جملهٔ کهن‌ترین آنها باید از کتاب *ایمان ابی طالب* اثر شیخ مفید (د ۴۱۳ ق) نام برد. جمهور علما و مفسران شیعه و عده‌ای از بزرگان اهل سنّت، به اعتبار روایات اهل بیت (ع)، یا اجتهاد و استنباط خود، عقیده به اسلام ابوطالب دارند و اسناد راویان حدیث گروهی از مورخان و مفسران اهل تسنن را که انکار ایمان ابوطالب کرده‌اند، ضعیف و یا مرسل می‌دانند (محمودی، ۲۸/۲ ـ ۲۹). از دیدگاه شیعه، استناد برخی از علمای اهل سنّت به آیاتی از قرآن (توبه/۹/۱۱۴، قصص/۲۸/۵۶) که نزول آنها را دربارهٔ ابوطالب تفسیرکرده‌اند، بی‌اعتبار و مردود است (جرجانی، ۱۳۵/۴، ۱۸۵/۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۶۹/۱۴ ـ ۷۰).

اشعار منسوب به ابوطالب به سبب دربرداشتن حوادث مکه در طلوع اسلام و همچنین به سبب منزلت خاص وی، مورد عنایت ادبای عصر نخستین اسلامی قرار گرفت. بیشتر قصاید منسوب به او در مدح پیامبر و دفاع از اسلام و تأیید مسلمانان و نیز حاوی برخی نکات تاریخی و قومی است (همو، ۵۵/۱۴ ـ ۵۸، ۶۱ ـ ۶۳، ۷۱ ـ ۷۳، ۷۶ ـ ۷۹؛ علی، ۳۸۴/۹). ابن سلام جمحی (ص ۶۰) ابوطالب را شاعری توانا دانسته و ابن حبیب (ص ۲۸۱) نیز نام او را در زمرهٔ شاعران آورده است. ادبا و نحویان نیز به اشعار منسوب به ابوطالب استناد می‌جستند. چنانکه سیبویه (۱۱۱/۱، ۲۶۰/۳ ـ ۲۶۱) و جاحظ (۲۲/۳) ابیاتی از او را به عنوان شواهد نحوی و ادبی در اوایل ظهور اسلام نقل کرده‌اند.

چنین می‌نماید که مسألهٔ صحت انتساب اشعار ابوطالب، در همان سدهٔ نخست هجری توجّه سخن‌شناسان و محققان ادبی را برانگیخته است. مثلاً ابن‌سلّام که در کتابی از یوسف بن سعد جمحی، قصیدهٔ مشهور ابوطالب را در ستایش پیامبر (ص) دیده و آن را فصیح شمرده، می‌دانست که ابیاتی از این قصیده الحاقی است (GAS, II/273-274؛ علی، ۶۹۹/۹). ابن اسحاق در کتاب خود بسیاری از اشعار منسوب به ابوطالب‌را نقل‌کرده‌است(ص۳۵،جم)،ولی‌ابن‌هشام‌ازنقل برخی اشعار منسوب به ابوطالب که مورد تأیید شعرشناسان عصر قرار نگرفته بود، اجتناب ورزید. او که خود را مقیّد به نقل اشعار رایج میان راویان پیشین نمی‌دانست، گاه پاره‌ای از ابیات نامناسب را از اشعار گویندگان حذف می‌کرد (مهدوی، ۵۱ـ۵۲). با اینهمه از قصیدهٔ مشهور لامیهٔ ابوطالب ۹۴ بیت آن را در *السیرة النبویة* آورده، اما افزوده است که برخی در صحت انتساب بیشتر ابیات آن تردید داشته‌اند (GAS, II/274؛ علی، ۳۸۶/۹). اینکه اشپرنگر اشعار منسوب به ابوطالب را در *السیر* ابن اسحاق مجعول دانسته و یادآور شده که ابن اسحاق خود به نادرستی آن وقوف داشته است (ZDMG, XIV/289)، یا بروکلمان قصاید منسوب به ابوطالب را برای نشان دادن ایمان وی به برادرزاده‌اش دانسته،تا شیعه از آن پشتوانه‌ای برای قداست امام علی (ع) داشته باشد (GAL/I/38)، با حقایق تاریخی وفق نمی‌دهد (GAS، همانجا). چنانکه نولدکه نیز صحت انتساب آن بخش از اشعار را که مربوط به حوادث عصر ابوطالب در مکه است، تأیید کرده است (ZDMG, XVIII/223).

به هر حال نخستین بار ابوهفّان عبدالله بن احمد مهزمی بصری (د ۲۵۵ ق) اخبار و اشعار پراکندهٔ ابوطالب را در کتابی به نام *شعر ابوطالب* گرد آورد. یک سده بعد ابونعیم علی بن حمزهٔ بصری (د ۳۷۵ ق) نیز کتابی به نام *دیوان ابی‌طالب و ذکر اسلامه* تدوین کرد. ابن حجر عسقلانی و عبدالقادربغدادی‌هریک نسخه‌ای از این کتاب را در اختیار داشته‌اند (GAS، همانجا) و نسخه‌ای از این دو اثر در بغداد دیده شده است (امین، ۱۲۵/۸ ـ ۱۲۶). نولدکه نسخهٔ خطی اشعار ابوطالب موجود در کتابخانهٔ لایپزیگ را که عفیف بن اسعد در محرم ۳۸۰ از روی‌نسخهٔ‌شخصی ابن‌جنّی‌شاعر ــ از اثر ابوهفان ــ استنساخ و بر او قرائت کرده بود، به تفصیل وصف کرده است (ZDMG, XVIII/220). این شرح دربارهٔ نسخه‌های موجود در نور عثمانیهٔ استانبول (GAS، همانجا) و بغداد (امین، همانجا) صادق است و برای اثبات این نکته که این نسخه‌ها، همان کتاب *شعرابی‌طالب* ابوهفان مهزمی است، کمک می‌کند.

از اشعار منسوب به ابوطالب، قصیدهٔ لامیّهٔ او شهرت بسیار یافته است. پیامبر (ص) نیز ابیاتی از آن را همواره به خاطر داشت. چنانکه در قحطی مدینه که به قصد استسقاء بر منبر رفت و دعا کرد و باران آمد، گفت: «پروردگار ابوطالب را نیکی دهاد. اگر زنده بود، چشمانش نورانی می‌شد» و منظورش این بیت معروف بود که: «وابیض یستسقی الغمام بوجهه...» (راوندی، ۵۸/۱ ـ ۵۹؛ قس: وهر، 248) و یا در غزوهٔ بدر به اجساد مشرکان نظر افکند و به ابوبکر گفت: «اگر ابوطالب زنده

بود، می‌دید که چگونه شمشیرهای ما سرهای اینان را در برگرفته است» و نظر به این مصراع ابوطالب داشت که: «لتلتبسن اسیافنا بالاماثل» (ابوالفرج، ۲۸/۱۷). این قصیده در ۱۳۲۷ ق توسط احمد فهمی در استانبول منتشر شد. رشر[1] نیز آن را همراه با قصیدهٔ دالیهٔ ابوطالب به آلمانی ترجمه کرد و در نشریهٔ «تحقیقات دربارهٔ شعر عرب[2]» منتشر کرد (GAS، همانجا). اشعار منسوب به ابوطالب همچنین با عنوان *دیوان شیخ الاباطح ابی‌طالب* در ۱۳۵۶ ق در نجف چاپ شد (زرکلی، ۱۶۶/۴).

مأخذ: آیتی، محمدابراهیم، *تاریخ پیامبر اسلام*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹ ـ ۱۹۶۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن حبیب، محمد، «کنی الشعراء و من غلبت کنیته علی اسمه»، *نوادر المخطوطات*، بغداد، ۱۳۷۴ ق؛ ابن سعد، محمد، *طبقات الکبری*، بیروت، ۱۹۵۷ ـ ۱۹۶۰م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات الشعراء*، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش محمد نایف دیلمی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن هشام، *السیرة النبویة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱ به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، همان، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ جرجانی، حسین بن حسن، *تفسیر گازر، جلاءالاذهان و جلاء الاحزان*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ راوندی، سعید بن هبةالله، *الخرائج و الجرائح*، قم، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیبویه، عمرو بن عثمان، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ *قرآن مجید*؛ محمودی، محمدباقر، حاشیه بر *انساب الاشراف* (نک: هم بلاذری)؛ مهدوی، علی‌اصغر، مقدمه بر *سیرت رسول‌الله* از ابن هشام، ترجمهٔ کهن قاضی رفیع‌الدین اسحاق همدانی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نسائی، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۸۹۹م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Buhl, Frants, *Das Leben Muhammeds*, tr. H. H. Schaeder, Heidelberg, 1955; GAL; GAS; ZDMG; Wehr, H., *Arabisches Wörterbuch, Arabisch–Deutsch*, Leipzig, 1958.

عبدالکریم گلشنی

اَبوطالِبِ اَنْباری، عبیدالله بن احمدبن یعقوب بن نصربن طالب (د۳۵۶ق/۹۶۷م)، محدّث امامی. اصل خاندان وی گویا از انبار بوده، ولی او خود تا پایان عمر در واسط می‌زیسته است (ابن‌ندیم، ۲۴۷؛ نجاشی، ۲۳۲ ـ ۲۳۳). البته چنانکه از بررسی نامهای استادان و شاگردانش برمی‌آید، بارها برای تحصیل یا تعلیم به بغداد رفته است (مثلاً نک: نجاشی، همانجا؛ ابن‌نجار، ۲۷/۲). با توجه به دانش آموختن ابوطالب نزد برخی از مشایخ در اواخر سدهٔ ۳ق، چون احمدبن یحیی ثعلب (د ۲۹۱ق)، ابن داوود اصفهانی (د ۲۷۹ق) و احمدبن مغلس حمانی (استماع در ۲۷۹ق)، باید تولد او را در ربع سوم سدهٔ ۳ ق دانست (نک: نجاشی، ۳۱۴؛ ابن‌نجار، ۲۸/۲). در میان استادان ابوطالب شیوخی از نقاط مختلف به‌ویژه عراق، از محدث و ادیب و شیعه و اهل سنت دیده می‌شوند. از آن میان جز افراد یاد شده، می‌توان ابن ابی داوود سجستانی، حمیدبن زیاد نینوایی، حسن‌بن محمدبن جمهور عمی، یوسف‌بن یعقوب قاضی و مفضل‌بن عبدالعزیز کاتب را برشمرد.

برای اطلاع بیشتر از مشایخ او می‌توان به آثار اینان مراجعه کرد: ابن‌نجار(۲۷/۲ـ۲۸)، ابوغالب‌زراری(ص۲۰)، حسین بن عبدالوهاب (ص ۱۰)، طوسی (*الفهرست*، جم) و نجاشی (جم).

ابوطالب در ادب و روایت اشعار و اخبار ادبی نیز ید طولایی داشت (ابن‌نجار، ۲۷/۲)، ولی چیرگی او در حدیث، به خصوص حدیث امامیه، این بُعد از شخصیت او را تحت الشعاع قرار داده بود. در واقع ابوطالب بسیاری از آثار سلف امامیه را از طریق شیوخ خود به ویژه حمید بن زیاد روایت کرد و شاگردش ابن‌عبدون این روایات را در *فهرست* خود ضبط نمود که به نوبهٔ خود مورد استفادهٔ طوسی در *الفهرست* (ص ۹، ۱۰، جم) و نجاشی در رجال (ص ۲۹، ۶۲) قرار گرفته است. طوسی در «مشیخة الاستبصار» (ص ۳۱۳) تصریح کرده که تمام تألیفات و روایات حمیدبن زیاد را ــ که از مهم‌ترین حلقه‌های اتصال در اسانید سلف امامیه به شمار می‌رود ــ از طریق ابوطالب در روایت داشته است.

در میان کسانی که از ابوطالب بهرهٔ علمی گرفته‌اند، افرادی ازنسلهای مختلف دیده می‌شوند. به نقل ابن‌نجار (همانجا) وی در ۳۱۸ق به تدریس اشتغال داشته و ابوالفوارس قاسم‌بن محمد مزنی از او استماع کرده است. همچنین ابو غالب زراری، ابن‌داوود قمی، هارون‌بن موسی تلعکبری و ابن‌عیاش جوهری که چندان جوان‌تر از او نبوده‌اند، از وی استفاداتی نموده‌اند (نک: ابوغالب زراری، ۲۰، ۲۹؛ طوسی، *تهذیب*، ۵۱/۶، ۷۶،*رجال*، ۴۸۱؛ طبرسی، ۳۵۹، به نقل از ابن‌عیاش؛ حسین‌بن عبدالوهاب، همانجا). از جوان‌ترین شاگردان او ابن عُبدون احمدبن عبدالواحد است که بیش از همه او را به آیندگان شناسانیده است (نک: طوسی، *الفهرست*، ۱۰۳، جم؛ نجاشی، ۲۰۲، جم؛ برای برخی دیگر از شاگردان او، نک: ابن‌نجار، ۲۸/۲). از لحاظ اعتبار رجالی وی، در میان صاحب‌نظران اختلاف نظر دیده می‌شود. از معاصرانش ابوغالب زراری و ابوالقاسم ابن‌سهل واسطی او را ستایش کرده و بر زهد و تعبد او تکیه نموده‌اند، اما غالب امامیان بغداد او را به «ارتفاع» (= گرایشی به غلو) متهم می‌ساخته و تضعیف می‌کرده‌اند، تا آنجا که به هنگام آمدن ابوطالب به بغداد، حسین بن عبیدالله غضایری هر اندازه کوشید که به درس او حاضر شود، از جانب مشایخ بغداد این امکان به او داده نشد (نجاشی، ۲۳۲ ـ ۲۳۳).

در میان رجال شناسان نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق شیخ طوسی که روایات او را در *تهذیب* و *الاستبصار* از کتب اربعهٔ شیعه نقل کرده (نک: «مشیخة التهذیب»، ۳۹ ـ ۴۰، ۷۵، «مشیخة الاستبصار»، ۳۱۳، ۳۲۸)، در شرح حال ابوطالب در *الفهرست* (همانجا) و نیز موضعی از *رجال* (ص ۴۸۱ ـ ۴۸۲) دربارهٔ جرح و تعدیل سکوت کرده و در موضع دیگری از *رجال* (ص ۴۸۶)، ضمن تکرار ذکر ابوطالب او را ضعیف شمرده است. ولی نجاشی معاصر وی به صراحت ابوطالب را در

1. Rescher
2. *Beiträge zur arabischen Poesie.*

حدیث ثقه دانسته است (ص ۲۳۲). از رجالیان حلّه نیز علامهٔ حلّی و ابن‌داوود حلّی به دنبال این اظهار نظرهای متفاوت، با این تصور که موضوع بحث دو شخصیت متمایز است، نام ابوطالب را هم در قسم اول (ممدوحین) و هم در قسم دوم (ضعفاء) آورده‌اند (نک: علامهٔ حلی، ۱۰۶، ۲۳۶؛ ابن‌داوود، ۱۹۶، ۴۶۶).

از نکات قابل توجه در حیات فکری ابوطالب انباری مسألهٔ تغییر مذهب اوست. به گفتهٔ شاگردش، ابوغالب زراری، وی در طول عمر خود بر مذهب واقفه بود و در روزگار سالمندی به قطعیه پیوست؛ با این حال همچنان مورد بی‌مهری شیوخ قطعی بغداد قرار داشت (نجاشی، ۲۳۲ ـ ۲۳۳). این واقعیت که ابوطالب نزد مشایخ مهم واقفی آن عصر چون حمید بن زیاد، علی بن محمد بن رباح و برادرش احمد بن محمد ابن رباح تحصیل کرده و به انتقال میراث واقفیه اهتمام ویژه‌ای داشته است، می‌تواند قرینه‌ای در تأیید گزارش ابوغالب تلقی شود (برای موارد آن، نک: طوسی، *الفهرست*، جم؛ نجاشی، جم). همچنین نجاشی (ص ۳۳۵) حدیثی از روایت ابوطالب نقل کرده که بر عدم وفات امام کاظم (ع) تأکید دارد که خود از اعتقادات اساسی مذهب واقفی است. باید افزود که گزارش دیگری از مذهب ابوطالب انباری در *فهرست* ابن ندیم (ص ۲۴۷) وجود دارد که او را از شیعهٔ «بابوشیه» دانسته است و طوسی در *الفهرست* خود (ص ۱۰۳) به هنگام اقتباس از *فهرست* ابن ندیم، این کلمه را «ناووسیه» خوانده است (نیز نک: ابن شهر آشوب، ۷۵، به تبع طوسی). دربارهٔ ضبط ابن ندیم می‌توان گفت در منابع از چنین گروهی نامی دیده نمی‌شود، و رابطهٔ «بابوشیه» با فرقهٔ واقفیه بر ما پوشیده است؛ ولی به هر روی قرائت اجتهادی شیخ طوسی از کلمهٔ مزبور صحیح نمی‌نماید، به خصوص با عنایت به اینکه پس از دورهٔ اصحاب امام کاظم (ع) وجود اثری از ناووسیه ثابت نشده است.

آثـار: گفته شده که ابوطالب بالغ بر ۱۴۰ کتاب و رساله در زمینه‌های گوناگون تألیف کرده بوده است (ابن ندیم، همانجا)، ولی از آن میان تنها معدودی برای اندک زمانی تداول داشته‌اند و هم اکنون اثری از هیچ یک از آنها در دست نیست. از آن میان این چند اثر معروف بوده است: ۱. *اسماء امیرالمؤمنین علیه‌السلام* (نجاشی، ۲۳۳)، که نسخه‌ای کهن از آن که احتمالاً در زمان مؤلف کتابت شده، به‌دست ابن طاووس (د ۶۶۴ ق) رسیده و او یک حدیث را از آن در *الیقین* (ص ۵۰) نقل کرده است؛ ۲. *الخط و القلم* (نجاشی، همانجا)، که چنانکه از عبارت ابن نجار (د ۶۴۳ ق) در وصف آن بر می‌آید، وی احتمالاً نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته است (ابن نجار، ۲۷/۲)؛ ۳. *مزار ابی عبدالله علیه‌السلام* (نجاشی، همانجا)، دربارهٔ زیارت امام حسین (ع) که احتمال می‌رود یکی از مآخذ ابن داوود قمی در تألیف *المزار* بوده و دو حدیث از آن را طوسی در *تهذیب* (۵۱/۶، ۷۶) نقل کرده است.

از دیگر آثار اوست: *البیان عن حقیقة الانسان*؛ *الانتصار للشیع من اهل البدع*؛ *کتاب فی التوحید والعدل والامامة*؛ *فرق الشیعة*؛ *مسند خلفاء بنی العباس* (برای فهرستی از آثار وی، نک: ابن ندیم، نجاشی، همانجاها).

مآخذ: ابن داوود حلی، حسن بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوغالب زراری، احمد بن محمد، *رسالة فی آل اعین*، به کوشش محمد علی موحد ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ ق؛ حسین بن عبدالوهاب، *عیون المعجزات*، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۸ ق؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو، «مشیخة الاستبصار»، به همراه ج ۴ *الاستبصار*، نجف، ۱۳۷۵ ق؛ همو، «مشیخة التهذیب»، همراه ج ۱۰ *تهذیب* (نک: هم، طوسی)؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

احمد پاکتچی

اَبوطالِبِ تَبْریزی، شاعر و طبیب (مق ۱۰۱۴ ق/ ۱۶۰۵ م). وی در تبریز، در خانواده‌ای اصیل و سرشناس تولد یافت، طب و ادب را همانجا فرا گرفت و آنگاه به قزوین رفته، به طبابت پرداخت (اوحدی، ۱۵۰؛ تربیت، ۲۴۳)، ولی چندی بعد، ظاهراً به سبب آشفتگیهای ناشی از مرگ شاه طهماسب اول صفوی (۹۸۴ ق/ ۱۵۷۶م) به زادگاهش مراجعت کرد و مدتی ملازم حمزه میرزا بود (عارف، ۱۳۸/۲). بعد از فترت تبریز (۹۹۳ ق) در اواخر سلطنت سلطان محمد خدابنده دوباره به قزوین بازگشت و در میدان سنگ آنجا مطبی دایر نمود و غالباً با یاران سخنور خود مجالس شعر ترتیب می‌داد (اوحدی، همانجا). چندی نگذشت که به دربار شاه عباس اول راه یافت و در ۹۹۸ ق که شاه، برادرزادهٔ خود حیدر میرزا را به استانبول می‌فرستاد، ابوطالب را نیز جزء همراهان او کرد. حکیم به مصاحبت سلطان مراد سوم که خود شاعر بود و «مرادی» تخلص می‌کرد (سامی، ۴۲۵۴/۶)، سرافراز شد و مورد احترام و نوازش او قرار گرفت (نوایی، ۹۹/۲ ـ ۱۰۰؛ عارف، همانجا). در نتیجه، شاعر که اوضاع آن دیار را با طبع خود سازگار دیده بود، از آستانهٔ ولی نعمت رو گردانید و با عثمانیها دوستی به هم رسانید و به خدمت جعفر پاشا محافظ قلعهٔ تبریز درآمد. روزی در مجلس جعفر پاشا سخنان ناخوشایندی در بارهٔ صفویه بر زبان او گذشت و پس از آنکه تبریز در ۱۰۱۲ ق/ ۱۶۰۳ م به دست سپاهیان شاه عباس مجدداً فتح شد (فلسفی، ۲۶/۵ ـ ۲۷)، به سعایت بدخواهان و به فرمان شاه در ۱۰۱۴ ق کشته شد (نصر آبادی، ۶۸؛ عارف، همانجا).

ابوطالب در شعر «طالب» تخلص می‌کرد. از اشعارش نمونه‌هایی در تذکره‌ها، از جمله *عرفات* اوحدی و تذکرهٔ ناظم تبریزی، آمده است، ولی در هیچ یک از منابع شناخته شده از دیوان اشعار و یا سایر آثار ادبی و علمی او یادی نشده است.

تقی‌الدین کاشانی تذکره‌نویس معاصر ابوطالب و مؤلف خلاصة

الاشعاروزبدة الافکار، شرح حال او را به رشتهٔ تحریر در آورده است (گلچین معانی، ۵۴۱/۱). اوحدی (همانجا) نیز به ملاقاتش با ابوطالب در اوایل سلطنت شاه عباس اول در قزوین اشاره کرده است. از شاعران، کمال‌الدین شیخ ابوالفضل معروف به چلبی بیگ و متخلص به «فارغ»، غیاث دراز یزدی، حسن بیگ مقیمی (دولت آبادی، ۶۹۹/۲ ـ ۷۰۰) و طوفی تبریزی (همو، ۵۰۸/۱ ـ ۵۰۹) با وی معاشرت ومصاحبت بیشتری داشته‌اند. وی فرزندی به نام حاجی زاهد نیز داشته است (عارف، همانجا).

مآخذ: اوحدی، محمدبن معین الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ دولت آبادی، عزیز، *سخنوران آذربایجان*، تبریز، ۱۳۵۵ ـ ۱۳۵۷ ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۱۶ ق؛ عارف، محمد بن محمد دارابی شیرازی، *لطایف الخیال*، نسخهٔ عکسی دانشکدهٔ ادبیات تبریز؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ ـ ۱۳۵۰ ش؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکرهٔ نصرآبادی*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نوائی، عبدالحسین، *شاه عباس، مجموعهٔ اسناد ومکاتبات تاریخی*، تهران، ۱۳۶۶ ش.

عزیز دولت‌آبادی

أبوطالِبِ حُسَینیِ تُربَتی، معروف به عَرِیضی، مردی خراسانی از نیمهٔ اول سدهٔ ۱۱ق/۱۷م که هیچ اطلاعی دربارهٔ او در دست نیست، جز اینکه کتابی منسوب به امیر تیمور گورکانی را از ترکی جغتایی به فارسی برگردانده است. این کتاب که به *ملفوظات تیمور* یا *واقعات تیموری* (استوری، I/280؛ منزوی، ۴۲۹۵/۶) شهرت‌یافته، شامل شرح زندگی و آراء و اندیشه‌های سیاسی و نظامی سردودمان گورکانیان است که به ادعای ابوطالب، اصل آن را خود امیر تیمور (حک ۷۷۱ـ۸۰۷ق / ۱۳۶۹ـ۱۴۰۴م) انشا کرده است.

ابوطالب در مقدمهٔ کوتاه این کتاب گزارش داده است که در سفری به مکه و مدینه، در کتابخانهٔ حاکم یمن به نام جعفر پاشا، به کتابی ترکی برخورده که در آن، تیمور از رویدادهای زندگی خود از ۷ تا ۷۰ سالگی و نیز نظریات و تدابیرش در زمینهٔ کشورداری و ادارهٔ نظامات سپاه سخن رانده بوده است (ریو، I/178). این گزارش را افضل بخاری (د ۱۰۶۱ق / ۱۶۵۱م) در مقدمهٔ *ملفوظات صاحب قران* با مختصر شاخ‌وبرگ اضافی تکرار کرده است. به گفتهٔ وی، ابوطالب ضمن سفر به سرزمینهای روم و عربستان، در یمن با جعفر پاشا، امیر آنجا آشنا شد و او کتاب ارزشمندی را که در کتابخانهٔ خود داشت، به وی نشان داد و ابوطالب بی‌درنگ به ترجمهٔ فارسی آن کمر بست و این کار عظیم را در هندوستان به پایان برد (همو، I/179).

ابوطالب سپس ترجمهٔ خود را در ۱۰۴۷ق / ۱۶۳۷م به شاهجهان (حک ۱۰۳۷ ـ ۱۰۶۸ق / ۱۶۲۸ ـ ۱۶۵۸م) فرزند جهانگیر گورکانی، امپراتورِ وقتِ هند که از اعقاب امیر تیمور بود، پیشکش کرد، اما شاهجهان متوجه خطاها و کاست و فزودهایی در ترجمهٔ ابوطالب شد و دریافت که این ترجمه شامل پاره‌ای اطلاعات است که در *ظفرنامهٔ* شرف‌الدین علی یزدی (د ۸۵۸ق / ۱۴۵۴م) و دیگر تاریخهای مستند نیامده است و یا بخشهایی از آن با گزارشهای شرف‌الدین مطابقت ندارد (همانجا). بنابراین محمد افضل‌بن تربیت‌خان بخاری (استوری، I/282) را که نه تنها از سرداران بنام، بلکه از نویسندگان بلندپایهٔ عهد وی (آفتاب اصغر، ۳۸۰) یا به نظر چارلز استوارت (نک: الیوت، III/393) در دربار شاهجهان مربی یا لله‌باشی بود، مأمور کرد تا ترجمهٔ ابوطالب را از نظر بگذراند و آن را از اغلاط تاریخی بپیراید و با مندرجات *ظفرنامهٔ* یزدی که حدود ۳۰ سال پس از مرگ امیر تیمور نوشته شده، هماهنگ سازد. این ترجمهٔ بازبینی شده، نام *ملفوظات صاحب قران* به خود گرفت.

در اینکه محمد افضل تا چه حد در کار ابوطالب تغییرات و اصلاحات انجام داده باشد، اظهارنظرهای صاحب‌نظران متفاوت است. در میان گفته‌های آنان به عباراتی چون «اصلاح پاره‌ای اغلاط تاریخی»، «تجدیدنظر اساسی» و «تحریر نو و مفصل‌تر» (ریو، همانجا؛ اته، I/86؛ آفتاب اصغر، همانجا) برمی‌خوریم. به نظر الیوت (همانجا) این تغییرات مهم‌تر و بزرگ‌تر از آنچه واقعاً بوده، وانمود شده است. به گزارش وی وقتی چارلز استوارت (همانجا) بخشی از *ملفوظات* ابوطالب را به انگلیسی ترجمه کرد، دو نسخه از *ملفوظات صاحب قران*، کار محمد افضل را دریافت داشت. وی آنها را با ترجمهٔ ابوطالب مقایسه کرد و تنها چیزی که در کار محمد افضل اضافه دید، قطعاتی بود از *ظفرنامهٔ* یزدی، توضیحی در مورد بعضی جزئیات حذف شده در کار ابوطالب و کوششی در اثبات سنّی بودن تیمور وبس.

جان‌داوسن[1]، ویراستار «تاریخ هند[2]» الیوت (نک: الیوت، III/393-394) که قسمتهایی از ترجمهٔ ابوطالب و کار محمد افضل را مقایسه کرده، تفاوتهایی بیش از آنچه میان دو روایت از کار واحدی می‌توان انتظار داشت، نیافته است. وی می‌گوید: تا آنجا که به‌هندوستان مربوط می‌شود، تفاوتی میان کار ابوطالب و کار محمد افضل دیده نمی‌شود.

همانگونه که اشاره شد، اصل کتاب *ملفوظات تیموری*، به ادعای ابوطالب، حاوی یادداشتهای امیر تیمور از رویدادهای زندگی او از آغاز تا هنگام مرگ است که یا شخصاً نوشته یا دبیران دربارش آن یادداشتها را زیرنظر مستقیم وی، به صورت کتابی نوشته‌اند. به دنبال این زندگی‌نامه، بخش دیگری به نام تُزُک یا تزوکات (= بنیادها، تدابیر، طرحها یا اندیشه‌ها) آمده که در بردارندهٔ آراء و سیاستهای تیمور دربارهٔ شیوهٔ ملک‌گیری و ملک‌داری است که ظاهراً آن را برای استفادهٔ اولاد و جانشینانش تقریر کرده است (ابوطالب، جم). در بعضی مآخذ و کتاب‌شناسیها، به همهٔ کتاب (زندگی‌نامه و تزوکات)، *تزوکات تیموری* اطلاق کرده‌اند، در صورتی که «تزوکات» واقعاً بخشی یا ضمیمه‌ای از *ملفوظات تیموری* بوده است.

۱۴۶ سال پس‌از اهدای ترجمهٔ ابوطالب به‌شاهجهان، جوزف‌وایت[3]

---

1. John Dowson 2. *The History of India.* 3. Joseph White

استاد عربی دانشگاه اکسفورد، بخش دوم یا در واقع مُلحقهٔ کتاب منسوب به تیمور را با عنوان *تزوکات تیموری* همراه با ترجمهٔ انگلیسی آن که قبلاً توسط ویلیام دیوی[1] (د ۱۱۹۸ق / ۱۷۸۴م)، از مأموران نظامی دولت بریتانیا در هند صورت گرفته بود، در ۱۷۸۳م در اکسفورد به چاپ رساند. از آن تاریخ و حتی مدتی پیش از آن، بر سر اصالت *ملفوظات* سخن بسیار بوده است. گروهی از منتقدان بر این عقیده‌اند که تیمور خون‌ریز و شیفتهٔ جهان‌ستانی، نمی‌توانسته فرصتی برای تحریر یادداشتهای روزانه داشته باشد و بنابراین چیزی به نام *ملفوظات* ترکی که به انشای او بوده باشد، وجود ندارد، بلکه ابوطالب برای آنکه کارش اعتبار و قبول عام یابد، خود کتابی را با استفاده از تواریخ دیگر و در رأس همه، ظفرنامه‌های نظام‌الدین شامی و علی یزدی، به قلم آورده و آن را به تیمور منسوب ساخته است.

بعضی خاورشناسان مانند ریو (I/178)، ادوارد زاخاو[2] اتریشی (نک: الیوت، IV/559-563) و ادوارد براون (III/182-183) در صحت این انتساب سخت تردید کرده‌اند و مجتبی مینوی (ص ۴ـ۸) نیز می‌گوید: ظن اینکه گفته‌های ابوطالب در دیباچهٔ *ملفوظات* دربارهٔ شیوهٔ دستیابی او به اصل *ملفوظات* در حرمین شریفین راست نباشد و همه از اختراعات خود او بوده باشد، بسیار قوی است. به عکس، ویلیام دیوی در نامه‌ای به جوزف‌وایت، دلیلهای متعددی در صحت انتساب اصل *ملفوظات* به تیمور و درستی اظهارات ابوطالب ارائه کرده است و ایرادهایی را که دیگران بر اصالت کار وارد کرده یا می‌توانند وارد کنند، پاسخ گفته است (نک: مقدمه، 24-17).

با اینهمه هنوز نمی‌توان آراء هیچ‌یک از طرفین مناقشه را به کلی مردود دانست و تا حصول یقین نسبت به صحت انتساب کتاب به تیمور و یافتن نسخه‌ای از اصل جغتایی *ملفوظات*، نمی‌توان نظر قطعی در این باب اظهار کرد، اما بر آنچه تاکنون دربارهٔ امکان انتساب *ملفوظات* به تیمور گفته شده، این چند پرسش را می‌توان افزود:

۱. با توجه به اینکه شاهجهان ظاهراً هیچ اثری از اصل *تزوکات* در میان مجموعهٔ نوشته‌های منظوم و منثور که تا زمان شاهرخ دربارهٔ امیر تیمور تألیف شده و به فرمان این پادشاه گردآوری شده بود، نیافت، به حق در انتساب آن به جدّ خویش تردید کرد، اما چرا دستور داد *ملفوظات* را فقط با *ظفرنامهٔ* یزدی مقابله کنند و نه با *ظفرنامهٔ* شامی که در زمان خود تیمور تألیف شده باشد؟

۲. آیا این نتیجه‌گیری صددرصد درست است که هر آنچه در *ظفرنامهٔ* یزدی آمده، باید ملاک صحت و سقم گزارشهای مندرج در *ملفوظات* ابوطالب قرارگیرد؟ آیامحتمل نیست‌اخباری که‌شرف‌الدین علی یزدی در تاریخ خود نیاورده، اتفاقاً جزو منابعی که به دست وی رسیده، نبوده است؟

۳. آیا امکان ندارد که تفاوتهای موجود میان *ملفوظات* و *ظفرنامهٔ* یزدی بر اثر سهوهایی از مؤلف اخیر بوده باشد و نه لزوماً از ابوطالب؟ در یک مورد به خصوص که ویلیام دیوی (ص 22، حاشیه) میان گزارش *ملفوظات* و *ظفرنامه* اختلافی می‌بیند، می‌گوید این واقعه را علی یزدی اشتباه گزارش کرده است. به هر حال، اگر هم نتوان گزارش ابوطالب را درست دانست، چگونه می‌توان به روایت یزدی اعتماد کرد؟

۴. داعیهٔ ابوطالب برای انتسابی دروغین چه بوده است، چرا فرد، زحمتی را که خود کشیده،به نام دیگری و به حساب دیگری معرفی کند؟ معمولاً عکس این امر طبیعی‌تر به نظر می‌رسد، یعنی شخص کار دیگری را به خود ببندد. واقعاً ابوطالب از این کار چه طرفی بربسته است؟

۵. آیا ابوطالب به هنگام تقدیم کتاب خود به شاهجهان بیم آن را نداشته که شاه اصل کتاب را از او طلب کند یا کسی را در طلب آن بفرستد؟

۶. وقتی شاهجهان دریافت که اصل *ملفوظات* انشای نیای جهان ستان اوست، چرا هیچ کوششی نکرد که آن یادگار ارجمند را فراچنگ آرد یا دست کم کسی را برای استنساخ از آن به کتابخانهٔ جعفرپاشا گسیل دارد تا هم اصل یا نسخه‌ای از آن را جزو ذخایر دربارش نگه دارد و هم از طریق مقابلهٔ آن با کار ابوطالب صدق و کذب ادعاهای او را به آسانی معلوم بدارد و مجبور نباشد آن را با محک *ظفرنامه* بسنجد؟

۷. شاهجهان ظاهراً ادعای ابوطالب را ــ که *ملفوظات* ترجمهٔ یک اصل جغتایی است ــ پذیرفته است وگرنه می‌بایستی وی را توبیخ، حتی تنبیه می‌کرد که از چه رو کتابی راکه نیای بزرگش ننوشته بر او بسته است؟ راه مطمئن‌تر برای اثبات درستی کار و سخن ابوطالب این بوده که شاهجهان با امکاناتی که داشته، اصل کتاب را طلب کند یا افضل بخاری را برای احراز حقیقت به عربستان روانه سازد.

۸. اگر شاهجهان به اصالت مأخذ کار ابوطالب باور داشته ــ و همچنین اگر از اینکه کتابی به نام جدش پیدا شده، احتمالاً شادمان و مباهی بوده ــ چرا اصلاً به فکر مقابلهٔ آن افتاد و چرا اختلاف میان ترجمهٔ او و *ظفرنامه* را ناشی از خطاهای شرف‌الدین ندانسته است؟ آیا با تردید کردن در آنچه ابوطالب ترجمه کرده، به طور غیرمستقیم در سخنان جد اعلایش تردید نکرده است؟

باری، اگر روزی ثابت شود که *ملفوظات* اصیل و مستقیماً تراوش ذهن و زبان تیمور بوده، از لحاظ شناخت شخصیت و جهان اندیشهٔ این مرد، ارزش تاریخی فوق‌العاده‌ای خواهد داشت. با اینهمه چنانچه این کتاب تألیف مستقیم ابوطالب باشد، باز به سبب احتوا بر وقایع تاریخی عصر تیمور و جهان‌بینی او، ارزشمند است. به هر حال کتاب، تنها با مقداری تفاوت در درجهٔ اصالت، تصویری است از کُنش، منش و ذهنیات امیر تیمور. بر پایهٔ این کتاب، تیمور تنها امیری خونریز و ویرانگر نیست، بلکه در بسیاری جاها فرمانروایی سیاستمدار و دولت‌مردی تمام عیار جلوه می‌کند که صفات و اخلاق نیک را خوب تشخیص می‌دهد و به فرض آنکه به مقتضای سخنان پسندیده‌ای که بر

1. William Davy 2. E.Sachau

زبان رانده، عمل نکرده باشد ــ که این خود دلیل بر سیاستمدار بودنش تواند بود ــ لااقل از گفتار نیک و کردار نیک وقوف داشته است.

در این کتاب، تیمور مردی است که به رای‌زنی و شور سخت اعتقاد دارد (ص ۱۶۰)؛ به دین اسلام و ترویج آن خود را متعهد می‌داند و بالاترین احترام را برای آل محمد قائل است (ص ۱۵۸، ۱۹۶، ۲۰۲)؛ سپاه و رعیت را در مرتبهٔ بیم و امید نگه می‌دارد و گفتار و کردار دوست و دشمن را به تحمل و تغافل در می‌گذراند (ص ۱۹۸)؛ با دشمن مدارا می‌کند تا دشمنی او به دوستی مبدل شود و کسانی را که به وی التجا می‌آورند، حتی آنان که در حق وی بدی کرده‌اند، با محبت شرمندهٔ احسان خود می‌کند (همانجا)؛ به گشاده‌رویی و رحم و شفقت، خلق خدا را رام خود می‌کند و به عدالت می‌گرود و از ظلم و بیداد دوری می‌گزیند (ص ۲۰۰)؛ سپاه و رعیت را به یک چشم می‌بیند، توشهٔ سپاه را، پیش از آنکه طلب کنند، می‌دهد و سپاه را برحسب درجاتشان در مراتب خود نگه می‌دارد که از حد خود قدم بیرون نگذارند و مرتبهٔ ایشان را نه بلند بلند و نه پست پست می‌کند (ص ۲۰۸)؛ هرکس از گنهکاران به دیوانِ عدالت وی در می‌آیند، بر آنان می‌بخشاید و در گناه دوم و سوم فراخور گناه سزا می‌دهد (ص ۲۱۸)؛ تا کاری را به اتمام نرساند، فسخ عزیمت نمی‌کند (ص ۲۲۲).

کوتاه سخن آنکه اگر آنچه از زبان تیمور در اثر ابوطالب آمده، حقیقتاً تراوش فکر خود او باشد ــ چه به طور مستقیم چه به طور غیرمستقیم ــ آنگاه در این تصور عامّه که این «ستمگر عامی» فقط به ضرب شمشیر و با شیوهٔ ارعاب و تخریب و غارت، دنیای آن روز را گرفت، باید مقداری تجدیدنظر شود. چه، او در کنار قساوت قلب و بی‌پروایی در نهب و کشتار، سیاستها و اندیشه‌های سازنده‌ای هم داشته که به کمک آن توانسته است متصرفات گستردهٔ خود را اداره کند.

ارزش زبان شناختی و سبک شناختی: اگر هم در صحت انتساب *ملفوظات* به تیمور تردیدی باشد، در ارزش آن از لحاظ زبان و اسلوب بیان جای سخن نیست، چه این کتاب اثری است از اواسط سدهٔ ۱۱ ق/ ۱۷ م که می‌تواند به عنوان یکی از نمونه‌های نثر آن دوران در بررسیهای سبک شناختی ملحوظ گردد.

نخستین نکته‌ای که در *ملفوظات* جلب توجه می‌کند، این است که به عکس غالب کتابهای عهد تیموری، عموماً به شیوه‌ای ساده و عاری از تصنّع نوشته شده است. در این کتاب، چه تألیف باشد، چه ترجمه، ابوطالب وقایع‌نگاری را وسیلهٔ هنر نماییهای ادبی و بلاغی قرار نداده است. در نوشتهٔ او تقریباً همه جا گزارش صِرف یا تاریخ محض می‌بینیم تا صنعتگریهای منشیانهٔ مرسوم زمان. گرچه دلیلی محکم نیست، اما همین سادگی و دوری از حشو و زواید، خود می‌تواند تا حدّی مؤید این نکته باشد که اصل کتاب احتمالاً به انشای خود تیمور بوده یا دست کم تقریرات اوست که زیرنظر خودش نوشته‌اند. می‌توان چنین فرض کرد که آنچه را احتمالاً تیمور ــ با آن ذهن ناآشنا به آرایشگریهای ادیبانه ــ گفته، ابوطالب عیناً بی‌هیچ افزایش و آرایشی به فارسی برگردانده است. البته جملات و عباراتی که بوی صنعتگری و فضل‌فروشی بدهد، مانند: «اگر به من در آیید برآیید و اگر در افتید برافتید» (ص ۱۱۴، ۱۲۸)، «پیشخانهٔ اقبال به جانب هندوستان برآورده، فاتحهٔ فتح خواندم» (ص ۱۳۲)، «بر سریر مبارزت نشستم» (ص ۱۴۲) و در «فتح و هزیمت پردهٔ تقدیر محجوبند» (ص ۱۴۴) نسبتاً اندک است.

جز معدودی کلمات نسبتاً غریب (برای خوانندهٔ ناآشنا با متون ادبی و تاریخی) مانند معارک، مهالک، مستمال، انصرام، اصاغر و نبایر که احتمالاً معمول زمان بوده و صرف نظر از شماری کلمات مغولی همچون تزک یا تزوکِ (ص ۱۵۶، جم:نهاد و طرح)، تُنْگَری (ص۱۵۶ـ۱۶۶:خدا)، توره (ص ۱۶۰، جم:دستور)، باولی (ص۱۶۰: تشویق)، چپقولش (ص ۸۲: نزاع و زدوخورد)، اوتاغه (ص ۲۰۸: نوعی انعام و جایزه)، یورت (ص ۵۴، ۸۲، ۱۴۴: محل زندگی)، طوی (ص ۵۴: ضیافت)، قابو یافتن (ص ۵۸: فرصت را غنیمت شمردن)، تالان کردن (ص ۹۲: غارت کردن)، یسال بستن (ص ۱۲۶: صف کشیدن)، تغار (ص ۶۴: معاش، قوت زندگی)، جلکا (ص ۷۰: چراگاه) و واژه‌هایی از این دست، پیچیدگی و ابهامی در نثر ابوطالب نمی‌یابیم.

از مزایای این کتاب، اشتمال آن بر پاره‌ای از اصطلاحات دیوانی و نظامی عهد تیموری است،مانند یساق نمودن (ص ۱۴۰: آمادهٔ جنگ کردن)، برانغار (ص ۱۳۴: مؤخرهٔ میمنهٔ لشکر)، جرانغار (ص ۲۹۸: مؤخرهٔ میسره)، کوتلی (ص ۷۴: قائم مقام حاکم)، دیوان بیگی (ص ۲۰، ۳۰۴: رئیس شورا)، شقاول و چپاول (ص ۶۲، ۳۹۲: خط مقدّم میمنه و میسره)، یرغو (ص ۳۰۸: نوعی عَلَم که به علامت امتیاز به کسی می‌دادند)،هراول(ص۲۹۸: محافظ وگاردمقدم)، قلقچی(ص۲۳۴، ۲۹۸:گارد محافظ)،سیورغال (ص۲۳۴:کمک‌هزینه)، یرلیغ(ص۲۳۴: فرمان)، چارپلچار (ص ۲۳۰: خدمت سپاهی)، دیوانخانه (ص ۲۳۶: تالار بار عام)، تنخواه (ص ۲۳۴: خرجی، حقوق)، قول (بدنهٔ اصلی سپاه)، اوقچیان (ص ۳۸۸: تیراندازان)، لنگرخانه (ص ۳۷۰: نوانخانه برای فقرا)، سررشته نگه داشتن (ص ۳۷۰: حسابداری، بررسی حسابها)، مخارج نوشتن (ص ۲۳۸: ثبت دفتر کردن هزینه‌ها)، جاگیر (ص ۲۳۸: تیول)، عارض (ص ۳۷۴: مراقب و ناظر رفتار فرمانده لشکر).

پاره‌ای از کلمات و ترکیبات کتاب ابوطالب، از نظر تحول نثر فارسی و معناشناسی خالی از ارزش نیست. به عنوان مثال: برآوردن (ص ۱۰۴: بیرون آوردن)، ترناو (ص ۹۸: تنهٔ درختی که داخل آن را خالی می‌کردند و برای حمل بار بر آب می‌انداختند)، شبخون (ص ۶۰: حملهٔ غافلگیرانه)، نازش کردن (ص ۸۶: سرتافتن، تمرّد کردن)، بند و بست (ص ۱۶۰، ۳۸۶: انضباط و سامان، دانش جنگ)، ته دلی (ص ۱۲: صادقانه و خالصانه)، دل کسی را جست‌وجو کردن (ص ۱۲: رای زدن)، دل نهاده (ص ۱۲۲: متمایل به، راغب)، مزاج دانی (ص ۱۲۸:

نظرخواهی)، جایِ بودن (ص ۵۴: محل استقرار)، سپاهیانه (ص ۱۴۴: سپاهی وار، نظامی گونه)، قایم شدن (ص ۱۰۴: مستقر شدن)، کارخانه (ص ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۱۲: دستگاه، نظم، تشکیلات)، دلنشین شدن (ص ۸۰: مقبول افتادن)، غنچه شده (ص ۳۹۰: به صورت متحد و مجموعه). در تزوکات به نظر می‌رسد همه جا، حرف ربط «چنانچه» به جای چنانکه و کمااینکه به کار رفته است (مثلاً ص ۱۴۲، ۲۰۶).

با همهٔ تردیدی که در اصالت *ملفوظات* وجود دارد، نسخه‌های خطی متعددی از آن به شکل کامل یا ناقص یا خلاصه شده در کتابخانه‌های مختلف باقی مانده است (نک: اته، 86 – I/84؛ استوری، I/280-281؛ منزوی، ۴۲۹۵/۶ ـ ۴۲۹۹). پیداست که این کتاب از همان ابتدای ترجمه یا تألیف مورد اعتنا بوده است. پس از آنکه بخش *تزوکات* کتاب مذکور، نخستین بار همراه با ترجمهٔ انگلیسی در ۱۷۸۳م به چاپ رسید، ترجمه‌های دیگری هم از آن به فرانسوی، آلمانی و اردو صورت گرفته که همه به چاپ رسیده است (استوری، I/281,282؛ ادواردز، 690, 691).

به نظر می‌رسد که بخش اصلی *ملفوظات* که شامل شرح زندگی تیمور است، تنها به زبان انگلیسی ترجمه شده باشد، آن هم نه به طور کامل. در ۱۲۴۶ ق / ۱۸۳۰م چارلز استوارت، چنانکه اشاره شد، بخشی‌ازاین‌کتاب راکه مربوط به‌زمان‌کودکی تا۴۱ سالگی تیمور(تا ۷۷۷ ق / ۱۳۷۵م) است، به زبان انگلیسی ترجمه کرد و در لندن به چاپ رساند (استوری، I/282؛ اته، 86). متأسفانه تاکنون از این کتاب چاپی در ایران صورت نگرفته است و فقط همان *تزوکات تیموری* جوزف وایت در ۱۳۴۲ ش به صورت افست منتشر شده است. پیش از آن در ۱۲۸۵ ق / ۱۸۶۸م رضاقلی خان هدایت بخش *تزوکات* را همراه با *قابوس نامهٔ* عنصرالمعالی در تهران به چاپ رساند (ادواردز، 318-319). ظاهراً دلیل نشر این دو اثر در کنار هم، اشتراکی کلی است که در پاره‌ای موضوعات دارند و بعید نیست که قصد هدایت از این کار تهیهٔ راهنمایی در آداب ملک داری برای شاهزادگان قاجار بوده باشد.

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران؛ ابوطالب حسینی، *تزوکات تیموری* (با ترجمهٔ انگلیسی آن)، با مقدمهٔ مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ منزوی، خطی؛ مینوی، مجتبی، مقدمه بر تزوکات تیموری (نک: هم، ابوطالب)؛ نیز:
Browne, E.G., *A Literary History of Iran*, Cambridge, 1976, vol. III; Davy, William, introd. and notes on *institutes* (vide: PB, abū tāleb); Edwards, E., *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London, 1922; Elliot, H.M., *The History of India*, ed. John Dowson, Allahabad, 1976; Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; Storey, C., *Persian Literature*, London, 1927.

مجدالدین کیوانی

اَبوطالِبْ خان، پسر حاجی محمدبیک خان بن شفیع تبریزی اصفهانی لکهنویی، معروف به ابوطالب لندنی (۱۱۶۶ـ۱۲۲۰ ق/ ۱۷۵۳ ـ ۱۸۰۵ م)، سیاستمدار، نویسنده، ادیب و مورخ ایرانی تبارهندی. پدر او محمد بیک که در اصل آذربایجانی بود و در عباس‌آباد اصفهان زاده شده بود، در جوانی از بیم سطوت و صولت نادرشاه افشار راهی هندوستان گشت و در شهر لکهنو، رحل اقامت افکند و در این شهر فرزندش ابوطالب زاده شد. محمدبیک که مردی قابل و هوشمند بود، به زودی به سلک مقربان نواب ابوالمنصور خان صفدر جنگ، و سپس در حلقهٔ دوستان محمد قلیخان، برادرزاده و معاون صفدر جنگ در آمد (ابوطالب، مسیر، ۷).

پس از درگذشت، صفدر جنگ، پسرش شجاع‌الدوله جای وی را گرفت. او که محمدقلیخان را رقیبی خطرناک و تهدیدی برای تاج و تخت خود در ایالت اَوْده[1] می‌دید، عموزاده را به قتل‌رساند. حاجی محمدبیک نیز که در حیات محمد قلیخان همواره از حمایتهای وی برخوردار بود، برجان خویش بیمناک شد و دارایی فراوان و زن و فرزند خردسالش را در لکهنو گذاشت و به مرشد آباد بنگاله پناه برد (همانجا؛ سنکهدهر، 246). با وجود این، به «مقتضای اتحاد ایلی»، شجاع‌الدوله به خانوادهٔ محمدبیک، عنایتی خاص مبذول داشت و اسباب تعلیم و تربیت ابوطالب را فراهم ساخت و حتی برای او مستمری برقرار کرد (ابوطالب، همان، ۸)، اما حاجی محمدبیک تا پایان عمر (۱۱۸۲ ق/ ۱۷۶۸م) در دستگاه مظفر جنگ، در مرشدآباد، باقی ماند و دو سالی پیش از آنکه چشم از جهان فرو بندد، خانواده‌اش را نزد خود فرا خواند و آنان با اجازهٔ شجاع‌الدوله در ۱۱۸۰ ق، آنگاه که ابوطالب ۱۴ ساله بود، راه آن دیار پیش گرفتند. طولی نکشید که ابوطالب به «آفت بی‌پدری و تکفل امور خانگی گرفتار گشت» (همانجا).

ابوطالب چندی بعد با دختر یکی از خویشان نزدیک نواب بهادر مظفر جنگ ازدواج کرد و چند سالی در دستگاه وی به خوشی و آسودگی‌به‌سربرد. دراواخرسال۱۱۸۹ق، چون نواب آصف‌الدوله محمد یحیی علیخان بهادر (هـ م) به حکومت اَوده رسید، ابوطالب به دعوت مختارالدوله، وزیر حاکم جدید، به لکهنو رفت و به مقام عملداری (مأمور دیوانی) شهرِ اِتاوَه و چند ناحیهٔ دیگر منصوب گشت (همانجا؛ حسنی، ۱۵/۷).

در ۱۱۹۰ ق/ ۱۷۷۶م مختارالدوله از کار برکنار شد و حیدر بیک خان کابلی جای او را گرفت. چون سیدزین‌العابدین معاون و همکار ابوطالب، با وزیر جدید، راه ناسازگاری پیش گرفت و ابوطالب را نیز تا آخر با خود همراه داشت، ابوطالب از کار معزول گشت (ابوطالب، همانجا؛ نقوی، ۴۷۸). اما یک سالی بیشتر طول نکشید که به خدمت تنی چند از کارگزاران متنفذ انگلیسی مقیم هند درآمد و از کمکها و حمایتهای آنان بهره‌مند گردید. چنانکه وقتی سرهنگ الکساندر هَنی[2] به حکومت محالات گورَکهپور گمارده شد، به پیشنهاد وی و موافقت وزیر، ابوطالب به عنوان معاون، همراه سرهنگ به محل مأموریت وی رفت و ۳ سال در این مقام خدمت کرد. چون هنی از کار برکنار گردید، ابوطالب هم به لکهنو بازگشت و یک سالی خانه‌نشین شد. سپس تحت

1. Oudh
2. A. Hannay

حمایت تنی چند از گماردگان شرکت هند شرقی، مانند میدلتن[1]، نمایندهٔ سیاسی انگلستان در ایالت اَوده و ریچارد جانسن یکی دیگر از مأموران انگلیسی قرار گرفت (همو، ۴۷۹).

در این ایام بسیاری از نقاط هند دستخوش آشوب و شورش بود، از جمله راجه بالبهدرا سنگه دست به شورشی عظیم زده بود. میدلتن، ابوطالب را مأمور دفع این شورش کرد. ابوطالب پس از دو سال جنگهای متعدد، سرانجام غائله را سرکوب کرد. با پایان پذیرفتن شورش و عزل کارگزاران انگلیسی یاد شده، ابوطالب بی‌پناه ماند. با اینکه دولت آصف‌الدوله قول ۶۰۰۰ روپیه مقرری سالیانه به وی داده بود، حیدربیک خان، نایب آصف‌الدوله که دل خوشی از ابوطالب نداشت، از پرداخت این مقرری امساک ورزید (ابوطالب، همان، ۸ـ۹).

به دلیل سخت شدن شرایط و بروز ناملایمات متعدد، یا بنا به عقیدهٔ سنکهدهر (همانجا)، به علت آنکه ابوطالب نمی‌توانست خود را با نادرستیها و دسیسه‌بازیهای رایج درلکهنو سازگار کند، به ناچار در ۱۲۰۲ ق/ ۱۷۸۷م به کلکته مهاجرت کرد و به لرد کورنوالیس[2] شکایت برد. وی‌گرچه ازابوطالب استقبال‌کرد وبه‌او وعدهٔ حمایت‌داد، اماچون مأموریت یافت که برای جنگ با تیپو سلطان به دکن برود، ۴ سال کار ابوطالب به تعویق افتاد. در این فاصله ابوطالب خانوادهٔ خود را به کلکته فرا خواند و تا بازگشت کورنوالیس در کمال پریشان حالی و تنگدستی به زندگی در این شهر ادامه داد. از جمله مصائبی که در این دوران به وی وارد آمد، فوت پسر ۴ ساله‌اش بود (ابوطالب، همان، ۱۰).

هنگامی که کورنوالیس از سفر دکن بازگشت، از ابوطالب پیش آصف‌الدوله (حک ۱۱۸۸ـ۱۲۱۲ق) فرمانروای اوده شفاعت کرد و متعاقب آن ابوطالب باز به لکهنو رفت و مشمول التفات وی قرار گرفت، اما با سفر کورنوالیس به اروپا و بروز مناقشاتی میان دولت آصفی و مأموران انگلیسی، ابوطالب به دستور آصف‌الدوله اجباراً در ۱۲۱۰ ق/ ۱۷۹۵م برای سومین بار به کلکته رفت (همان، ۱۱؛ حسینی، همانجا). فرماندار بنگاله، سرجان شور[3] قول یاری به ابوطالب داد، اما بروز حوادثی چون درگذشت آصف‌الدوله، فرصت توجه به کار وی را نداد و بنابراین روز به روز ملول‌تر و پریشان روزگارتر گردید. در این اثنا، یکی از دوستان اسکاتلندیش به نام سروان داوید ریچاردسن که فارسی و هندی را خوب می‌دانست، از او دعوت کرد که برای دفع ملال و دیدن غرایب انگلستان با او بدان سرزمین سفر کند و در طول راه از او انگلیسی بیاموزد. ابوطالب که از فشارها و فراز و نشیبهای سالهای اخیر خسته و شکسته شده بود، این پیشنهاد را پذیرفت و در غرّهٔ رمضان ۱۲۱۳ از بندر کلکته سفر خود را آغاز کرد (ابوطالب، همان، ۱۱ـ۱۲) و پس از پیمودن دریاهای سهمگین و دیدن عجایب فراوان و اقامت کوتاهی در کیپ تاون در آفریقای جنوبی (همان، ۳۱ـ۳۹) و گذراندن مدتی در ایرلند و وِیلز (همان، ۵۵ـ۱۰۱) سرانجام به لندن رسید. دو سالی را در این شهر به مراد دل سپری کرد و ضمن اقامتش در آنجا «از پادشاه و امرا و اعاظم، عزت و احتشام یافت» (شوشتری، ۳۶۸) و به «شهزادهٔ ایرانی» ملقب گردید و کم‌کم شهرتی یافت (سنکهدهر، 247).

ابوطالب در لندن کوشید تا هم انگلیسی یاد بگیرد و هم به جوانان انگلیسی، فارسی بیاموزد، ولی در هیچ یک از این دوکار توفیقی نیافت (ابوطالب، همان، ۱۰۷ـ۱۰۸). اوپس‌ازچندی از انگلستان به فرانسه و ایتالیا رفت و در راه بازگشت، جزیرهٔ مالت (همان، ۳۴۰)، ازمیر و استانبول را دید (همان، ۳۴۷، ۳۵۵) و در غرهٔ شوال ۱۲۱۷ ق/ ۲۵ ژانویهٔ ۱۸۰۳م به بغداد وارد شد (همان، ۳۹۴). سرانجام پس از دیدار از بصره و بمبئی در ۱۵ ربیع‌الآخر ۱۲۱۸ به کلکته مراجعت کرد (همان، ۴۵۸). وی در آنجا به توصیهٔ دوستش بروک که در بنارس اقامت داشت، به عنوان مأمور مالیاتی بخشهایی از بوند لکهند گمارده شد (سنکهدهر، 248) و دو سال بعد در لکهنو دیده از جهان فرو بست و در همان شهر به خاک سپرده شد (الیوت، VIII/299).

از گزارش احوال و حوادث زندگی ابوطالب خان برمی‌آید که وی مردی هوشمند، فعال، اهل سیاست، کنجکاو، دقیق، خوش حافظه، ادب‌دوست و علاقه‌مند به خواندن و نوشتن بوده است. عبداللطیف شوشتری (ص ۳۶۸ـ۳۶۹) که از معاصران و دوستان ابوطالب بوده، وی را به مردانگی، شجاعت، اخلاق پسندیده، استقلال مزاج، بلند همتی و بردباری در برابر ناملایمات ستوده است. جرج سوینتن[4] از میرزا ابوطالب به عنوان «یکی از خردمندترین و نیک‌اندیش‌ترین مردم هند» یاد کرده است (اته، I/357-358). سنکهدهر (ص 245) وی را بزرگ‌ترین اندیشمند اقتصادی اواخر سدهٔ ۱۸ و اوایل سدهٔ ۱۹م هند می‌داند و می‌گوید ابوطالب نخستین شخصیت هندی است که اهمیت عوامل اقتصادی را،هم در تعالی و انحطاط ملتها و هم در تحقیقات تاریخی، تشخیص داده است. او به بسیاری از مسائل‌روزگار خود، مانند تضاد طبقاتی، ناهماهنگی اقتصادی میان حاکمان و مردم تحت سلطهٔ آنان، قدرت دریایی، نظام مالیاتی، بردگی، انواع نظامهای حکومتی و غیره توجه خاص داشته و آنها را تجزیه و تحلیل می‌کرده است.

آثار: ابوطالب‌خان در خلال اشتغالات کشوری و لشکری و مسافرتهای مکرر، از تحقیق وتتبع باز نماند. حاصل مطالعات وی چندین اثر به شرح زیر است:

۱. *خلاصة الافکار*، تذکره‌ای است شامل شرح حال و نمونهٔ اشعار شعرای فارسی‌گوی از روزگاران قدیم تا زمان ابوطالب. به طوری که خود در مقدمهٔ این کتاب می‌نویسد (ص ۲ـ۳)، *خلاصة الافکار* را در ۱۲۰۶ ق/ ۱۷۹۲م زمانی که ۴۰ ساله بوده و در کلکته زندگی می‌کرده،

---

1. N. Middleton 2. Cornwallis 3. J. Sure 4. G. Swinton

آغاز و در ۱۲۰۷ ق به پایان رسانده و آن را به نام آصف‌الدوله کرده است. پیش از تحریر *خلاصة الافکار*، ابوطالب تذکرهٔ *ریاض‌الشعراء* علیقلی خان والهٔ داغستانی (د ۱۱۷۰ ق) را، به انتخاب و سلیقهٔ خود تلخیص و اشعار سست آن را حذف کرده و دیباچه‌ای در ابتدا و شرح حال چندتن از معاصران خود را به آخر آن اضافه کرده بود، اما چون این کار وی را راضی نمی‌کرد، خود دست به تألیف تذکره‌ای مستقل زد و موادی را که به گفتهٔ خودش (همانجا) در مدت ۲۵ سال،اندک اندک وازاینجا و آنجا یادداشت کرده بود، در مدتی کوتاه در قالب یک مجموعه در آورد. *خلاصة الافکار*، کمابیش به تقلید از *ریاض‌الشعراء* که دارای یک مقدمه، ۲۸ روضه و یک خاتمه است (نک: گلچین معانی، ۶۵۰/۱)، مرکب از یک مقدمه، ۲۸ حدیقه، یک ذیل و یک خاتمه است. مقدمه در واقع رساله‌ای است دربارهٔ شعر پارسی و قواعدی که باید در تألیف تذکره‌ها رعایت کرد (ص ۴).

در حدیقه‌های ۲۸ گانهٔ کتاب، شرح حال ۳۱۰ شاعر آمده است (اته، I/358). بخش «ذیل»، مشتمل بر شرح حال ۱۵۹ شاعر دیگر است. در بخش «خاتمه»،ابوطالب شرح زندگی خود و ۲۳ شاعر دیگر را که شخصاً با آنان آشنایی داشته، آورده است. با این حساب *خلاصة الافکار* شامل شرح احوال و نمونهٔ شعر و نثر ۴۹۳ نفر ــ از جمله خود مؤلف ــ است (همانجا).

بر روی‌هم می‌توان گفت این تذکره به داشتن برخی اطلاعات سودمند ــ گرچه در بسیاری جاها، مختصر ــ دربارهٔ سرایندگان فارسی‌زبان و اشتمال بر نمونه‌های شعری آنان، ممتاز است و از تذکره‌های بسیار سودمند به حساب می‌آید، اما گلچین معانی ضمن بررسی تحلیلی این اثر به پاره‌ای از اشتباهات آن اشاره کرده و اظهار داشته است که تقریباً «آنچه ابوطالب‌خان در این تذکره دربارهٔ شعرای سلف نوشته، بی‌اعتبار است و این قسمت از تذکرهٔ او را با «ذیل» آن به کلی باید حذف کرد،... ولی خاتمهٔ آن اصیل و معتبر است» (۵۶۶/۱).

۲. رساله‌ای در علم اخلاق، حدود ۴ صفحه.

۳. رساله‌ای در مصطلحات موسیقی، در ۳ صفحه.

۴. رساله‌ای در علم عروض و قافیه، در ۲ باب.

۵. رساله‌ای در فنون طب، در حدود ۳۰ صفحه. این اثر، نوشته‌ای است کوتاه از مقولهٔ مطالب *مخزن‌الادویهٔ* عقیلی خراسانی.

۶. *لب السّیر و جهان‌نما*، تاریخ مختصر عمومی جهان و زندگی‌نامهٔ گروهی از شخصیتهای تاریخی و شرح کوتاهی از تاریخ عصر جدیدِ اروپا و آمریکا که ابوطالب آن را در ۱۲۰۸ ق/۱۷۹۴م در ۴ باب به نام آصف‌الدوله تألیف کرده است: باب اول،در احوال انبیاء؛ باب دوم،در وقایع خلفاء؛ باب سوم،حاوی زندگی‌نامهٔ فلاسفهٔ یونان و روم، صحابهٔ پیامبر اکرم(ص) وتابعین وعلما وشعرای اسلام؛ باب‌چهارم، درشرح احوال سلسله‌های مشرق‌زمین که معاصر خلفا بوده،یا پس از آنان تشکیل شده‌اند. بخشی از این باب به راجه‌های هند، شاهان دکن و کشمیر و بعضی پادشاهیهای دیگر اختصاص یافته است (اته، همانجا؛ استوری، I/145؛ الیوت، VIII/299-300). ۴ رسالهٔ یاد شده و *لب‌السّیر* به آخرِ غالب نسخه‌های خطی *خلاصة الافکار* منضم شده است. نسخه‌های مستقلی هم از *لب‌السیر* در پاره‌ای از کتابخانه‌ها یافت می‌شود (استوری، الیوت، همانجاها).

۷. تصحیح *دیوان حافظ*. ابوطالب‌خان ذیل شرح حال حافظ شیرازی در *خلاصة‌الافکار*، گزارش می‌دهد که به پیشنهاد یکی از آشنایان انگلیسی خود، از روی ۱۲ نسخهٔ خطی، *دیوان* را تصحیح و در اواسط ۱۲۰۶ ق در ۱۲۰۰ نسخه به چاپ رسانده است این چاپ *دیوان‌حافظ* بایدنخستین (EI^2) یایکی ازنخستین(اقبال،۲۷)چاپهای *دیوان حافظ* باشد.

۸. *تفضیح الغافلین*. ابوطالب‌خان این کتاب را که شامل وقایع روزگار آصف‌الدوله محمد علیخان است، در ۱۲۱۱ ق به سفارش سرگرد ریچارد سن انگلیسی نوشته و در آن اوضاع سیاسی و اجتماعی هندِ دوران آصف‌الدوله را به تصویر کشیده و نابسامانیهای اقتصادی و فعالیتهای عوامل شرکت هند شرقی را گزارش کرده است. این کتاب در ۱۳۰۲ ق/۱۸۸۵م توسط هوی[1] به انگلیسی ترجمه و با عنوان «تاریخ آصف‌الدوله[2]» در الله‌آباد هند منتشر شد. متن فارسی این کتاب را عابد رضا بیدار تصحیح و در ۱۳۴۳ ش در دهلی منتشر کرد.

۹. *دیوان*. از ابوطالب شماری قصیده، غزل و رباعی باقی مانده که نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا موجود است (نک: مرکزی، ۶۷۵/۴). ابوطالب بسیاری از سروده‌های خود را در خلال بعضی از آثار دیگرش گنجانده است. زبان شعر او فارسی ناب ایرانی نیست وتأثیر فارسی هندوستانی و پاره‌ای انحرافات از دستور زبان فارسی اصیل در آن به چشم می‌خورد.

۱۰. *معراج‌التوحید*، رساله‌ای است منظوم در علم نجوم با مقدمه‌ای به نثر که ابوطالب آن را به خواهش دوستی در ۱۲۱۹ ق/۱۸۰۴م تصنیف و به ابوالفتح سلطان محمد صفوی اهدا کرده است (اشرف‌الحق، 71-70).

۱۱. *مسیر طالبی فی بلاد افرنجی*، معروف‌ترین اثر ابوطالب، در ۳ جلد، شامل شرح سفرهای پنجسالهٔ وی به اروپا و افریقاست. ابوطالب پس از بازگشت به کلکته، یادداشتهای سفر خود را در ۱۲۱۹ ق به صورت سفرنامه‌ای تنظیم کرد و نام *مسیر طالبی فی بلاد افرنجی* بر آن نهاد.

مسیر طالبی کتابی است مفصل، شیرین و خواندنی و شاید بتوان آن را یکی از بهترین سفرنامه‌های ایرانیان در سده‌های اخیر شمرد (یوسفی، ۹۵). اطلاعاتی که او دربارهٔ زندگی ملتها، آداب و رسوم، معماری شهرها، کتابخانه‌ها، تماشاخانه‌ها و کارخانه‌های کشورهایی که از آنها دیدن کرده بود، به دست می‌دهد،ارزش تاریخی زیادی دارد. وصفهای او از لندن ــ که او بیش از ۲ سال را در آن سپری کرده ــ از

---

1. W. Hoey   2. *History of Āsaf al-Dawla.*

همه مفصل‌تر است. از ترکیبها و اصطلاحاتی که در این اثر به کار رفته، تأثیر لهجۀ فارسی‌زبانان هند به خوبی مشهود است. از ویژگیهای دیگر *مسیر طالبی* اشتمال آن بر انبوهی واژه و ترکیب از زبانهای اروپایی است که ابوطالب چون معادل فارسی برای آن نداشته، عیناً آنها را در گزارشهای خود آورده است.

پیش از چاپ متن فارسی *مسیر طالبی*، چارلز استوارت آن را در ۱۸۱۰م به‌انگلیسی ترجمه کردو در ۲ جلد در لندن منتشر ساخت. این ترجمه در ۱۸۱۴م همراه با اضافاتی مجدداً چاپ شد. در ۱۸۱۲م، میرزا حسنعلی پسر ابوطالب‌خان و میرقدرت علی، متن دست‌نوشتۀ *مسیر طالبی* راویرایش‌کرده،درکلکته به چاپ رساندند. به‌علاوه، در ۱۸۱۱ و ۱۸۱۹م، ترجمه‌هایی به فرانسه از روی متن انگلیسی انجام گرفت و در پاریس منتشر شد. در ۱۸۱۳م ترجمه‌ای در ۲ جلد به هلندی و در همین سال ترجمه‌ای به آلمانی در وین به چاپ رسید. بخش اول *مسیر طالبی* در ۱۹۰۴م به زبان اردو ترجمه و در مرشدآباد هند چاپ شد. در ۱۸۲۷م خلاصه‌ای از متن فارسی *مسیر طالبی* که دیوید مک‌فارلین ترتیب داده بود، در کلکته به چاپ رسید. *مسیر طالبی* در ۱۳۵۲ ش به کوشش حسین خدیو جم برای نخستین‌بار، اما نه چندان منقّح در تهران چاپ شد. این چاپ مجهولات روشن نشده و گفتنیهای ناگفتۀ بسیار دارد.

مآخذ: ابوطالب‌خان، *خلاصة الافکار*، نسخۀ خطی کتابخانۀ ملی ملک، شم ۴۳۰۳؛ همو، *مسیر طالبی یا سفرنامۀ میرزا ابوطالب‌خان*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ اقبال، عباس، «چند سفرنامه از سفرای ایران»، *نشریه وزارت امور خارجه*، تهران، ۱۳۲۸ ش، ج ۱، شم ۳؛ حسنی، عبدالحی بن فخرالدین، *نزهة الخواطر و بهجة المسامع والنواظر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۸ ق /۱۹۵۹م؛ شوشتری، میرعبداللطیف، *تحفة العالم و ذیل التحفه*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ مرکزی، خطی؛ نقوی، علیرضا، *تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، ۱۳۴۳ ش /۱۹۶۴م؛ یوسفی، غلامحسین، «مسیر طالبی یا سفرنامۀ میرزا ابوطالب‌خان»، *نشریۀ فرهنگ خراسان*، ۱۳۴۲ ش، شم ۱ و ۲؛ نیز:

Ashraful Hukk, M. et al., *A Descriptive Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in Edinburgh University Library*, Edinbrugh, 1925; EI²; Elliot, H. M., *The History of India*, ed. John Dowson, Allahabad, 1976; Ethé, Hermann, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Sankhdher, B. M., "Mirza Abu Talib Khan, His Life and Works", *Islamic Culture*, Hyderabad, October 1970, vol. XLIV; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1927.

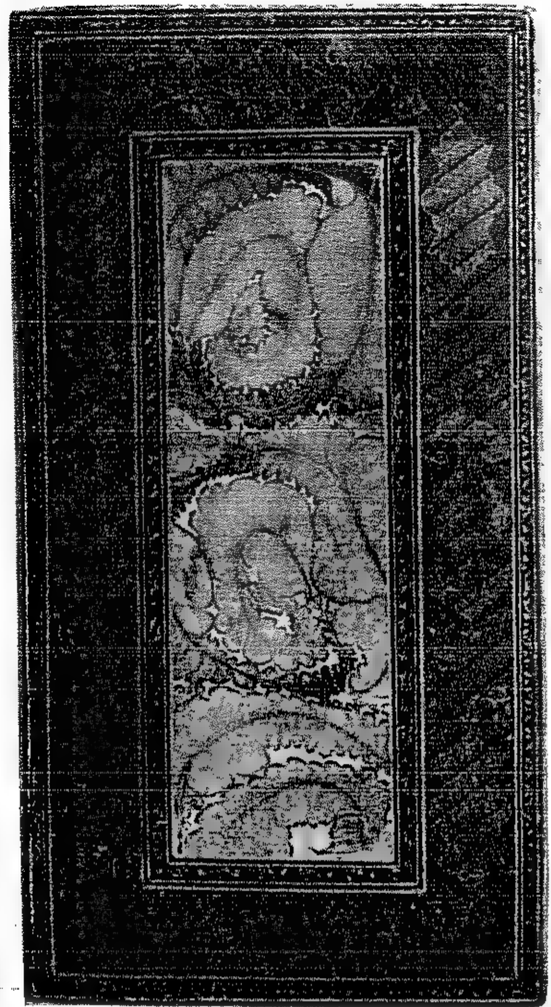
مجدالدین کیوانی

آبوطالِبِ مُدَرِّسِ هَمَدانی (زنده در ۱۲۸۱ ق/ ۱۸۶۴ م)، قلمدان ساز، جلدساز، ابری‌ساز و خوشنویس عهد قاجار. وی مبتکر ساختن گونه‌ای کاغذ ابری با نقشی ویژه مشهور به «بوم قیامت» (بیانی، ۷/۴) و طرحی معروف به «موجی» (مصورالملکی، ۲۸-۲۹) برای منقوش کردن قلمدان، جلد، جعبه و دیگر اشیاء «روغنی» است. طرح موجی ردیفهایی از خطوط مواج موازی نزدیک به هم است که به صورت شطرنجی با ابزاری شانه مانند که دندانه‌هایی از سوزن داشت، ایجاد می‌شد (همانجا). به همین سبب این طرح را «شانه‌ای» نیز نامیده‌اند (ادیب برومند، «جلدهای روغنی»، ۴۰). ابوطالب برای تزیین آثارش از یکی از دو طرح بوم قیامت و موجی یا هر دو طرح با هم استفاده می‌کرد. او برخی از ساخته‌هایش را با کاغذ ابری می‌پوشاند و بر آنها ترنجهای موجی بریده شده می‌افزود. وی ترنجهای موجی را بر بوم ساده یا موجی در کف، بغل و زبانۀ قلمدان یا حاشیۀ جلد نیز به کار برده است.

ساخته‌های ابوطالب از دیدگاه هنری نسبت به آثار دیگر هنرمندان قلمدان‌ساز و جلدساز ایرانی، ساده و کم‌کار به شمار می‌آید. آنچه سبب شهرت وی شده، تازگی کار اوست، به ویژه آنکه پیروان شیوۀ وی در کار خود، چندان موفق نبوده‌اند (همو، *هنر قلمدان*، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۹). ابوطالب در کتابت دو قلم نسخ و رقاع نیز توانا بود (کریم‌زاده، ۴۵/۱) و بر آثارش به قلم رقاع «ابوطالب المدرّس» رقم می‌زد (ادیب برومند، همان، ۱۳۹). او را پدر محمدعلی بهار، شاعر و مذهّب و نویسندۀ *تذکرۀ یخچالیه* دانسته‌اند (سهیلی، پنجاه). این نسبت خطاست، زیرا بهار فرزند ابوطالب مذهّب سپاهانی بوده است (نک: دانش‌پژوه، ۱۰۰؛ محیط طباطبایی، «ز»).

برخی او را زنجانی می‌دانند (ادیب برومند، همان، ۱۳۸) که پیداست وی را با شیخ ابوطالب زنجانی (د ۱۲۵۳ ق) ــ پدر میرزا محمدحسین منشی بحرانی، کاتب *تذکرۀ گنج شایگان* ــ که او نیز خوشنویس و مذهّب بوده (شعری اصفهانی، ۵۷۹)، یکی پنداشته‌اند. هر چند سپهر تاریخ مرگ او را ۱۲۸۰ ق ثبت کرده (ص ۴۶)، اما وجود آثار تاریخ‌دار او نشان از آن دارد که ابوطالب در ۱۲۸۱ ق نیز زنده بوده است.

آثاری از وی که دارای رقم و تاریخ است و آثاری که بدون رقم و تاریخ، ولی مسلماً ساختۀ اوست، اینهاست: ۱. قلمدان ابری، با رقم و تاریخ ۱۲۶۰ ق (کریم‌زاده، همانجا)؛ ۲. قلمدان ابری، با رقم و تاریخ ۱۲۷۱ ق (همو، ۴۵/۱، ۴۵۹)؛ ۳. جعبۀ قلمدان رو و بغل ابری، کف ترنجهای موجی بر بوم ساده، با رقم و تاریخ ۱۲۷۷ ق، در یک مجموعۀ خصوصی در تهران (یادداشتهای مؤلف)؛ ۴. قلمدان رو و بغل ابری، کف ترنجهای موجی، با رقم و تاریخ ۱۲۷۹ ق، در یک مجموعۀ خصوصی در تهران (همانجا)؛ ۵. قلمدان رو و بغل موجی، کف و زبانه ترنجهای موجی، با رقم و تاریخ ۱۲۷۹ ق، در موزۀ هنرهای تزیینی تهران (همانجا؛ کریم‌زاده، همانجا)؛ ۶. قلمدان ابری، رو و بغل ترنجهای موجی، با رقم و تاریخ ۱۲۸۰ ق (احسانی، یادداشت)؛ ۷. جلد نسخه‌ای از *جهانگشای* جوینی، متن بوم ابری با ترنجهای موجی افزوده و حاشیه ترنجهای موجی، با رقم و تاریخ ۱۲۸۰ ق (همانجا). ۸. قلمدان ابری، بوم موجی، رو ترنجهای موجی، با رقم و تاریخ ۱۲۸۰ ق (احسانی، *جلدها*، ۴۳، ۶۴)؛ ۹. جلد نسخه‌ای از *دیوان* انوری، متن ابری، حاشیه ترنجهای موجی، در مرکز اسناد و نسخ خطی کتابخانۀ مرکزی دانشگاه تهران (یادداشتهای مؤلف)؛ ۱۰. جعبۀ کوچک پایه‌دار، متن در و بغلها ابری و حاشیۀ در، ترنجهای موجی، در یک مجموعۀ خصوصی در تهران (همانجا)؛ ۱۱. جلد نسخه‌ای از *تاریخ وصاف*، بوم موجی با ۵ ترنج افزوده در میان، در کتابخانۀ سلطنتی



جعبه، کار ابوطالب مدرس، مجموعهٔ خصوصی، تهران

پیشین، تهران (آتابای، ۴۴۸)؛ ۱۲. یک نسخهٔ *ادعیه* و سورهٔ یٰس به قلم نسخ و ۶ سطر انجام‌آن‌به قلم رقاع با رقم «العبد الدانی ابوطالب المدرّس الهمدانی» و تاریخ کتابت ۸ شعبان ۱۲۸۱ ق، متن جلد ابری و حاشیه موجی. این نسخه که به کتابخانهٔ نصرالله تقوی تعلق داشته است، هم اکنون در کتابخانهٔ شمارهٔ یک مجلس شورای اسلامی نگاهداری می‌شود (بیانی، همانجا؛ شورا، ۶۶/۱۵ ـ ۶۷؛ یادداشتهای مؤلف).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست تاریخ، سفرنامه، سیاحت‌نامه، روزنامه و جغرافیای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ احسانی، محمدتقی، *جلدها و قلمدانهای ایرانی*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، یادداشت برای مؤلف؛ ادیب برومند، «جلدهای روغنی»، صحافی سنتی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، هنر قلمدان، به کوشش ابوالفضل ذابیح، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ سپهر، هدایت الله، *تذکرهٔ خوشنویسان*، تهران، یساولی؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر *گلستان هنر* میراحمدبن شرف‌الدین قمی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ شعری اصفهانی، طاهربن زین العابدین، *گنج شایگان*، تهران، ۱۲۷۲ ق؛ شورا، خطی؛ کریم‌زاده، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «صاحب یخچالیه»، در مقدمهٔ *تذکرهٔ یخچالیهٔ* محمدعلی بهار، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ مصور الملکی، «صنایع کاغذی یا مقوایی»، نقش و نگار، تهران، ۱۳۳۸ ش، شم ۶؛ یادداشتهای مؤلف.

محمد حسن سمسار

أبوطالِبِ مَرْوَزی، عزیزالدین اسماعیل‌بن حسین‌بن محمد، نسب‌شناس سده‌های ۶ و ۷ ق/ ۱۲ و ۱۳م و مؤلف *الفخری* در انساب. نسب او به محمد دیباج فرزند امام صادق(ع) می‌رسد (ابوطالب، ۲۳ ـ ۲۷، ۲۴۹ ـ ۲۵۰). جد سوم وی ابوعلی احمدبن محمد که در قم توطن داشت، به مرو سفر کرد و در آنجا سکنیٰ گزید (فخرالدین رازی، ۱۰۶؛ یاقوت، ۱۴۳/۶؛ قس: ابوطالب، ۲۷). ابوطالب به گفتهٔ خویش در ۲۲ جمادی‌الثانی ۵۷۲ق / ۲۶ دسامبر ۱۱۷۶م دیده به جهان گشود و تحصیلاتش را در زادگاه خود مرو آغاز کرد و نزد کسانی چون قاضی محمدبن سلیمان فقیهی، دانش آموخت (یاقوت، ۱۴۳/۶ ـ ۱۴۴). وی در اوایل جوانی به قصد زیارت خانهٔ خدا مرو را ترک گفت، ولی چون در ۵۹۲ق به بغداد رسید، از ادامهٔ سفر منصرف شد و مدتی در همانجا اقامت گزید (ابوطالب، ۱۰۹؛ یاقوت، ۱۴۳/۶). ابوطالب از شهرهای خوارزم، هرات، نیشابور، گرگان، ری، یزد، شیراز، رامهرمز، تُستَر و همدان نیز دیدن کرده و از مشایخ و دانشمندان این شهرها بهره جسته است (ابوطالب، ۲۱ ـ ۲۲، ۳۱ ـ ۳۲، ۵۲، ۶۹، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۳۷؛ یاقوت، ۱۴۴/۶ ـ ۱۴۵). در میان مشایخ‌وی‌بایدازفخرالدین رازی، عبدالسیدبن علی مطرِّزی خوارزمی، قطب‌الدین عبدالمطلب‌بن محمد شعرانی، عبیدالله‌بن محمد شعرانی منجم، جمال‌الدین ابن‌ابی‌البرکات افطسی، شمس‌الدین بلغاری، محمدبن سعد دیباجی، محمدبن محمد ماهروی، اسماعیل‌بن‌محمدکاشانی، عبدالرحیم‌بن‌عبدالکریم سمعانی، محمدبن مسعود مسعودی، ابراهیم‌بن علی معینی و عبدالله‌بن عمر صفار نام برد (ابوطالب، ۳۱ ـ ۳۲، ۶۹، ۱۳۴، ۲۳۱؛ یاقوت، همانجا).

تاریخ بازگشت ابوطالب به مرو روشن نیست، اما به هرحال می‌دانیم که او در ۶۰۳ق در خوارزم بوده (ابوطالب، ۱۳۴) و پیش از ۶۰۶ق در مرو حضور داشته و در آنجا با فخر رازی (د ۶۰۶ق) دیدار کرده و در همان زمان بوده که کتاب *الفخری* را برای وی تألیف کرده است (همو، ۵ ـ ۷، ۲۳۱؛ یاقوت، ۱۴۸/۶ ـ ۱۵۰). به گفتهٔ یاقوت (۱۴۶/۶ ـ ۱۴۷) ابوطالب در منزل خود در مرو مجالس درس برگذار می‌کرد و در آن طالبان علوم حضور می‌یافتند و از درس وی استفاده می‌کردند، اما تنها شاگردی که از او نام برده شده، یاقوت حموی است که ابوطالب را در ۶۱۴ق در مرو دیده است.

ابوطالب علاوه بر نسب‌شناسی، در حدیث، نحو، لغت، اصول و نیز شعر و نجوم دستی داشته است، چنانکه یاقوت چند بیت شعر او را در *معجم‌الادباء* (۱۴۷/۶ ـ ۱۴۸) نقل کرده است. از تاریخ دقیق درگذشت وی اطلاعی در دست نیست، فقط می‌دانیم که یاقوت (د ۶۲۶ ق) در شرح حال وی پس از ذکر نام ابوطالب عبارت «رحمه‌الله» را آورده که حاکی از مرگ او در زمان حیات یاقوت است (۱۴۸/۶؛ نیز نک:

بغدادی، ۲۱۱/۱، که سال مرگ وی را ۶۳۲ق ضبط کرده است). تمیمی غزی، ابوطالب را در شمار حنفیان آورده است (۱۸۳/۲ ـ ۱۸۴).

تنها اثر بازمانده از ابوطالب، *الفخری فی انساب الطالبیین* است که به کوشش مهدی رجایی در قم (۱۴۰۹ق) به چاپ رسیده است.

اثر دیگر وی *حظیرة القدس* است که قبل از *الفخری* نوشته شده و در خصوص انساب طالبیان بوده است (ابوطالب، ۱۳۴، ۱۵۸، جم) و کتابی نیز دربارهٔ نسب شافعی تألیف کرده بوده است (برای آثار یافت نشدهٔ وی، نک: یاقوت، ۱۴۶/۶).

مآخذ: ابوطالب مروزی، اسماعیل‌بن حسین، *الفخری*، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ق؛ بغدادی، هدیه؛ تمیمی، تقی‌الدین‌بن عبدالقادر، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ فخرالدین رازی، محمدبن عمر، *الشجرة المبارکة*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ یاقوت، ادبا.

مهدی سلماسی

اَبوطالِبِ مَکّی، محمد بن علی بن عطیه (د ۳۸۶ ق/ ۹۹۶م)، زاهد و عارفی که در اصل از مردم جبل ایران بود و چون در مکه پرورش یافته بود، به مکی معروف شد (خطیب، ۸۹/۳؛ ابن خلکان، ۳۰۳/۴؛ ذهبی، سیر، ۵۳۶/۱۶).

با آنکه ابوطالب از مؤلفان مشهور صوفیه بوده است و در دوره‌های بعد همواره به اقوال و روایات او استناد می‌کرده‌اند، آگاهی دربارهٔ زندگانی و احوال شخصی او بسیار اندک است و مؤلفان کتابهای طبقات و تراجم صوفیه، چون ابونعیم اصفهانی، سلمی، قشیری، انصاری و عطار از او سخنی نگفته‌اند، اما از گستردگی و تنوع مطالب و موضوعاتی که در کتاب *قوت القلوب* او دیده می‌شود، چنین برمی‌آید که وی در اوایل عمر ــ و ظاهراً مدتی دراز ــ در علوم مرسوم زمان خود به تحصیل و تعلّم مشغول بوده و خصوصاً به استماع حدیث و روایت آن رغبت و توجه تمام داشته است. وی صحیح بخاری را نزد ابوزید استماع کرده و از عبدالله بن جعفر بن فارس اجازهٔ روایت گرفته بود (ذهبی، *تاریخ*، ۱۲۷ ـ ۱۲۸، سیر، ۵۳۷/۱۶؛ ابن حجر، ۳۰۰/۵) و از کسانی‌چون ابوبکرآجری، علی‌بن‌احمد مصیصی، محمد بن عبدالحمید صنعانی و احمد ضحاک روایت می‌کرد و کسانی چون عبدالعزیز ازجی و محمد بن مظفر خیاط از او روایت کرده‌اند (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۸۹/۷؛ ذهبی، *تاریخ*، ۱۲۷، سیر، همانجا).

ابوطالب روزگاری به ریاضتهای سخت عمر می‌گذرانده و گفته‌اند که سالها خوراکش برگ و ریشهٔ گیاهان صحرا بوده است، تا جایی که رنگ چهره‌اش دگرگون شده بود (ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، سیر، همانجا). نسبت ابوطالب در تصوف به دو واسطه از طریق ابوالحسن احمد و پدر او ابوعبدالله محمد بن سالم به سهل تستری (د ۲۸۳ ق/ ۸۹۶م) می‌رسید (نک: جامی، ۱۲۱). وی با ابن جلاء نیز مصاحبت داشت و از او با عنوان شیخنا ابوبکر بن جلاء یاد می‌کند (۱۵۳/۲).

بعد از وفات ابوالحسن ابن سالم در بصره در فاصلهٔ سالهای ۳۵۰ تا ۳۶۰ ق/ ۹۶۱ ـ ۹۷۱م (نک: ذهبی، *العبر*، ۱۰۹/۲) ابوطالب به نشر آراء او پرداخت و زعامت مذهب سالمیه را برعهده گرفت. وی نخست در بصره و سپس در بغداد به وعظ و تبلیغ مشغول شد و مردم بسیار در مجالس او گرد می‌آمدند، اما گه‌گاه در سخنان او نکات و تعبیراتی شنیده می‌شد که با عقاید رایج مردم سازگار نبود و مورد انکار و انتقاد متشرعان قرار می‌گرفت، چنانکه از او نقل کرده‌اند که می‌گفت: «لیس علی‌المخلوقین اضرّ من‌الخالق». از این‌رو به‌سخنان‌ناروا و بدعت‌آمیز متهم شد، مردم از او روی گردان شدند و ناگزیر تا پایان عمر دیگر مجلس نگفت (نک: خطیب، ابن جوزی، ابن خلکان، همانجاها). وی در ۳۸۶ ق در بغداد درگذشت و در جانب شرقی مقبرهٔ مالکیه به خاک سپرده شد (همانجا؛ نیز نک: خطیب، همانجا؛ سمعانی، ۴۱۷/۱۲؛ ابن جوزی، همان، ۱۹۰/۷).

روش ابوطالب مکی در تصوف، چنانکه اشاره شد، بر مجاهدت و ریاضت نفس و بر زهد و ترک و تجرّد مبتنی بوده است. وی جوع و سهر و صمت و خلوت‌را اساس‌سلوک‌می‌دانسته (نک: ۱۹۴/۱ ـ ۲۰۵) و ظاهراً در مواردی در این روش از حد اعتدال بیرون می‌رفته است (نک: ابن جوزی، *تلبیس*، ۲۱۰؛ ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، سیر، *العبر*، همانجاها)، اما از سوی دیگر در برخی موارد وسعت نظر و سماحت و اعتدال از خود نشان داده است، چنانکه برخلاف استاد خود ابن سالم ــ که بایزید بسطامی را به سبب شطح معروف او تکفیر کرده بود (سراج، ۳۹۰ ـ ۳۹۵) ــ بایزید را از موحدان می‌داند (ابوطالب، ۱۴۸/۲) و نام او را در کنار نام عارفان بزرگی چون ابراهیم ادهم، شقیق بلخی و سهل تستری می‌آورد و برخلاف بسیاری از زهاد زمان خود سماع را، اگر از روی لهو و برای لذت نفسانی نباشد، حلال می‌داند (۱۲۱/۲ ـ ۱۲۲) و می‌گوید: «هر که سماع را منکر آید، هفتاد صدیق را منکر شده باشد» (باخرزی، ۲۲۷/۲؛ نیز نک: سهروردی، ۱۸۴).

ابوطالب از نمایندگان برجستهٔ مکتب سالمیه به‌شمار می‌رود و بسیاری از آراء این مکتب از طریق او به صوفیهٔ دوره‌های بعد و کسانی چون محمد غزالی، ابن برجان، ابوالحسن شاذلی و ابن عربی انتقال یافته است (نک: ماسینیون، 297,300؛ ابن عطاءالله، ۱۷۹ ـ ۱۸۰؛ غزالی، ۱۳۷؛ ابن تیمیه، ۸۴/۱).

ابن حجر عسقلانی گوید که ابن ندیم، ابوطالب مکی را در شمار مصنفان معتزله آورده است (همانجا) و در بعضی از نسخه‌های کتاب *الفهرست* نیز از شخصی به نام محمد بن علی مکّی از مصنفان معتزله یاد شده است (نک: ابن ندیم، ۲۲۰، حاشیه)، ولی این شخص ابوطالب مکی نیست، زیرا اولاً این قول از ابوالقاسم بلخی نقل شده است که در ۳۰۹ ق درگذشته (همو، ۲۱۹، حاشیه) و در این زمان ابوطالب مکی یا به دنیا نیامده بوده، یا بسیار کم سال بوده است؛ ثانیاً گرچه ابوطالب مکی در برخی از مسائل کلامی، چون موضوع ذات و صفات و یگانه

بودن آن دو،نظری نزدیک یا مشابه آراء معتزله دارد (نک: ابویعلی، ۲۱۷؛ صدرالدین، ۷۴)، اما در بیشتر موارد با آنان مخالف است (نک: ابوطالب، ۲۷۱/۲؛ ابویعلی، ۱۷۵ ـ ۱۷۹). وی در مسائل علمی و کلامی خود را پیرو حسن بصری دانسته، دربارهٔ او گوید: «و هو امامنا فی هذا العلم» (۲۶۱/۱).

قوت القلوب فی معاملة المحبوب مهم‌ترین اثری است که از ابوطالب بر جای مانده و از آغاز همواره از شهرت و اعتباری خاص برخوردار بوده است. گرچه بعضی از مؤلفان متشرع چون ابن جوزی (نک: *المنتظم*، همانجا) و ابن تیمیه ــ که وی ابوطالب را بیش از سایر صوفیه به کتاب و سنت مقید می‌داند (۲۵۶/۵) ــ بر برخی از احادیث این کتاب خرده گرفته و آنها را بی‌اصل دانسته‌اند (نیز نک: ابن کثیر، ۳۱۹/۱۱) و خطیب بغدادی نکات *قوت القلوب* را در باب صفات، ناشایست و ناروا شمرده است (همانجا)، اما عین القضاة همدانی گوید که ابوطالب را در این علوم،کلامی است که پیش از آن کسی را نبوده (نک: ص ۲۶) و از آغاز اسلام در این علم کتابی چون *قوت القلوب* تصنیف نشده است (ص ۱۸؛ نیز نک: جامی، همانجا). از قول ابوالحسن شاذلی نقل کرده‌اند که «کتاب *الاحیاء*، یورثک العلم و کتاب *القلوب* یورثک النور» و نیز «علیکم *بالقوت* فانه قوت» (ابن عطاءالله، همانجا) و ابن‌عبّاد رندی این‌کتاب را از هرجهت بر دیگرکتب صوفیه مقدم می‌شمارد (نک: ص ۲۱ ـ ۲۲، ۵۷ ـ ۵۸).

قوت القلوب در حیات فکری‌وروحی بسیاری از عرفای‌دورانهای بعد، چون ابوحامد محمد غزالی، شهاب‌الدین سهروردی، ابوالحسن شاذلی و صوفیهٔ طریقهٔ شاذلیه، تأثیر کلّی داشته و معمولاً برای سالکان همچون کتاب راهنما و جامع احکام لوازم و شرایط سلوک به شمار می‌رفته است (نک: غزالی، همانجا؛ مولوی، ۱۱۷۲؛ جندی، ۱۶۶؛ باخرزی، ۴۴، ۹۲، ۱۱۵، ۱۸۳، ۱۹۰). ابوحامد غزالی در تألیف *احیاءالعلوم* از طرح و شیوهٔ تصنیف این کتاب پیروی کرده است و در هر دو کتاب بسیاری از آیات و احادیث و اخبار و نیز شماری از حکایات و روایاتی که در بیان مطالب به آنها استشهاد و استناد شده، مشابه است. ابوطالب در *قوت القلوب* بسیاری از آراء مکتب سالمیه را با بسط و تفصیل تمام باز گفته و در این کار جانب اعتدال را به نوعی مراعات کرده است که عرفای دوره‌های بعد در بیان مقاصد خود بدان نظر داشته و از آن بهره گرفته‌اند، چنانکه ابن عربی در بیان فرق میان مشیت و ارادهٔ حق (*فصوص*، ۱۶۵؛ نک: عفیفی، ۲۲۷، ۲۷۶ـ۲۷۷) و عدم تکرار تجلیات (فتوحات، ۱۷۲/۳، ۱۹۰/۴ـ۱۹۱)، در واقع نظر سالمیه را باز می‌گوید.

قوت القلوب را می‌توان روشن‌ترین و کامل‌ترین بیان تصوف زاهدانهٔ سده‌های اولیه و از نخستین کوششهای جامع و منظم در تطبیق و سازگار کردن آداب و آراء صوفیه با موازین شریعت به شمار آورد. تاریخ تألیف این کتاب به درستی معلوم نیست، ولی چون در آن ابوالحسن بن سالم را چون در گذشتگان با عبارت رحمه‌الله یاد می‌کند (۱۵۲/۲، ۱۵۳، ۲۹۴، جم)، می‌توان گفت که زمان نگارش آن بعد از ۳۶۰ ق بوده است. *قوت‌القلوب* در تألیف چند کتاب مهم در عرفان و اخلاق تأثیر کلی داشته و چندین تهذیب و تلخیص نیز از آن صورت گرفته است (نک: GAS, I/667). این کتاب تاکنون دوبار به چاپ رسیده است: بار اول در مصر (۱۳۱۰ ق) در دو مجلد که در حواشی آن، دو کتاب *سراج القلوب و علاج‌الذنوب* علی معیری فنانی و *حیاة القلوب فی کیفیة الوصل الی المحبوب عمادالدین* اموی نیز چاپ شده است؛ بار دوم نیز در مصر (۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م) در دو مجلد.

علم‌القلوب، کتابی است که به ابوطالب مکی منسوب است و تاکنون دو نسخه از آن شناخته شده است: یکی در دارالکتب مصر و دیگری در اسکوریال (نک: ESC[2]، شم 739؛ خدیویه، ۹۶؛ نیز نک: احمد عطا، ۵ـ۶). این کتاب در ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م از روی نسخهٔ دارالکتب با مقدمه‌ای کوتاه در معرفی کتاب و خاتمه‌ای در اثبات صحت انتساب آن به ابوطالب مکی به قلم مصحّح طبع شده است. اینکه *علم القلوب* را در این نسخه‌ها به ابوطالب مکی نسبت داده‌اند، از آن روست که در سراسر آن نقل اقوال مکی و استشهاد به سخنان او بیش از گفته‌های سایر بزرگان صوفیه است؛ لیکن از جهات دیگر قبول این انتساب بسیار دشوار به نظر می‌رسد، زیرا اولاً در هیچ یک از منابع قدیم در ذکر احوال و آثار مکی، از این کتاب نامی دیده نمی‌شود؛ ثانیاً در مقایسهٔ آن با مطالب *قوت القلوب*، اختلافات اساسی میان آن دو موجود است: ۱. در *علم القلوب* به هیچ یک از آراء خاص سالمیه اشاره‌ای نیست و ذکری از ابوعبدالله و ابوالحسن بن سالم در آن نیامده است. ۲. ابوطالب در *قوت القلوب* از سهل بن عبدالله تستری با تکریم و به عنوان «عالمنا» یاد می‌کند (۲۴۷/۱، ۲۶۲)، در حالی که در *علم‌القلوب*، تنها به صورت «سهل بن عبدالله» یا «سهل»، یا «ابومحمد سهل بن عبدالله» به نام او اشاره می‌رود (ص ۶۵، ۸۱، جم). ۳. در *قوت القلوب* هیچ گونه ذکری از حسین بن منصور حلاج دیده نمی‌شود، در حالی که در *علم القلوب* چندین بار به اقوال و آراء او استشهاد شده است (ص ۳۴، ۷۳، جم). علاوه بر اینها، در این کتاب در چند مورد از *قوت القلوب* به گونه‌ای سخن رفته است که از آن آشکارا برمی‌آید که مؤلف شخص دیگری است (ص ۴۴، ۸۰)؛ ولی به هر حال شک نیست که این کتاب از تألیفات صوفیانهٔ سدهٔ ۴ ق است (زیرا نام هیچ یک از بزرگان سده‌های بعد در آن به نظر نمی‌رسد) و مؤلف در بسیاری از موارد گفته‌های ابوطالب مکی را درکتاب خود نقل کرده است.

ابوطالب مکی ظاهراً کتابی به نام *المجمل المختصر* نیز داشته (ابوطالب، ۲۸۰/۱) که امروز اثری از آن موجود نیست و گفته‌اند که وی «اربعین»ی هم متضمن ۴۰ حدیث برای خود ترتیب داده بود (نک: ذهبی، سیر، ۵۳۷/۱۶؛ ابن حجر، همانجا).

مآخذ: ابن تیمیه، احمد، *مجموعة الرسائل والمسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/

۱۹۸۶م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبّاد رندی، محمد بن ابراهیم، *الرسائل الصغری*، به کوشش پ. ع. نویّا یسوعی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ابن عربی، محمدبن علی، *الفتوحات المکیّة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن عطاءالله، احمدبن محمد، *لطائف المنن*، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ احمد عطا، مقدمه بر *علم القلوب*، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ ابوطالب مکی، محمدبن علی، *قوت القلوب*، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابویعلی، محمدبن حسین، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۸۶م؛ باخرزی، یحیی، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ جندی، مؤیدالدین، *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۴۰۳ ق/ ۱۳۶۲ ش؛ خدیویه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمدسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سراج طوسی، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله، *عوارف المعارف*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *المبدأ والمعاد*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقات بر *فصوص الحکم* (نک‍: هم‍، ابن عربی)؛ *علم القلوب*، منسوب به ابوطالب مکی (نک‍: هم‍، احمد عطا)؛ عین القضاة همدانی، *رسالة شکوی الغریب*، به کوشش عفیف عسیران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲م؛ غزالی، محمد، *المنقذ من الضلال*، به کوشش عبدالحلیم محمود، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، به‌کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نیز:

ESC²; GAS; Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968.

فتح‌الله مجتبائی

اَبوالطّامیْ جَیّاشِ بْنِ نَجاح، نک‍: آل نجاح.

اَبوطاهِر (خاندان)، مشهورترین خاندان هنرمند سفالگر ایرانی، از مردم کاشان، در سده‌های ۶ ـ ۸ ق/ ۱۲ ـ ۱۴ م. از زندگی آنان، جز ۲ تن که پیشهٔ خانوادگی را ترک کردند (نک‍: دنبالهٔ مقاله، شم‍ ۶ و ۷)، آگاهی چندانی نداریم. هنرمندان ۴ نسل از این خاندان در دوره‌ای حدود یک سده و نیم بر آثار هنری خود رقم زده و نام پدر و نیای خود را ثبت کرده‌اند (پوپ، IV/1569).

هرچند در کارگاه سفالگری این خاندان ساخت و پرداخت انواع ظروف و کاشی به روشهای مختلف صورت می‌گرفته (ابوالقاسم کاشانی، چ ریتر، 30-29، چ افشار، ۳۴۴ ـ ۳۴۷) و آثاری به شیوه‌های یکرنگ، مینایی و نقاشی شدهٔ زیر لعاب از آنان برجای مانده، اما شهرت آنان به سبب آفرینش نفیس‌ترین و زیباترین محرابها و کتیبه‌های کاشی زرین فامی است که زینت بخش حرمها و بقاع متبرکهٔ شیعیان بوده و هست (واتسن، «سفال زرین فام ایرانی از...[1]»، 68).

با مطالعهٔ آثار باقی‌مانده از این هنرمندان، اگرچه نمی‌توان به آغاز پیشرفت سبک هنری آنان پی برد، ولی شکوفایی و افول هنری آنان را می‌توان دنبال کرد (پوپ، همانجا). آثار متقدم آنان چه ازنظر روش ساخت و چه ازنظر تزیینات ظریف، درحد اعلای زیبایی است (لین، «راهنمای ...[2]»، 5). این آثار که به سالهای نخستین سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م تعلق دارند، در اوج شکوفایی هنر سفالگریِ زرین فام ساخته شده‌اند (بهرامی، «سرامیکهای گرگان[3]»، 75) و موفقیت تکنیک زرین فام را نمایش می‌دهند (واتسن، «سفال زرین فام ایرانی[4]»، 130).

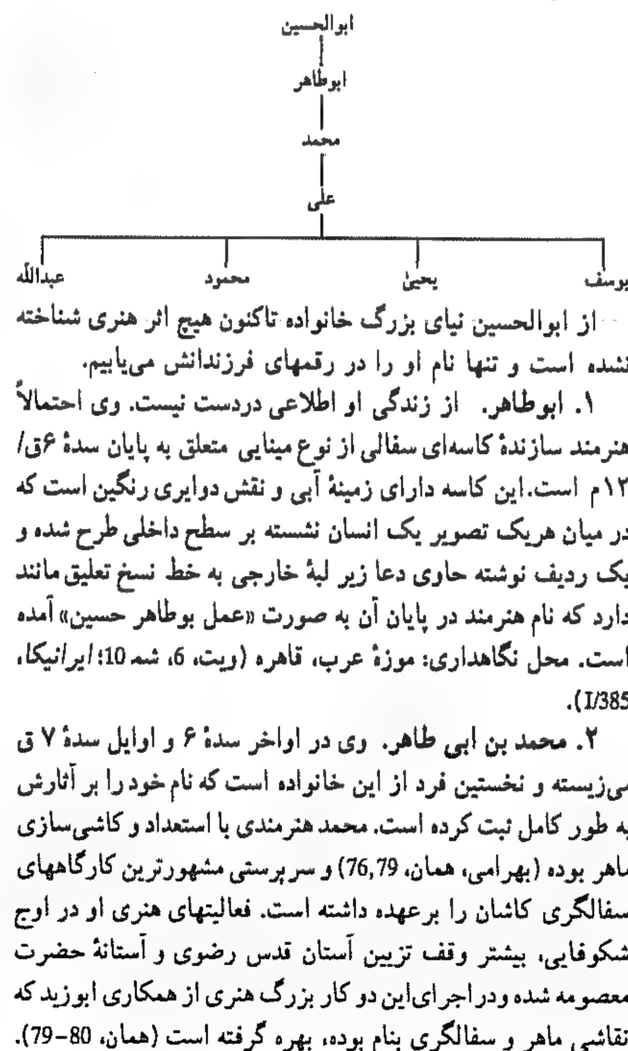
در حملات ویرانگر مغول به شهر کاشان، به سبب آشوب و ناامنی شهر، رکودی در آفرینشهای هنری این خانواده پدید آمد، ولی با بازگشت آرامش، خلق آثار در کارگاه آنان از نو آغاز شد (گدار، 315) و بی‌آنکه حملهٔ مغول تأثیر نمایانی در آنها داشته باشد، تا ۳ دههٔ نخست سدهٔ ۸ ق/ ۱۴ م ادامه یافت (گرابار، ۶۰۶)، اما آثار هنری متأخر آنان نفاست آثار پیشین را ندارند و از ارزش هنری والایی برخوردار نیستند (واتسن، همان، 131). از این پس از خانوادهٔ ابوطاهر در عرصهٔ هنر سفالگری نشانی نمی‌یابیم و احتمالاً به سبب اوضاع نابسامان ایران، پس از برافتادن ایلخانان بزرگ به آناتولی مهاجرت کرده‌اند، چنانکه نسخهٔ خطی *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب* ابوالقاسم کاشانی، نزد یکی از نواده‌های مؤلف آن در آناتولی به دست آمد (دیاکنف، ۶۱).

تداوم سنت‌هنری در آثاراین خاندان‌چشمگیراست (لین، «سفالهای اولیه...[5]»، 39)، چنین روش کاری فقط با ابقای یک سنت بدون وقفه، از پدر به پسر، یا به عبارتی از استاد به شاگرد می‌توانسته منتقل و حفظ شود (واتسن، «سفال زرین فام ایرانی از...»، 65). محرابهای کاشی زرین فام آنان غالباً صفحات مسطحی در مرکز دارند که یکی داخل دیگری قرار گرفته و با قوسهای شکسته که بر روی ستونهای مدور قرار دارند، احاطه شده‌اند، درحالی که مجموع آنها را حاشیه‌ای پهن چون قابی مستطیل شکل دربر گرفته است (لین، «راهنمای...»، 4). محرابها عموماً با آیه‌های *قرآن* بر زمینه‌ای از پیچکها و شاخ و برگهای استیلیزهٔ نیم برجستهٔ زرین فام تزیین شده است. کتیبه‌های حاشیه به قلم جلی برجستهٔ لاجوردی نوشته شده و به آسانی از دور خوانده می‌شود. سیر با وقار این حروف از میان زمینهٔ شاخ و برگهایی که بر محور خود چرخیده‌اند، نیروی حرکت را با غنای حیرت آوری از نظم ترکیب می‌کند (لین، همان، 5). فضاهای خالی زمینه با نقطه پر شده، به علاوه روی اسلیمیهایی که بر زمینه و یا روی کتیبه‌ها نقش شده، ردیفی از نقطه‌های ریز مرکب در مقابل نقطهٔ بزرگ‌تر نشانده‌اند (اتینگهاوزن، 45) و با گذشت زمان رنگ آبی فیروزه‌ای نیز به تزیینات افزوده شده است.

هنرمندان این خاندان اگرچه در ساخت و تزیین آثار زرین فام بر دیگران برتری داشته و غالباً سرپرستی عمده‌ترین کارگاهها را برعهده داشته‌اند (زاره، 68)، اما این هنر در انحصار آنان نبود و در این زمینه بی‌نیاز از همکاری با دیگر هنرمندان ماهر کاشان نبودند (پوپ،

1. "Persian Lustre Ware from ..." 2. *A Guide...* 3. *Gurgan Faiences.* 4. *Persian Lustre Ware.* 5. *Early...*

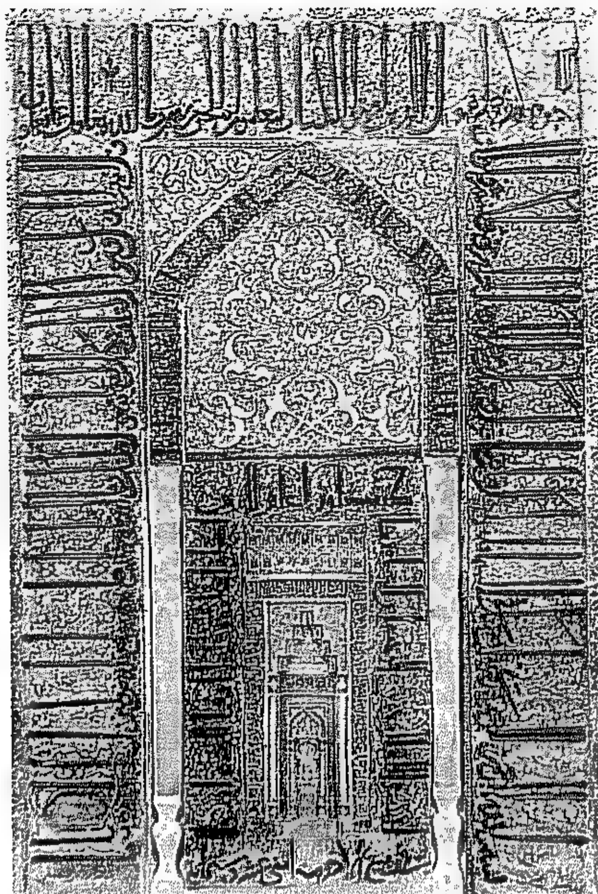
IV/1570). ازجمله ابوزید هنرمند نامی معاصرِ محمد بن ابی طاهر در بزرگ‌ترین کارهای هنری او یعنی تزیین حرمهای حضرت رضا (ع) و حضرت معصومه (ع) با وی همکاری داشته است. این دو هنرمند در گسترش سبک زرین فام، نقش عمده‌ای داشته‌اند. محمد در ساخت کاشی و نوشتن کتیبه برتری و استادی داشت و ابوزید از تسلط و توان بیشتری در طراحی نقوش برخوردار بود (بهرامی، همان، 79). یوسف نوهٔ محمد نیز با همکاری علی بن احمد بن علی حسینی کاتبی، پوشش تربت امامزاده یحیی در ورامین را به اتمام رسانیده است (زاره، 67). محمد بر محراب آستانهٔ حضرت معصومه (ع) نام خود، پدر و نیایش را به ثبت رسانده است. پوپ نیز کوشیده است تا ۳ نسل پیش از آنها را معرفی کند (IV/1666)، اما در این کار دچار خطا شده است (بهرامی، همان، 75-72). اعتمادالسلطنه (۵۷/۲) نیز نام نیای این خاندان را ابوالحسن خوانده و پس از او پوپ (همانجا) و بهزامی («استادی سفالگر...»[1]، 39) دچار همین لغزش شده‌اند، ولی بهرامی بعداً در «سرامیکهای گرگان» (ص 81) این خطا را تصحیح کرده است. بدین سان هنرمندان این خاندان را به ترتیب زیر می‌توان معرفی کرد:



از ابوالحسین نیای بزرگ خانواده تاکنون هیچ اثر هنری شناخته نشده است و تنها نام او را در رقمهای فرزندانش می‌یابیم.

۱. **ابوطاهر.** از زندگی او اطلاعی دردست نیست. وی احتمالاً هنرمند سازندهٔ کاسه‌ای سفالی از نوع مینایی متعلق به پایان سدهٔ ۶ق/ ۱۲م است. این کاسه دارای زمینهٔ آبی و نقش دوایری رنگین است که در میان هریک تصویر یک انسان نشسته بر سطح داخلی طرح شده و یک ردیف نوشته حاوی دعا زیر لبهٔ خارجی به خط نسخ تعلیق مانند دارد که نام هنرمند در پایان آن به صورت «عمل بوطاهر حسین» آمده است. محل نگاهداری: موزهٔ عرب، قاهره (ویت، 6، شم 10؛ *ایرانیکا*، I/385).

۲. **محمد بن ابی طاهر.** وی در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ ق می‌زیسته و نخستین فرد از این خانواده است که نام خود را بر آثارش به طور کامل ثبت کرده است. محمد هنرمندی با استعداد و کاشی‌سازی ماهر بوده (بهرامی، همان، 76,79) و سرپرستی مشهورترین کارگاههای سفالگری کاشان را برعهده داشته است. فعالیتهای هنری او در اوج شکوفایی، بیشتر وقف تزیین آستان قدس رضوی و آستانهٔ حضرت معصومه شده ودراجرای‌این دو کار بزرگ هنری از همکاری ابوزید که نقاشی ماهر و سفالگری بنام بوده، بهره گرفته است (همان، 80-79).



محراب زرین‌فام، کار محمدبن ابی طاهر و ابوزید، موزهٔ آستان قدس‌رضوی

آثار شناخته شدهٔ وی اینهاست:

الف ـ پوشش کاشی زرین فام تربت حضرت معصومه (ع) که به سبب داشتن ویژگیهای ساخت، نفیس‌ترین شاهکار هنر کاشی‌گری زرین فام است و بر تمام آثار بزرگ هنری در این زمینه برتری دارد. طرح کلی این پوشش محرابی شکل، ترکیبی از ۱۵ خشت کاشی زرین فام تقریباً به یک اندازه با ۵ کتیبه است (همانجا؛ برقعی، ۵۱): ۱. کتیبهٔ حاشیهٔ بیرونی، به قلم ثلث برجستهٔ لاجوردی رنگ با آیه‌های ۲۵۵ ـ ۲۵۷ سورهٔ بقره، بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین فام؛ ۲. نواری باریک حاوی آیه‌های ۱۷ ـ ۴۱ سورهٔ آل عمران (نیز نک: مدرسی، ۴۷/۱)، به قلم نسخ زرین فام بر زمینهٔ سفید که بخش میانی را احاطه کرده است؛ ۳. کتیبه‌ای برجسته به کوفی تزیینی حاوی آیه‌های ۵۵ ـ ۵۹ سورهٔ مائده، به رنگ لاجوردی بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین فام که به صورت قابی بخش میانی و پیشانی طاق نما مانند پوشش مرقد را دربر می‌گیرد؛ ۴. کتیبه‌ای شامل آیه‌های ۱ ـ ۶ سورهٔ الملک، به قلم ثلث سفید رنگ بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین فام با طرح اسلیمی، در حاشیهٔ ۳

1. "A Master . . ."

سوی دو خشت میانی پوشش؛ 5. نواری باریک با آیه‌های ۹ ـ ۱۲ سورهٔ یونس، به قلم نسخ خفی زرین فام، در ۳ سوی خشت مقعر میانهٔ پوشش. رقم هنرمند به صورت: «کتبه و عمله محمدبن ابی طاهر بن ابی الحسین»، بر بخش فوقانی آخرین خشت مشاهده می‌شود (ستوده، ۳۳ ـ ۳۷؛ مدرسی، ۴۷/۱، ۴۸، نیز تصویر ۲). اسلیمیهای درهم پیچیدهٔ نیم برجسته و گل و برگهای پیچان بر پیشانی و خشتهای میانی و نیز زنجیره‌های تزیینی و تنوع کتیبه‌ها، هماهنگی تحسین‌آمیزی در این اثر هنری پدید آورده است. هر چند بر روی این اثر تاریخ ساخت دیده نمی‌شود، ولی ابوزید تاریخ ۲ رجب ۶۰۲ را بر کتیبهٔ کاشی ازارهٔ تربت مقدس ثبت کرده است (بهرامی، همان، 81-79، نیز لوحه‌های 7؛ مدرسی، ج ۱، تصویرهای ۲ و ۹).

ب ـ کتیبهٔ کاشی زرین فام دور در پیش روی مبارک تربت حضرت امام رضا (ع)، به قلم ثلث برجستهٔ لاجوردی رنگ به مضمون: «بسم الله الرحمن الرحیم هذه الروضة المقدسة المعظمة المکرمة المطهرة لمولانا الامام المعصوم الشهید المظلوم الرضا علی بن الکاظم موسی...» و نسب آن حضرت تا علی بن ابی طالب (ع) با عناوین و القاب (نک: اعتمادالسلطنه، ۵۶/۲، ۵۷)، بر زمینهٔ نقاشی شده با نقش اسلیمیهای نیم برجسته با گلها و غنچه‌های زرین فام. در میان حروف برجستهٔ کتیبه، نام بانی بنا و با فاصله‌ای از آن، نام هنرمند کاشی‌گر و تاریخ ساخت غرهٔ جمادی‌الاول ۶۱۲ به قلم نسخ نیم برجسته ثبت شده است. رقم محمد در این اثر به صورت: «اضعف عبادالله محمدبن ابی طاهر بن ابی الحسین بخطه بعد ماعمله و صنعه فی تاریخ غرة جمادی الاولی سنة اثنی عشرة و ستمائة...» دیده می‌شود. اعتمادالسلطنه به هنگام ثبت کتیبه نام نیای محمد را ابی الحسن خوانده و کلمهٔ «بخطه» را نیز نخوانده است (۵۷/۲).

ج ـ محراب معروف به «محراب پیش روی حضرت رضا (ع)»، یکی از ۳ محراب کاشی زرین فام حرم حضرت رضا (ع) است که در طرح و ترکیب کلی عالی‌ترین آنهاست. ابوزید در ساخت و تزیین بخش میانی آن با محمد همکاری داشته است. در بخش زیرین محراب نقش قندیلی آویخته در میان شاخ و برگهای مو ترسیم شده (بهرامی، «استادی سفالگر...»، 37) و بر حاشیهٔ آن سورهٔ توحید به قلم نسخ خفی نوشته شده است. این بخش را یک طاق‌نمای جناقی در برگرفته و بر حاشیهٔ آن به قلم ثلث خفی متن حدیث «عن امیرالمؤمنین سیقتل رجل من ولدی بارض خراسان...» نوشته شده (مؤتمن، ۷۷) و در بالای آن طاق‌نمایی مقرنس زرین فام قرار دارد که بر روی نوار افقی زیر آن برزمینهٔ سفید عبارت «اللهم اغفر لمن استغفر لابی زیدبن محمدبن ابی زیدالنقاش» ثبت شده و در پایین آن عبارت «کن فی صلوٰتک خاشعاً» به کوفی تزیینی آمده است (اعتمادالسلطنه، ۶۱/۲). حاشیه‌ای شامل آیهٔ ۱۷ سورهٔ آل عمران، به خط ثلث برجستهٔ سفیدرنگ بر زمینهٔ زرین فام، از ۳ طرف مجموع آنچه را یاد شد، احاطه کرده و بر دور آن حاشیه‌ای پهن‌تر به خط کوفی برجستهٔ لاجوردی رنگ با آیهٔ ۵۶ سورهٔ احزاب، بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین فام نیم برجسته قرار دارد (مؤتمن، ۷۶ ـ ۷۷). در پایین آن، تاریخ ساخت محراب ربیع‌الآخر ۶۱۲ به قلم ثلث برجستهٔ لاجوردی ثبت شده است. طاقنمایی بزرگ بر روی دو ستون مرمر بخش میانی را در برگرفته که با اسلیمیهای برجسته‌ای در هم گره خوردهٔ مشابه هم تزیین شده و حاشیهٔ قوس شکستهٔ آن آراسته به آیهٔ ۲۸۵ سورهٔ بقره به خط کوفی برجستهٔ لاجوردی بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین فام است. کتیبه‌ای حاوی حدیثی از حضرت امام رضا (ع)، دور این قوس بوده که بخشی از آن از میان رفته است و در پیشانی محراب نیز حدیثی دیگر در ثواب زیارت حضرت امام رضا (ع) نوشته شده بوده که بخشی از آن باقی است (اعتمادالسلطنه، ۶۰/۲).

محراب دو حاشیهٔ پهن دارد. حاشیهٔ خارجی شامل کتیبه‌ای با آیه‌های ۱۳ ـ ۱۶ سورهٔ هود، به کوفی تزیینی برجستهٔ لاجوردی رنگ بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین فام با اسلیمیهای نیم برجسته و گل و برگهای مسطح که نام بانی آن، عبدالعزیزبن آدم، در میان حروف کوفی به قلم نسخ تعلیق مانند، به رنگ سفید لعاب اصلی زمینه آمده است. حاشیهٔ دوم کتیبه‌ای شامل آیه‌های ۱۴۴ و ۱۴۵ سورهٔ بقره، به قلم ثلث برجسته به رنگ لاجوردی بر زمینهٔ اسلیمیهای نیم برجسته و نقاشیهای زرین‌فام مسطح است. در میان حروف این کتیبه در پایین سمت چپ، رقم محمد به قلم نسخ تعلیق مانند به صورت: «اضعف عبادالله محمدبن ابی طاهربن ابی الحسین زید بخطه بعد ماعمله وصنعه...» باقی است. این عبارت احاطهٔ کامل سازنده را به فنون مختلف گواهی می‌دهد. اعتمادالسلطنه که نخستین بار این محراب را مطالعه کرده (نک: همانجا)، رقم سازندهٔ محراب را ندیده و بهرامی نیز در مطالعات خود («سرامیکهای گرگان»، 79)، محل قرار گرفتن «رقم» را اشتباهاً بر روی کتیبهٔ کوفی ذکر کرده، جایی که نام بانی نوشته شده است. خطای اعتمادالسلطنه و بهرامی سبب شده که برخی از محققان، این محراب را فقط در زمرهٔ آثار ابوزید بدانند (واتسن، «سفال زرین‌فام ایرانی»، 180 ,126).

د ـ قسمتی از یک محراب کاشی زرین‌فام، با نقش اسلیمیهای درهم گره خوردهٔ نیم‌برجسته و کتیبه‌ای شامل آیهٔ ۱۸ سورهٔ آل عمران، به قلم ثلث برجسته با رقم ناقص «محمد» در پایان: «کتبه محمدبن...»، بدون تاریخ ساخت (اتینگهاوزن، تصویر 25؛ واتسن، همان، 179). نقش اسلیمیهای نیم برجسته و نقاشیهای زرین‌فام زمینهٔ این اثر، قابل مقایسه با آثار یاد شدهٔ این هنرمند است. محل نگاهداری: مجموعهٔ کلکیان[1]، نیویورک.

۳. **علی بن محمد،** سفالگر نامدار خانوادهٔ ابوطاهر در اواسط سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م. آثار شناخته شدهٔ وی متعلق به پس از حملهٔ مغول است. آنچه مسلم است، علی فن کاشی‌گری را از پدر نیاموخته و از آنجا که رابطهٔ هنری نزدیکی بین آثار او و حسن‌بن عربشاه، هنرمند

---

1. Kelekian

سازندهٔ محراب مسجد میدان کاشان با تاریخ ۶۲۳ ق، وجود دارد (کونل، 235؛ زاره، 68)، بایستی رموز کار را از این هنرمند فرا گرفته باشد. او در آثار نخستین خود سعی کرده مهارتهای هنری پدر را به کار برد، چنانکه نشانه‌هایی از کارهای قدیم خانواده در محراب حرم حضرت رضا (ع) و قطعات محراب گرگان، آشکار است (بهرامی، همان، 76؛ واتسن، همان، 131). از دههٔ ششم سدهٔ ۷ ق استعدادهای ذاتی او آشکار شده (همانجا) و عمده‌ترین کارگاههای کاشان را سرپرستی کرده است (زاره، همانجا). وی اولین فرد از خانوادهٔ ابوطاهر است که نام خود را در آثار خوش با نسبت کاشانی آورده است (واتسن، همان، 134). آثار او اینهاست:

الف ـ محراب کاشی زرین فام، معروف به «محراب بالا سر مبارک»، یکی از ۳ محراب حرم حضرت امام رضا (ع). در بخش زرین محراب طاق‌نمایی بر روی دو ستون قرار دارد که با حاشیه‌ای از آیه‌های ۱۹۰ و ۱۹۱ سورهٔ آل عمران، به قلم ثلث برجستهٔ لاجوردی احاطه شده و آیه‌ها در داخل طاق‌نما ادامه یافته است. در پایین نقش قندیلی برجسته که از ۳ زنجیر آویخته شده، بر زمینه‌ای از اسلیمیهای نیم برجستهٔ فیروزه‌ای قرار دارد. طاق‌نمایی بزرگ‌تر بخش مرکزی را در میان گرفته است. این طاق‌نما بر روی ۲ ستون نقاشی شدهٔ زرین فام با نقش ردیف گلهایی به شکل قلب قرار دارد. کتیبهٔ حاشیهٔ آن شامل آیهٔ ۱۸ سورهٔ آل عمران، به قلم ثلث برجستهٔ لاجوردی رنگ است.

کتیبهٔ حاشیهٔ پهن دور محراب نیز با آیه‌های ۷۸ و ۷۹ سورهٔ بنی اسرائیل، به خط ثلث برجسته بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین فام آراسته است [قطعات کتیبه به هنگام مرمّت جابه‌جا نصب شده است]. رقم هنرمند سازنده در پایین بین ۲ ستون چنین است: «عمل علی بن محمدبن ابی طاهر القاشانی غفرالله ذنوبه». تاریخ این محراب را بهرامی (همانجا، *صنایع ایران*، ۸۷)، ۶۴۰ ق تعیین کرده است، اما اکنون بر روی محراب، تاریخ ساخت دیده نمی‌شود. این محراب از محرابهای پیشین کوچک‌تر و دارای طرحهای تزیینی ساده‌تر است. علی در این اثر سعی کرده است اثری همتای آثار پدرش محمد خلق کند، اما در این مرحله هنوز به تواناییهای هنری خود دست نیافته بوده است. محل نگهداری: موزهٔ آستان قدس رضوی (واتسن، همان، 131).

ب ـ قطعات محراب کاشی زرین فام، معروف به محراب گرگان، متعلق به امامزاده محمدبن جعفرالصادق (قرنگی‌امام، امامزاده‌یحیی‌بن زید) گرگان. از بخشهای باقی‌ماندهٔ دو هلال میانی محراب، می‌توان اندازهٔ بزرگ و نیز ترکیب آن را دریافت که یادآور محراب مسجد میدان کاشان است. حروف کتیبه‌ها، گلهای زمینه و نیز ردیف گلهای بزرگ روی ستونها، با محراب یاد شده، کاملاً مشابه است، متأسفانه قطعات موجود تاریخ ساخت ندارد و فقط رقم ناقص هنرمند: «... بن ابی طاهر القاشانی غفرالله ذنوبه» مشخص است. بهرامی به دلیل ویرانی جرجان در ۶۱۷ ق به رغم آنکه خود شباهتهای یاد شده را توضیح می‌دهد، بر آن است که پیوند نزدیکی با پوشش تربت حضرت معصومه (ع) دارد. بدین جهت این اثر را منسوب به پدر علی و تاریخ ساخت آن را آغاز سدهٔ ۷ ق می‌داند («سرامیکهای گرگان»، 75-76, 81)، ولی از آنجا که این بقعه در سدهٔ ۸ ق دایر بوده (حمدالله مستوفی، ۱۵۹) و باقی‌ماندهٔ رقم هنرمند بر روی محراب (بهرامی، همان، لوحهٔ 6) کاملاً شبیه به رقم علی بن محمد، بر روی محراب اثر او متعلق به حرم حضرت رضا (ع) است و همچنین شباهتهایی که بین این قطعات و محراب مسجد میدان کاشان وجود دارد (همانجا؛ مصطفوی، تصویر ص ۳۰)، این اثر از جمله آثار «علی بن محمد» به شمار می‌آید. محل نگاهداری: موزهٔ ملی ایران (واتسن، همانجا).

ج ـ بخش مرکزی محراب کاشی زرین‌فام، معروف به محراب قم شامل ۲ خشت کاشی که بر سطح آن با امتداد یافتن و گره خوردن کلمهٔ «بسم» به کوفی برجسته، طاق‌نمایی شکل گرفته و متن و حاشیه را از هم جدا ساخته است. کتیبه‌ای لاجوردی رنگ به کوفی تزیینی شامل «لااله الا الله محمد رسول الله علی ولی‌الله امیرالمؤمنین و وصی رسول رب‌العالمین»، بالا و درون طاق‌نما نوشته شده و حاشیهٔ دو طرف به قلم ثلث با آیهٔ ۲۸۵ سورهٔ بقره، آراسته شده و بر روی متن تا آیهٔ ۲۸۶ ادامه یافته است. نوشته‌ها بر روی متن لوح، قندیلی را که با ۳ زنجیر با زمینه‌ای از برگهای فیروزه‌ای نیم‌برجسته آویخته شده، در میان گرفته و با رقم و تاریخ ساخت ۱۰ صفر ۶۶۳ پایان یافته است: «کتب ذلک فی عاشر من صفر سنة ثلاث وستین وستمائة کاتبه علی بن محمدبن ابی طاهر بعدما عمله وصنعه» (زاره، 64؛ نیز نک: مدرسی، ۶۸/۲ ـ ۷۰).

زاره عقیده دارد که این اثر متعلق به یکی از مقابر برجی‌شکل دروازهٔ کاشان قم است (همانجا) و مدرسی طباطبایی (همانجا) آن را لوح مرقد بقعهٔ شاه احمدبن قاسم در قم می‌داند. با توجه به متن *تبصرة المسافرین* (طباطبایی تبریزی، ۱۱)، آنجا که می‌نویسد: «قبر شریف شاهزاده احمدبن موسی کاظم (ع) که بقعهٔ آن بزرگوار با کاشی خیلی ممتاز زینت ظاهری یافته، آیات کریمه و احادیث شریفه به خط علی بن محمد (علی؟) در سنهٔ ۶۶۳...»، می‌توان نتیجه گرفت که این لوح بخش میانی محراب بقعهٔ شاهزاده احمد بوده که یکی از ۳ بنای برجی شکل واقع در دروازهٔ کاشان قم است. محل نگاهداری: موزهٔ برلین.

د ـ محراب امامزاده یحیی در ورامین. بخش مرکزی این محراب مشابه محراب قم است، با این تفاوت که متن فقط با اسلیمیهای نیم برجسته و قندیل و حاشیهٔ آن با آیه‌های ۱۸ و ۱۹ سورهٔ آل عمران، به قلم ثلث برجستهٔ لاجوردی‌رنگ مزین است. دو طاق‌نما یکی پس از دیگری بخش مرکزی را در میان گرفته است که هر یک بر روی ستونها و سرستونهایی با نقش ردیف گلهای قلبی‌شکل نقاشی شدهٔ زرین‌فام قرار دارند. حاشیهٔ طاق‌نمای کوچک‌تر، آراسته به کتیبهٔ ثلث برجسته با آیه‌های سورهٔ قدر و طاق‌نمای بزرگ‌تر، با آیه‌های ۷۸ و ۷۹ سورهٔ بنی‌اسرائیل، به کوفی تزیینی مزین است. بر حاشیه‌ای باریک بین

ستونها نیمهٔ آیهٔ ۲۵۵ و ابتدای آیهٔ ۲۵۶ سورهٔ بقره، به قلم ثلث برجسته نوشته شده که بخشی از آن از میان رفته است.

کتیبهٔ بیرونی محراب، شامل حاشیه‌ای پهن به قلم ثلث برجستهٔ لاجوردی‌رنگ با آیه‌های ۱ ـ ۵ سورهٔ جمعه، بر زمینهٔ گل و برگهای نقاشی شدهٔ زرین‌فام است. در پایین بخش مرکزی بین دو ستون، بر خشتی مستطیل شکل نام هنرمند و تاریخ ساخت (شعبان ۶۶۳) به قلم ثلث برجستهٔ لاجوردی‌رنگ بر زمینهٔ نقاشی شدهٔ زرین‌فام چنین آمده است: «العمل هذا المحراب و کتبه علی بن ابی‌طاهر تحریراً فی شعبان المعظم سنة ۶۶۳» (کونل، همانجا؛ پوپ، IV/1572, 1679). محل نگاهداری: موزهٔ دانشگاه فیلادلفیا. دو خشت کاشی از کاشیهای قاب دور محراب ناقص است که یکی در موزهٔ ارمیتاژ و دیگری در مجموعه‌ای در هامبورگ نگاهداری می‌شود (کراچکوفسکایا، 130, 133, 134، تصویر I).

هـ ـ قطعات محراب شامل بخش مرکزی و پیشانی محراب کاشی زرین‌فام، در مسجد جامع سر یا جامع زیر دالان، متصل به حرم حضرت علی (ع)، معروف به محراب نجف: ۱. بخش مرکزی محراب از ۲ خشت کاشی زرین‌فام تشکیل شده و طرح اصلی آن با تفاوتهای جزئی مشابه محراب شاهزاده احمد است. دایرهٔ بالا که از گره خوردن کلمهٔ «بسم» به خط کوفی، تشکیل شده، با عبارت «وهو السمیع العلیم» به خط کوفی تزیینی برجسته آراسته شده و آیه‌های ۲۸۵ و ۲۸۶ سورهٔ بقره به قلم ثلث، حاشیه و نیمی از سطح متن را پر کرده و قندیلی برجسته در میان اسلیمیهای نیم‌برجسته در پایین قرار گرفته است. حاشیهٔ باریکی در دور، شامل کتیبه‌ای با آیه‌های ۱۹۰ ـ ۱۹۲ سورهٔ آل عمران به قلم ثلث است که به طور نامنظم در کنار هم و گاه در جهت عکس قرار دارند (نک: آقااوغلو، 128، که آیه‌های این حاشیه را ۱۸۸ و ۱۹۱ ذکر کرده است)؛ ۲. پیشانی محراب زرین‌فام با نقش برجستهٔ اسلیمی درهم گره خورده. این قطعات اگرچه تاریخ ساخت و رقم ندارند، ولی با محرابهای شاهزاده احمد و امامزاده یحیی قابل مقایسه‌اند و با مشابهتهای آشکاری که با آثار یاد شده دارند، می‌باید در همان کارگاه و به دست همان هنرمند یعنی علی بن محمد ساخته شده باشند (همو، 131-128، تصاویر 1,2)؛ ۳. لوحهای کاشی زرین‌فام، در دو سوی ۴ زاویهٔ ازارهٔ تربت حضرت معصومه (ع)، با طرحهای محرابی متنوع مزین به گلهای استیلیزهٔ توریقی با نقش زنجیره‌ای در حواشی و یک ردیف نوشته به قلم نسخ شامل حدیثی نبوی در اطراف. رقم هنرمند در پایان یکی از لوحها چنین آمده است: «کتبه علی بن محمد بن ابی طاهر»، بدون تاریخ ساخت (ستوده ۳۸؛ مدرسی، ۵۰/۱، نیز تصاویر ۱۱ و ۱۲).

۴. یوسف بن علی. وی آخرین فرد مشهور خانوادهٔ ابوطاهر در سفالگری است. یوسف در نیمهٔ اول سدهٔ ۸ ق می‌زیسته و آثاری از او به دو شیوهٔ زرین‌فام و نقاشی شدهٔ زیر لعاب شفاف به یادگار مانده است. آثار اولیهٔ او که به دههٔ نخست سدهٔ ۸ ق تعلق دارد، از کیفیت هنری والایی برخوردار است و تغییر قابل ملاحظه‌ای نسبت به آثار سدهٔ پیش نشان نمی‌دهد (کونل، همانجا)، ولی با گذشت زمان آثار او دقت و ظرافت اولیه را از دست داده است (واتسن، همان، 142). یوسف نیز مانند محمد نیای خود از کار هنرمندان همزمانش بهره گرفته و تنها عضو خانواده است که خود را علاوه بر «کاشانی»با نسبتِ «غضایری» نیز خوانده است (همو، «مسجد...»[1]، 63). آثار شناخته شدهٔ او به ترتیب زمانی اینهاست:

الف ـ لوح کاشی زرین‌فام، پوشش تربت امامزاده یحیی در ورامین که از ۴ خشت کاشی تشکیل شده است و طرحی محرابی شکل دارد، با دو طاق‌نما که یکی دیگری را احاطه و آذین کرده و حاشیه‌ای پهن آنها را دربر گرفته است. این حاشیه با کتیبه‌ای شامل آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره، به قلم ثلث برجسته آراسته شده‌که با رقم و تاریخ ساخت ۱۰ صفر ۷۰۵ بر روی خشت آخر پایان یافته است: «کتب فی عاشر صفر لسنة ۷۰۵ عمل یوسف بن علی [بن] محمد». پیشانی محراب را اسلیمیهای درهم پیچیدهٔ مشابه هم فرا گرفته و در پایین بر روی نواری افقی عبارت «هذا القبر امام العالم یحیی صل الله علیه» جای دارد. سطح طاق‌نمای کوچک‌تر را آیه‌های ۳۰ ـ ۳۲ سورهٔ فصلت آراسته و با رقم همکار هنرمند یوسف پایان یافته است: «صنعت علی بن احمدبن علی الحسینی الکاتبی» (احتمالاً الکاشی، نک: اقبال، ۳۵۸ ـ ۳۵۹). این لوح هر چند که شبیه به آثار هنری قدیم‌تر کارگاه خانوادهٔ ابوطاهر است، اما تزیین‌کار در مقابل خوشنویسی آن نقش کمتری دارد، به‌علاوه نقوش لطافت خود را از دست داده و قوس طاق‌نمای داخلی از نظر هنری با قوس محرابهای قم و ورامین، اثر پدر یوسف نمی‌تواند برابری کند. محل نگاهداری: موزهٔ ارمیتاژ (زاره، 67، لوحهٔ IV).

ب ـ دوخشت‌کاشی زرین‌فام، بانوشته‌ای به‌قلم برجستهٔ‌لاجوردی رنگ بر زمینهٔ اسلیمیهای ظریف، بر یک خشت رقم «کتبه یوسف بن علی بن محمد بن ابی [...] طاهر» و بر خشت دوم تاریخ ساخت شعبان ۷۰۹ نوشته شده است: «وکتب فی غرة شعبان سنة تسع و سبعمائة». به نظر بهرامی با آنکه کلمهٔ «کتب» تکرار شده، ولی این دو متعلق به یک کتیبه است. محل نگاهداری: موزهٔ بریتانیا، لندن (بهرامی، «مسائل...[2]»، 191، لوحهٔ LXIV؛ هابسون، تصویر 114).

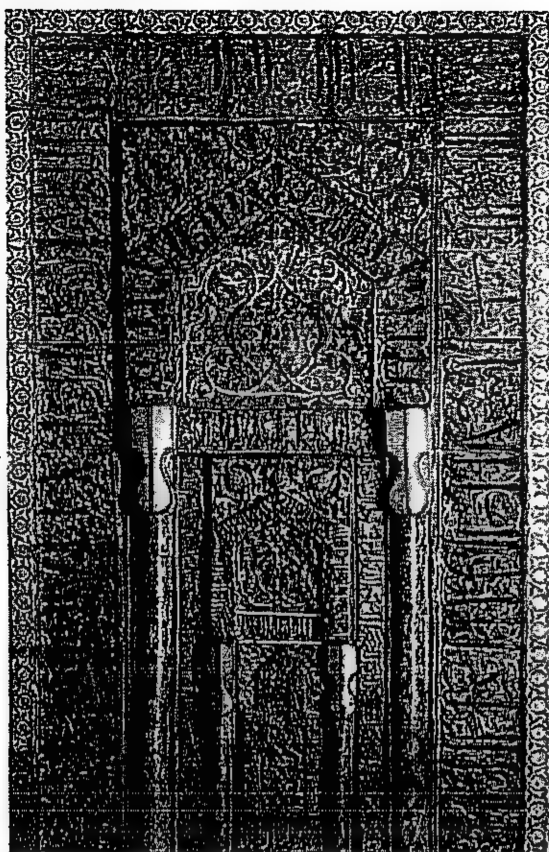
ج ـ دوخشت کاشی زرین فام، با نوشته‌ای به قلم ثلث برجسته، با مشخصات مشابه اثر پیشین. بر روی خشت اول رقم «عمل یوسف بن علی بن محمدبن ابی طاهر». محل نگاهداری: مجموعهٔ کِورکیان، نیویورک. خشت دیگر شامل تاریخ ساخت رمضان ۷۱۰ «[رمضان المبا]رک سنة عشر وسبعمائة». محل نگاهداری: موزهٔ عرب، قاهره (اتینگهاوزن، تصویرهای 12,13؛ نیز نک: «هنر ایران[3]»، 63، گالری IV).

د ـ لوح یادبود بنا، از کاشی قالب زده و نقاشی شدهٔ زیر لعاب شفاف، در مسجد کلهٔ قهرود، آراسته به نوشته و نقوش برجستهٔ گیاهی

1. "The Masjid..." 2. "Le Problème ..." 3. *Persian Art*...

به رنگ سفید در زمینهٔ آبی تیره و قلم‌گیری شده با رنگ سیاه که دارای طرح معمول محرابها و پوششهای مقابر کاشی در سده‌های ۷ و ۸ ق است. بر حاشیهٔ دور، عباراتِ «... هذا المسجد المبارک فی سنة ثلاث وثمانین عن عبد (کذا) النبی صلی‌الله علیه و سلم امر بتجدید عمارة هذا المسجد المبارک العبد الضعیف محمدبن فضل الله بن علی تهرودی فی جماد [ی الا]ول سنة سـ... عـ... و سـ...»، و در پایین طاق‌نما، در حد فاصل ۲ سرستون کلمات شهادت نوشته شده است و سطح پایین را با سورهٔ اخلاص آراسته‌اند و رقم هنرمند بر روی دو سرستون داخلی بدین مضمون دیده می‌شود: «عمل یوسف [بن] علی بن محمد [بن] ابی [طا]هر الغضایری القاشانی». حروف باقی‌مانده از تاریخ ساخت می‌تواند به صورت یکی از سالهای ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۲۶ یا ۷۲۷ ق خوانده شود و تاریخ «۸۳» که در نوشته ذکر شده، احتمالاً سنت محلی بنیان مسجد است. لوح از کیفیت هنری و فنی خوبی برخوردار نیست و اهمیت آن به دلیل این است که تنها اثر نقاشی شدهٔ زیر لعاب شفاف است که رقم «یوسف بن علی» از خانوادهٔ ابوطاهر بر آن ثبت شده است (واتسن، «مسجد...»، 62, 63، نیز لوحهٔ VIII b). در کتیبهٔ حاشیهٔ لوح «عبدالنبی» خطای کتابت کاتب و در اصل «عهدالنبی» بوده است. بدین سان تاریخ ۸۳ نیز تاریخ هجری قمری و سال بنیان‌گذاری مسجد اولیه است، نه چنانکه واتسن نوشته سنت محلی در شیوهٔ کتابت.

هـ ـ محراب کاشی زرین فام، متعلق به امامزاده علی بن جعفر قم. محراب شامل ۳ طاق‌نماست که یکی دیگری را احاطه کرده، حاشیهٔ پهن دور با کتیبه‌ای برجسته با آیه‌های ۵۴ـ۵۵ سورهٔ اعراف، به قلم ثلث لاجوردی رنگ، بخش میانی را در برگرفته، در حالی که رقم و تاریخ ساخت رمضان ۷۳۴ بر روی خشت پایانی به صورت «کتبه فی غرة رمضان سنة اربع و ثلثین و سبعمائة» و بر حاشیهٔ همین خشت «عمـل العبـد الضعیف یوسف بن علی بن محمدبن ابی طـاهر کـاشی» دیده می‌شود. حاشیهٔ باریک داخلی بین ستونها در دو طرف با سورهٔ فاتحه آراسته شده و با تاریخ «۷۱۳» که به ارقام نوشته شده، پایان یافته است. حاشیهٔ طاق‌نمای دوم با صلوات بر ۱۴ معصوم و حاشیهٔ بخش مرکزی محراب با سورهٔ نصر آراسته است. چنانکه یاد شد، محراب دارای دو تاریخ ۷۱۳ و ۷۳۴ ق است، ولی حاشیهٔ باریک که حاوی تاریخ متقدم‌تر است، آشکارا با بقیهٔ قسمتها تفاوت داشته و دارای کیفیت ساخت برتری است. می‌توان چنین پنداشت که این حاشیه در کارگاه یوسف از گذشته موجود بوده و او آن را در این محراب جای داده است (گدار، همان، 316-317). محراب علی بن جعفر در ترکیب و تزیین، مشابه محراب مسجد میدان کاشان و از محرابهای دیگر بزرگ‌تر است، اما تزیین قالب گرفتهٔ آن تا حدی زمخت، نقاشی آن ساده و شتاب‌آمیز است و کیفیت ساخت زرین‌فام نیز عالی نیست (واتسن، «سفال زرین فام ایرانی»، 142). گروبه (ص 174) از این محراب به عنوان آخرین کار ثبت شدهٔ خانوادهٔ ابوطاهر یاد می‌کند و به



محراب زرین‌فام، کار یوسف بن علی بن محمدبن ابی طاهر، موزهٔ ملی ایران

چند خشت کاشی در موزهٔ متروپولیتن اشاره می‌کند که می‌تواند کاشیهای افتادهٔ حاشیهٔ پهن همین محراب باشد. محل نگاهداری: موزهٔ ملی ایران.

۵. یحیی بن علی. تنها اثر شناخته شدهٔ یحیی، منبری با رقم او و تاریخ ساخت ۷۰۳ ق است. محل نگاهداری: موزهٔ ارمیتاژ (دیاکنف، همانجا).

۶. عزالدین محمود بن علی‌بن ابی‌طاهر کاشی صوفی نطنزی (د ۷۳۵ ق/ ۱۳۳۵م). عزالدین هر چند که پیشهٔ پدری‌راترک‌کرد و به صوفیان پیوست (نک: هـ د، عزالدین کاشانی)، اما با فن سفالگری آشنا بود و چنین پیداست که به آن نیز می‌پرداخته است. احتمالاً لوح کاشی پوشش قبر «المرتضی القداح» به رنگ فیروزه‌ای با نقش برجسته، به شکل محراب باید از آثار او باشد. در حاشیهٔ محراب، صلوات به قلم نسخ: «صلی‌علی المصطفی محمد و علی المرحومة فاطمة و حسن حسین بن علی الصادق محمد و جعفر کاظم» نوشته شده است و بر متن نام صاحب قبر و رقم سازنده، به صورت: «هذا قبر المرتضی القداح... عمل محمودبن علی...». تاریخ ساخت ۷۱۱ ق در بالای هلال محراب ثبت شده است. محل نگاهداری: موزهٔ عرب، قاهره (ویت، 9).

۷. جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی (د ح ۷۳۶ ق/

۱۳۳۶م)، مورخ دربار ایلخانان مغول (نک: ه د، ابوالقاسم کاشانی). اهمیت او با توجه به پیشهٔ خانوادگی به سبب تألیف کتاب *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب* به زبان فارسی است که در ۷۰۰ ق در تبریز نوشته است (ابوالقاسم کاشانی، ۳۴۸). مطالب کتاب در دو قسمت و یک خاتمه تنظیم شده است: قسمت اول شامل یک مقدمه و ۳ مقاله دربارهٔ گوهرها، خواص و قیمت آنها و نیز سنگهای معدنی و خواص آنهاست. قسمت دوم راجع به شناختن انواع عطرهاست که در دو مقاله ترتیب یافته و خاتمه شامل مقاله‌ای راجع به فن سفالگری است. در این مقاله نخست به موادی که در سفالگری مورد استفاده است، پرداخته، سپس آماده کردن آنها و در پایان مراحل ساخت و پرداخت انواع ظروف و کاشی به شیوه‌های یکرنگ، نقاشی شدهٔ زیر لعاب، زرین‌فام و لاجوردی را توضیح داده است. مؤلف در شناخت جواهر و سنگهای معدنی، مهارت داشته و از قیمت انواع گوهرها آگاه بوده و نیز به سبب پیشهٔ خانوادگی به صنعت سفالگری احاطه داشته است.

قسمت نخست *عرایس الجواهر* آشکارا برگرفته از *تنسوخ‌نامهٔ* خواجه نصیرالدین طوسی است (نک: افشار، ۳۶۲ـ۳۶۸)، اما اهمیت کتاب در «خاتمهٔ» آن است. مؤلف به عنوان عضوی از خانوادهٔ ابوطاهر از رموز سفالگری و کاشی‌سازی آگاه بوده و اطلاعاتی که در این‌باره به دست داده، می‌تواند بسیار دقیق و قابل اعتماد باشد. وی از این راه کمک بسزایی به تاریخ سفالگری ایران در اوج شکوفایی آن کرده است (زاره، 68). این کتاب حاوی اطلاعات فنی فراوان و از لحاظ اصطلاحات فنی و صنعتی بسیار سودمند است (افشار، هفت). ۳ نسخه از این کتاب تاکنون شناخته شده: ۲ نسخه در کتابخانهٔ ایاصوفیای استانبول نگاهداری می‌شود که یکی احتمالاً دستخط مؤلف است که به تاج‌الدین علیشاه جیلانی تقدیم شده است. نسخهٔ دیگر با تاریخ کتابت ۹۹۱ ق از لحاظ شیوهٔ تحریر، پس و پیشی عبارات و استفادهٔ کلمات با نسخهٔ نخست، تفاوتهای بارزی دارد؛ سومین نسخه با تاریخ رجب ۹۱۳، در موزهٔ بریتانیا نگاهداری می‌شود (افشار، هجده ـ نوزده؛ اقبال، ۳۵۴ ـ ۳۵۵). این کتاب در ۱۳۴۵ ش در تهران به کوشش ایرج افشار به چاپ رسیده است. قبل از آن، بخش استانبول انجمن باستان‌شناسی آلمان با ترجمه و چاپ بخشهایی از آن به معرفی کتاب پرداخته (ریتر، 30-1) و ترجمهٔ انگلیسی همین بخش را آلن[1] با عنوان «رسالهٔ ابوالقاسم دربارهٔ سرامیکها[2]»، در مجلهٔ *ایران* در لندن به چاپ رسانده است.

مآخذ: ابوالقاسم کاشانی، عبدالله بن علی، *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ همو، همان (نک: مل، ریتر)؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۰۱ ق؛ افشار، ایرج، دیباچه و مقدمه و تعلیقات بر *عرایس الجواهر* (نک: همـ ابوالقاسم کاشانی)؛ اقبال آشتیانی، عباس، ضمائم *عرایس الجواهر* (نک: همـ ابوالقاسم کاشانی)؛ برقعی، علی‌اکبر، *راهنمای قم*، قم، ۱۳۱۷ ش؛ بهرامی، مهدی، *صنایع ایران*، تهران ۱۳۲۷ ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳م؛ دیاکنف، میخائیل، «آثار فرهنگ ایران در موزهٔ ارمیتاژ در لنینگراد»، *پیام نو*، ۱۳۲۴ ش، س ۱، شـ ۹؛ ستوده، منوچهر، «کتیبه‌های آستانهٔ مقدسهٔ قم»، *معارف اسلامی*، ۱۳۵۳ ش، شـ ۲ (مسلسل ۱۶)؛ طباطبایی تبریزی، محمدحسن، *تبصرة المسافرین*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ گرابار، «هنرهای تجسمی ۴۴۲ ـ ۷۵۱ ق/ ۱۰۵۰ ـ ۱۳۵۰م»، *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۵، به کوشش جی. آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *تربت پاکان*، قم، ۱۳۵۵ ش؛ مصطفوی، محمدتقی، «خانوادهٔ هنرمند»، *اطلاعات ماهانه*، ۱۳۳۴ ش، شـ ۹۰؛ مؤتمن، علی، *راهنما یا تاریخ و توصیف دربار ولایتمدار رضوی (ع)*، مشهد، ۱۳۴۷ ش؛ نیز:

Aga – Oglu, M., "Fragments of a Thirteenth Century Miḥrāb at Nedjef", *Ars Islamica*, Michigan, 1935, vol. II; Bahrami, M., "A Master–Potter of Kashan", *Transactions of the Oriental Ceramic Society*, London, 1944 - 1945; id, *Gurgan Faïences*, Cairo, 1949; id, "Le Problème des ateliers d'étoiles de faïence lustrée", *Révue des arts asiatiques*, Paris, 1937, vol. X; Ettinghausen, R., "Evidence for Identification of Kashan Pottery", *Ars Islamica*, Michigan, 1936, vol. III; Godard, Y., "Pièces datées de céramique de kāshān à décor lustré", *Āthār – é Īrān*, Paris, 1937, vol. II; Grube, E., "Some Lustre Painted Tiles from Kashan", *Oriental* Art, London, 1962, vol. VII, no. 1; Hobson, C. B., *A Guide to the Islamic Pottery of the Near East*, London, 1932; *Iranica*; Kratchkowskaya, V. A., "Fragments du mihrāb de Varāmīn", *Ars Islamica*, 1935, vol. II; Kuhnel, E., "Dated Persian Lustred Pottery", *Eastern Art*, Philadelphia, 1931, vol. III; Lane, A., A *Guide to the Collection of Tiles*, London, 1960; id, *Early Islamic Pottery*, London, 1957; *Persian Art, An Illustrated Souvenir of the Exhibition...*, London, 1931; Pope, A., *A Survey of Persian Art*, Tehran, etc., 1957; Ritter, H., "Orientalische Steinbücher", *Istanbuler Mitteilungen*, Istanbul, 1935, vol. III; Sarre, F., "Eine Keramische Werkstatt von Kaschan im 13. - 14., Jahrhundert", *Orientalische Steinbücher und persische Fayencetechnik*, Istanbul, 1935; Watson, O., "The Masjid – i'Alī, Quhrūd", *Iran*, London, 1975, vol. XIII; id, *Persian Lustre Ware*, London, 1985; id, "Persian Lustre Ware from the 14th to 19th Centuries", *Le Mond iranien et l'Islam*, Paris, 1975, vol. III; Wiet, G., *L'Epigraphie arabe de l'exposition d' art persan du Caire*, Cairo, 1935.

فاطمه کریمی

أبوطاهِرِ تَبّانی، نک: آل تبان.

أبوطاهِرِ تَمیمی، نک: ابن اشترکونی.

أبوطاهِرِ جَنّابی، سلیمان بن ابی‌سعید حسن (د ۱۷ رمضان ۳۳۲ ق/۱۳ مهٔ ۹۴۴ م)، پیشوای مشهور قرمطیان بحرین. ولادت او را در ۲۹۴ ق/ ۹۰۷ م (مسعودی، *التنبیه*، ۳۹۱؛ *العیون*، ۴(۱)/۲۲۳) یا ۲۹۵ ق (نک: ثابت بن سنان، ۳۷؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۱/۱؛ قس: دخویه، 75) دانسته‌اند. اگرچه غالباً گفته می‌شود که ابوطاهر پس از پدر به فرمانروایی رسید، لیکن می‌دانیم که پس از کشته شدن ابوسعید (۳۰۰ یا ۳۰۱ ق)، فرزند بزرگ او سعید به فرمانروایی رسید و با شورایی مرکب از ۱۲ نفر با عنوان عقدانیه به حکومت پرداخت (نک: دبلوا، 14؛ دخویه، 73). با اینهمه به گفتهٔ نویری (۲۷۶/۲۵)، سعید فرمانروایی را به برادرش واگذار کرد. همو می‌افزاید که روایتی در این باره در دست است که سعید توانایی ادارهٔ حکومت را نداشت و برادرش ابوطاهر بر او چیره شد.

از آغاز زندگی ابوطاهر تا رمضان ۳۱۰ که به گفتهٔ مسعودی (همانجا) رهبری قرمطیان را به دست گرفت، اطلاعات روشنی در دست نیست. در دههٔ نخستین سدهٔ ۴ ق قرمطیان مدتی از کشمکش با دستگاه خلافت عباسی خودداری کردند و حتی در وزارت علی بن عیسی بن جرّاح که امتیازاتی از قبیل استفاده از بندر سیراف در ۳۰۴

1. Allan 2. "Abu'l - Qāsim,s Treatise on Ceramics"

ق/ ۹۱۶ م به ایشان داد، روابط دوستانه داشتند. اما در ۳۰۷ ق که قرمطیان وارد بصره شدند، هنوز ابوطاهر را به رهبری برنگزیده بودند (ابن جوزی، ۱۵۳/۶؛ ذهبی، *العبر*، ۴۵۱/۱؛ EI²، ذیل جنّابی[1]). چون نخستین اقدام جنگی مهم قرمطیان پس از قتل ابوسعید در ۳۱۱ ق (نک: دنبالهٔ مقاله) به رهبری ابوطاهر صورت گرفت، می‌توان باور کرد که چون سعید دلاوری پدر را به ارث نبرده بود، شورای عقدانیه بر آن شد که ابوطاهر را به جای پدر برنشاند. عبیدالله خلیفهٔ فاطمی نیز این انتخاب را تأیید کرد (قس: اسکانلون، 30) و شاید خود محرک آن بود. سکوت قرمطیان در خلال دههٔ نخست سدهٔ ۴ ق اتهام بی‌کفایتی را که به سعید نسبت داده شده، کاملاً توجیه می‌کند (دخویه، 74)، امّا اینکه گفته‌اند سعید به دست ابوطاهر کشته شد (وایل، II/604)، نادرست است، زیرا سعید در دوران حکومت ابوطاهر و پس از آن نیز زنده و فعّال بود (دخویه، همانجا).

در آن ایّام در سرزمینهای مرکزی جهان اسلام خاصه عراق که در معرض تهدید و هجوم قرمطیان قرار داشت، از این فرقه چندان بیمناک بودند که حتی علی بن عیسی وزیر را که سیاستهای صلح‌جویانهٔ او با قرمطیان در ۳۰۰ ق سبب آزادی هزاران تن از اسیران (قاضی عبدالجبار، ۳۸۰/۲) و مصونیت ۱۰ سالهٔ بغداد از هجوم ایشان شد، به خیانت و همداستانی با قرمطیان متهم کردند (*العیون*، ۴ (۱)/۲۲۲؛ باسورث، 223).

چند روز پس از عزل علی بن عیسی از وزارت، ابوطاهر در ۲۴ ربیع‌الآخر ۳۱۱ به بصره تاخت و پس از تصرف شهر به قتل و غارت پرداخت. اما وزیر ابن فرات، لشکری به مقابله فرستاد و ابوطاهر پس از ۱۷ روز از بصره عقب نشست و به مقر خویش بازگشت (مسعودی، همان، ۳۸۰؛ عریب، ۱۱۰، ۱۱۱؛ ابوعلی مسکویه، ۱۰۵/۱). این پیروزی، شورای عقدانیه را بر آن داشت که رهبری قرمطیان را به او واگذار کند (دخویه، همانجا).

ابوطاهر سال بعد نیز به کاروان حاجیان تاخت و چند تن از امرای عراق،مانند ابوالهیجاء عبدالله بن حمدان و احمد بن بدر عموی مادر خلیفه المقتدر را به اسارت گرفت و بعدها با گرفتن مال، آنان را آزاد کرد (مسعودی، همانجا؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۱/۱؛ عریب،۱۱۸) و از خلیفه حکومت بصره و اهواز را خواست، ولی خلیفه پاسخی به وی نداد (ثابت بن سنان، ۴۴). در همین سال ابوطاهر از هَجَر به قصد غارت حاجیان لشکر کشید. در آن زمان جعفر بن ورقاء شیبانی فرماندار اعمال کوفه و محافظ راه مکه بود و حاجیان بغداد را محافظت می‌کرد. ابوطاهر با جعفر به نبرد پرداخت و او تاب مقاومت نیاورد و گریخت. ابوطاهر داخل شهر شد و ۶ روز در کوفه ماند و هرچه توانست غارت کرد و به هجر بازگشت (ابوعلی مسکویه، ۱۴۵/۱ ـ ۱۴۶). مونس به دستور خلیفه به مقابله آمد، اما چون به کوفه رسید، قرمطیان رفته بودند. مونس نیز یاقوت را در کوفه به حکومت گمارد و خود به سوی واسط رفت تا آنجا را از هجوم قرمطیان و ابوطاهر مصون بدارد (همو، ۱۴۶/۱؛ عریب، ۱۲۴؛ ابن اثیر، ۱۵۵/۸ ـ ۱۵۶). در ۳۱۳ ق نیز به سبب هجوم قرمطیان،حج صورت نگرفت (حمزه، ۱۳۱؛ عریب،۱۲۷). ابن اثیر (۱۶۰/۸) آورده که ابوطاهر در ۳۱۳ ق در محل زُباله با یاران خلیفه به نبرد پرداخت و آنان گریختند و ابوطاهر پس از گرفتن غرامتی به آنان اجازهٔ عبور داد (نیز نک: بغدادی، ۱۷۴؛ ذهبی، همان، ۴۶۵/۱).

در ۳۱۴ ق المقتدر فرمان داد تا ابن ابی الساج امیر آذربایجان و اران و ارمنستان به هجر رود و ابوطاهر را سرکوب کند، و خراج برخی از شهرهای ایران و عراق را بدین لشکرکشی اختصاص داد (مسعودی، همان، ۳۸۱؛ ثابت بن سنان، ۴۵). ابن ابی الساج که به‌دستور مونس خادم به واسط رفته بود، در آخر رمضان ۳۱۵ به کوفه تاخت و میان او و ابوطاهر جنگ درگرفت (عریب، ۱۲۸؛ ابوعلی مسکویه، ۱۷۳/۱؛ مسعودی، همان، ۳۸۲) و ابن ابی الساج شکست خورد و اسیر شد (ابوعلی مسکویه، ۱۷۴/۱، ۱۷۵). حملهٔ بعدی به ابوطاهر، به سرکردگی مونس خادم و نصر حاجب، در عین‌تمر نیز به پیروزی ابوطاهر انجامید و او پس از آن دستور داد ابن ابی الساج را گردن زدند (همو، ۱۷۶/۱، ۱۷۸؛ قس: مسعودی، همان، ۳۸۳). روایتها حاکی از آن است که لشکر ابن ابی الساج بیش از ۱۰ برابر مردان ابوطاهر بود. یکی از قرمطیان در پاسخ این پرسش که چرا یاران خلیفه به سرعت می‌گریزند و شما پایداری می‌کنید، گفت: یاران خلیفه رهایی را در گریز می‌بینند و ما رهایی را در پایداری می‌دانیم (ابوعلی مسکویه، ۱۷۹/۱). ابوطاهر در ۳۱۵ ق به هیت رفت (مسعودی، همانجا). هارون بن غریب و سعید بن حمدان پیشدستی کرده، زودتر از او بدانجا شدند. در این نبرد مردم هیت پایداری کردند (ابوعلی مسکویه، ۱۸۰/۱)، آنگاه ابوطاهر به سوی دالیه رفت و چون چیزی به دست نیاورد، راه رَحْبه درپیش گرفت و مقاومت مردم را درهم شکست (ثابت بن سنان، ۵۰؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۲/۱؛ ابن اثیر، ۱۸۲/۸). در ۳۱۶ ق هم به رقّه در ۳۰ فرسنگی رحبه لشکر کشید و ۳ روز با مردم آنجا جنگید (ثابت بن سنان، ۵۱؛ ابوعلی مسکویه، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۸۱/۸) و با اینکه قصد آن داشت که بر رملهٔ فلسطین یا دمشق حمله کند، به عللی بازگشت. وی حدود ۷ ماه در رحبه اقامت داشت. بار دیگر به هیت حمله برد و آنگاه به سمت کوفه رفت (مسعودی، همان، ۳۸۵). به گفتهٔ نویری، ابوطاهر در ۳ رمضان ۳۱۶ وارد کوفه شد و تا اول ذیحجه در آن دیار مقیم بود، اما در این شهر به قتل و غارت نپرداخت و کوفیان نیز با او مدارا کردند (۲۹۳/۲۵).

ابوطاهر در ۳۱۷ ق به مکه لشکرکشی کرد. کاروان زائران مکه در این سال به سرپرستی منصور دیلمی (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۰۱/۱) از عراق به مکه رفت، درحالی‌که در سالهای قبل وحشت از قرمطیان مانع عبور کاروان بود (نک: باسورث، 225). ابوطاهر در ۸ ذیحجه (روز

---

1. Djannābī

ترویه) ۳۱۷ ق/ ۱۲ ژانویهٔ ۹۳۰ م (مسعودی، همانجا؛ حمزه، ۱۳۴؛ نک: عریب، ۱۳۶: ۳۱۶ق؛ بیرونی، ۲۱۲: ۳۱۸ق) بر مکه حمله برد و حاجیان را در کوچه‌های مکه و مسجدالحرام و درون کعبه بی‌رحمانه کشتار کرد (قس: ابوعلی مسکویه، همانجا؛ مسعودی، همان، ۳۸۵، ۳۸۶) و حجرالاسود را بر کند و محمد بن اسماعیل،معروف به ابن محارب امیر مکه را بکشت (برای نام ابن محارب و صورت دیگر آن، نک: مسعودی، همانجا؛ نویری، ۲۹۷/۲۵؛ ذهبی، سیر، ۳۲۱/۱۵؛ نهروالی، ۱۶۳/۳؛ ابوالفداء، ۹۴/۳؛ یافعی، ۲۷۱/۲) و پرده‌های کعبه و درِ آن را بر کند و دارایی مردم را گرفت و کشتگان را در چاه زمزم انداخت (نک: ابوعلی مسکویه، همانجا). قرمطیان مدت ۸ روز (*العیون*، ۴(۱)/۲۵۰) یا ۱۱ روز (حمزه، همانجا) درآنجا ماندند و هر روز برای قتل و غارت وارد مکه می‌شدند و شب هنگام به اردوی خود در خارج شهر باز می‌گشتند. قداست کعبه را به هیچ روی مانع کار خود ندیدند. درِ کعبه را کندند و پوشش طلای آن را به غارت بردند. در این غارت تنها مقام ابراهیم مصون ماند، زیرا نگهبانان کعبه آن را در یکی از دره‌های اطراف مکه پنهان کرده بودند (نک: نهروالی، همانجا؛ باسورث، 226). از نوشتهٔ همدانی (ص ۶۲) چنین بر می‌آید که اهالی مکه نیز از این آشوب بهره برده،به قتل و غارت حاجیان پرداختند. برخی از نویسندگان از آن میان نهروالی (۱۶۲/۳، ۱۶۴ ـ ۱۶۵؛ قس: ناصر خسرو، ۱۵۰ ـ ۱۵۱) برآنند که قرمطیان می‌خواستند لحسا را جایگزین مکه سازند تا مناسک حج در آنجا صورت گیرد. اما دخویه (ص103)،نادرست‌بودن‌این‌نکته را به خوبی روشن کرده است. دربارهٔ کشته شدگان خانهٔ خدا نیز گزارشهای گوناگونی در دست است (نک: نهروالی، ۱۶۲/۳؛ حمزه، ۱۳۴؛ همدانی، همانجا؛ *العیون*، ۴(۱)/۲۴۹). ابوطاهر در این حمله غنایمی هنگفت به چنگ آورد. به موجب گزارش کتاب *العیون* که اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، برای حمل اموالی که تنها از غارت کعبه به دست آمده بود، به ۵۰ شتر نیاز افتاد (۴(۱)/۲۵۰؛ قس: مسعودی، همان، ۳۸۶). به هنگام بازگشت ابو طاهر، بنی‌هذیل وی را محاصره کردند و از این رو، خروج از مکّه بر او دشوار شد (نویری، همانجا). بنی‌هذیل موفق شدند که بسیاری از اسیران را نجات دهند و بیشتر شتران حامل بار را به سوی مکه بازگردانند (دخویه، 109). مدتی ابوطاهر در این بن‌بست گرفتار بود تا توسط راهنمایی از این دام رهید (نویری، همانجا).

حملهٔ ابوطاهر به مکه خاطرهٔ وحشتناکی در اذهان مسلمانان بر جای گذاشت. اینگونه توهین به مقدسات را تاریخ اسلام به خود ندیده است (مادلونگ، 34). مرثیهٔ صنوبری (د ۳۳۴ق)، شاعر شامی، هم‌روزگار ابوطاهر دربارهٔ کشتار زائران و هتک حرمت کعبه (ص ۹۶ ـ ۹۸)، نشان می‌دهد که این واقعه تا چه حد مسلمانان را اعمّ از شیعه و سنّی، تا سرزمینهای شام عمیقاً متأثر ساخته بوده است (باسورث، 222). قطب‌الدین محمد نهروالی از آن رویداد به عنوان یکی از شدیدترین ضربتهایی که توسط قرمطیان به جهان اسلام وارد شده، یاد می‌کند (۱۶۵/۳) و بدین سبب باید گفتهٔ آدام متز را ــ که ادعا کرده است: برخلاف انتظار، این رویداد در زمان خود کمتر تأثیری به‌جای گذاشته است و این نسلهای آینده بودند که در این حادثه به دیدهٔ نفرت نگریستند (ص 304) ــ اغراق‌آمیز دانست (نک: باسورث، 222-223). می‌گویند ابوطاهر هنگام ترک مکه ابیاتی سرود و در خلال آن اظهار کرد که این خانه از آنِ خدا نیست و هیچ‌گاه خداوند برای خود خانه‌ای برنمی‌گزیند (حمادی، ۲۱۱؛ همدانی، همانجا؛ نهروالی، ۱۶۴/۳).

سرانجام ابوطاهر در محرم ۳۱۸ به بحرین بازگشت و مدتی در آن دیار ماند و آنگاه در رمضان ۳۱۹ رهسپار کوفه شد (نویری، همانجا). بر پایهٔ نوشتهٔ ابن خلدون، ابوطاهر بر عمان نیز دست یافت و حاکم این ایالت به ایران پناهنده شد. وی تاریخ این واقعه را یک جا ۳۱۵ ق و جای دیگر ۳۱۷ ق دانسته (۴(۱)/۱۹۰، ۱۹۸) و گفته است که این رویداد پس از برکندن حجرالاسود صورت گرفته است (همانجا). بنابراین باید فتح عمان پس از ۳۱۷ ق روی داده باشد.

در ۳۱۹ق قرمطیان کوفه را گرفتند. خبر پیروزی آنان چنان وحشتی ایجاد کرد که بسیاری از ساکنان قصر ابن هبیره به بغداد گریختند (حمزه، ۱۳۶؛ ابن تغری بردی، ۲۲۸/۳). قرمطیان ۲۵ روز مشغول چپاول کوفه و حوالی آن بودند (EI^2، همانجا) و سرانجام به سرزمین خود بازگشتند. ابوطاهر بر آن بود که بازگردد و ضربهٔ نهایی را به خلیفهٔ بغداد وارد آورد. وی اهداف خود را طی قصیده‌ای که ابیاتی از آن بر جای مانده، بیان کرده است (نک: بیرونی، ۲۱۴؛ بغدادی، ۱۷۳؛ ابن تغری بردی، ۲۲۵/۳ ـ ۲۲۶؛ قس: دخویه، 113).

در ۳۲۲ق نیز قرمطیان در توَّج و سینیز پیاده شده،به شهر درآمدند. حاکم شهر کشتیهای ایشان را آتش زد؛ آنگاه به یاری مردم با آنان جنگید، گروهی را کشت و ۸۰ تن را اسیر کرد (ابوعلی مسکویه، ۲۸۴/۱). چون زیارت خانهٔ خدا ممکن نشده بود و عملیات ابوطاهر ادامه داشت، محمد بن یاقوت حاجب خلیفه الراضی در همان سال با ابوطاهر وارد مذاکره شد تا او خلافت بغداد را به رسمیت بشناسد، از مداخله در کار زائران مکه دست بکشد و حجرالاسود را برگرداند و در عوض رسماً به حکومت نواحیی که در تصرف داشت یا فتح کرده بود، منصوب شود. ظاهراً ابوطاهر با حسن قبول پاسخ داد که متعرض حاجیان نخواهد شد، ولی نمی‌تواند حجرالاسود را به جای خود بازگرداند و اگر خلیفه دست او را در تجارت بصره آزاد گذارد، وی حاضر است خلافتش را به رسمیت بشناسد (EI^2، همانجا). محتمل است که این اخبار فاقد اساس تاریخی باشد، زیرا مرگ عبیدالله فاطمی (نک: ابن تغری بردی، ۲۴۷/۳ ـ ۲۴۸) در همین سال، ظاهراً روابط قرمطیان و فاطمیان را تغییر نداده بود (نک: دخویه، 139). پس ابوطاهر در ۳۲۳ق دوباره به کاروان حاجیانی که از بغداد می‌آمدند، در قادسیه حمله برد و سپاهی را که به دستور خلیفه همراه کاروانیان بود، در هم شکست (ابوعلی مسکویه، ۳۳۰/۱) و بر کاروان دست یافت

(صولی، ۶۸، ۶۹؛ مسعودی، همان، ۳۹۰). صولی که در آن وقت در بغداد بود، می‌نویسد که این واقعه در آن شهر چنان انعکاسی یافت که مانند آن هیچ‌گاه دیده و شنیده نشده بود؛ خلیفه الراضی از این رخداد سخت در اندوه شد و می‌گفت ای کاش... خود به بحرین می‌رفتم (ص ۶۹). آنگاه گروهی از علویان کوفه همچون ابوعلی عمر بن یحیی علوی نزد ابوطاهر رفتند و شفاعت کردند که از حاجیان چشم پوشد و ابوطاهر نیز به آنان امان داد و شرط کرد که همه به بغداد بازگردند. از این رو حاجیان پراکنده شدند و حج در آن سال گزارده نشد (نک: ابوعلی مسکویه، ثابت بن سنان، همانجاها؛ ابن اثیر، ۳۱۱/۸؛ نویری، ۳۰۱/۲۵). در ۲۳ ربیع‌الاول یا ربیع‌الآخر ۳۲۵ نیز ابوطاهر برای بار دوم کوفه را اشغال کرد. ابن رائق (ه م) از بغداد بیرون آمد و در بستانِ ابن ابی شوارب در پل یاسریه مستقر شد (برای روایت دیگر، نک: ابن اثیر، ۳۳۴/۸) و ابوبکر بن مقاتل را با پیامی نزد ابوطاهر فرستاد. ابوطاهر از خلیفه خواسته بود که هر سال معادل ۱۲۰٬۰۰۰ دینار پول و خواربار برای او بفرستد تا از شهر خود بیرون نیاید؛ اما گفته‌اند چون پیغامها به جایی نرسید، ابوطاهر به بحرین بازگشت (ابوعلی مسکویه، ابن‌اثیر، همانجاها؛ همدانی، ۱۰۲؛ ابن‌تغری بردی، ۲۶۰/۳). به‌گزارش نویری (۳۰۱/۲۵-۳۰۲) ابوطاهر از شفیع لؤلؤ حاکم کوفه خواست نزد خلیفه رود و درخواست مال کند تا دست از تهاجم بردارند و گرنه او و یارانش مجبور می‌شوند از راه شمشیر نان بخورند. شفیع نزد خلیفه رفت و او ابوبکر بن مقاتل را نزد ابوطاهر فرستاد.

در ۳۲۶ق (قس: ابوعلی مسکویه، ۵۵/۲-۵۶؛ *العیون*، ۴(۲)/۳۸۹) میان قرمطیان اختلاف افتاد و به قتل گروهی از آنان منجر شد. به روایت ثابت بن سنان (ص ۵۵-۵۶) و ابن اثیر (۳۵۱/۸)، ابن سنبر که از خاصان ابوسعید قرمطی و بر اسرار او و قرمطیان آگاه بود، مردی اصفهانی به نام ذوالنور را بخواند و گفت او را از اسرار و نشانه‌های پیشوای قرمطیان آگاه می‌کند تا بر آنها سروری یابد، بدان شرط که ابوحفص شریک قرمطی را که دشمن ابن سنبر بود، بکشد. پسران ابوسعید و خود ابوطاهر که ذوالنور را از آن اسرار و نشانه‌ها آگاه یافتند، گفتند این همان کسی است که خلق را به او می‌خواندیم. سپس ذوالنور چندان چیرگی یافت که هرکس را می‌خواست، ازجمله ابوحفص را به قتل آورد. اما از آن سوی ابوطاهر که دریافته بود ذوالنور در پی قتل اوست تا به استقلال بر قرمطیان فرمان براند، توطئه‌ای چید و او را که پیش از آن گروهی از بزرگان و دلیران قرمطی را نابود کرده بود، بکشت. روایت دیگری از این داستان در دست است که عریب بن سعد (ص ۱۶۲-۱۶۳) آن را آورده و به جای مردی اصفهانی از شخصی به نام زکری خراسانی نام برده و وقوع این ماجرا را در رمضان ۳۱۹ (نک: بیرونی، ۲۱۳، که در روایت خود از ابن ابی زکریا طمامی نام می‌برد) دانسته است، اما او به ابن سنبر و دشمن او اشاره‌ای نکرده، از این روی روایتش ناقص می‌نماید (همانجا). قاضی عبدالجبار (۳۸۶/۲ به بعد) آن مرد فریبکار را زردشتی مذهب و موسوم به ذکیرهٔ اصفهانی دانسته است. هر چند وی تاریخی برای این واقعه ذکر نکرده، اما آن رویداد را درست پس از جنگ مکه در ۳۱۷ق قرارداده و ازابن سنبر نیز یاد نکرده است (قس: لویس، 88-87).

در ۳۲۷ق به‌میانجیگری عمربن یحیی که شخصاً باابوطاهر دوستی داشت، تردد کاروانهای حج با پرداخت ۲۵٬۰۰۰ یا به روایت دیگر ۱۲۰٬۰۰۰ دینار و اخذ خِفاره (حق نگهبانی) از زائران ممکن شد (برای روایت دیگر، نک: ابن خلدون، ۴(۱)/۲۱۴)، اما این موضوع به هیچ روی مانع از تاخت‌وتازهای قرمطیان در جنوب‌عراق نشد (دخویه، 140 - 139 ;EI², همانجا). دقیق‌ترین رقم خِفاره در کتاب *العیون* (۴(۱)/۳۳۳) آمده است: از هر عماری ۳، از هر کجاوه ۱ و از هر شتر ۲ دینار (ابن‌تغری بردی، ۲۶۴/۳: ۵ دینار) می‌گرفتند و ابوالحسن بن معمر نخستین بار در ۳۲۷ ق این باج را در زباله وصول کرد (*العیون*، همانجا). از این پس تا هنگام مرگ ابوطاهر که پس از ۲۱ سال فرمانروایی به‌مرض آبله‌درگذشت (ابن‌اثیر، ۴۱۵/۸؛ نویری، ۳۰۳/۲۵) آگاهی چندانی از او در دست نیست.

با اینکه همهٔ منابع دربارهٔ زمان مرگ او متفق‌القول هستند، بغدادی (همانجا) به روایتی تأیید نشده، از کشته شدن او به دست زنی در هیت پس از ۷ سال فرمانروایی خبر داده است. ابن خلدون نیز نوشته است: او پس از ۳۱ سال فرمانروایی درگذشت (۴(۱)/۱۹۱) که باید گفت: این سخن بر ساخته‌ای بیش نیست.

منابع دربارهٔ جانشین ابوطاهر سخت اختلاف دارند. همدانی (ص ۱۳۹ - ۱۴۰) و ابن اثیر (۴۱۵/۸ - ۴۱۶) بر آنند که ابوطاهر ۷ وزیر داشت که ابن سنبر سالخورده‌ترین آنان بود و نیز ۳ برادر داشت که از آن میان ابوالقاسم سعید و ابوالعباس فضل‌بن حسن در سامان دادن کارها با ابوطاهر متفق بودند و برادر دیگر در کار آنان مداخله نمی‌کرد (نیز نک: ابن‌شاکر، ۳۱۴/۱۰).

به نوشتهٔ ابن‌تغری بردی (۲۸۱/۳) سعید به جای برادر نشست، اما ابن خلدون (۴(۱)/۱۹۲) از ابومنصور احمدبن حسن به عنوان جانشین او یاد می‌کند. نویری (همانجا) بر آن است که ابومنصور همزمان با ابوطاهر درگذشت، اما این روایت درست نیست. گزارشهای همدانی و ابن‌اثیر (همانجاها) نیز کامل نیست. زیرا ابوطاهر افزون بر ۳ برادر یاد شده، برادر دیگری به نام ابویعقوب یوسف داشته که در ۳۶۶ ق درگذشته است. ظاهراً سعید پس از مرگ ابوطاهر به پشتیبانی برادرش فضل، در انتظار تصمیم خلیفهٔ فاطمی در مورد جانشینی ابوطاهر موقتاً رشتهٔ کارها را به دست گرفت. خلیفهٔ فاطمی به رغم تمایل برخی از اعضای شورای عقدانیه که خواستار فرمانروایی سابور، پسر ارشد ابوطاهر، بودند، حکم به ولایت احمد داد (ابن خلدون، همانجا؛ قس: دِخویه، 144-143).

برای وادار ساختن قرمطیان به باز گرداندن حجرالاسود سعی فراوان شد و حتی یک بار بَجْکَم به آنان مبلغ ۵۰٬۰۰۰ دینار در ازای استرداد آن پیشنهاد کرد، اما ابوطاهر از این کار سر بر تافت. قرمطیان

می‌گفتند که به امر امام خود بردیم و به دستور او باز خواهیم آورد (قس: *العیون*،۴(۱)/۲۵۸؛ ابن تغری بردی، ۳۰۱/۳؛ ابن‌اثیر، ۴۸۶/۸؛ نویری، همانجا). به گفتهٔ ابن‌اثیر (همانجا) قرمطیان بدون دریافت مبلغی آن را در ذیقعدهٔ ۳۳۹/آوریل ۹۵۱(قس:حمزه،۱۳۴،که۳۲۹ق‌آورده است) باز پس دادند، اما اغلب مآخذ بدون ذکر رقم، از مبالغ هنگفتی سخن می‌گویند (مثلاً نک‍: همانجا؛ یاقوت، همانجا؛ ۱۲۲/۲) و برخی دیگر به رقم آن اشاره کرده‌اند (نک‍: *العیون*، همانجا؛ قزوینی، ۷۸؛ جوینی، ۱۵۴/۳).

فعالیت ابوطاهر سؤالهایی را دربارهٔ روابط او با فاطمیان به میان می‌آورد. آیا ابوطاهر خلیفهٔ فاطمی را حقیقتاً امام منتظر می‌دانست و از عبیـدالله اطاعت می‌کرد و به درخواست پنهانی وی حجرالاسود را بر کند و دست به حملاتی بر ضد عباسیان می‌زد؟(EI²،همانجا). باید گفت که بر فرض پذیرفتن احتمال نقل مکان حجرالاسود به خواست و تحریک عبیدالله، این امر نمی‌توانسته مورد موافقت و تصویب علنی او که سودای جانشینی عباسیان را در سر داشت، قرار گرفته باشد (نک‍: حسن، ۲۲۵ ـ ۲۲۶). اسنادی که در دست است، هم بر هواخواهی ابوطاهر از خلیفگان فاطمی گواهی می‌دهد و هم دال بر مخالفت او با آنهاست (نک‍: لویس،89-80). منابع بر آنند که ابوطاهر، خلیفه عبیدالله را به مهدویت قبول داشت و برای او خمس می‌فرستاد و عامل او در بحرین (EI²، همانجا) بود. مثلاً اظهارات یکی از قرمطیان در استنطاقی که علی‌بن عیسی‌بن جراح از او کرد و همچنین گزارشهای محمدبن خلف نیرمانی منشی یوسف بن ابی ساج می‌تواند مؤید این امر باشد (نک‍: ثابت بن سنان، ۴۸ ـ ۴۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۱/۱؛ ابن‌اثیر، ۱۷۴/۸ ـ ۱۷۵). ذهبی این گفتهٔ ابوطاهر را نقل کرده‌است که می‌گفت: شما را به سوی مهدی می‌خوانم (حسن، ۲۷۷). ابن تغری بردی (۲۲۵/۳) نیز آورده است که ابوطاهر پس از بازگشت از رحبه در ۳۱۷ ق عبیدالله را به مهدویت پذیرفت (قس: EI²، همانجا). اما نامهٔ عبیدالله به ابوطاهر که بخشهایی از آن را بغدادی (ص ۱۷۷ به بعد) آورده است و در تأیید این نظر ذکر می‌شود، به احتمال نزدیک به یقین ساختگی است (نک‍: EI²، همانجا). از این گذشته، ابوطاهر نمی‌توانسته به مشروعیت دعوی عبیدالله چندان پای‌بند و مطمئن باشد. افزون بر اینها، ابوطاهر شیادی ایرانی تبار را امام منتظر دانست و او را بر مسند مهدویت نشانید (نک‍: سطور پیشین). اگر نظر ایوانف را بپذیریم که می‌گوید:قرمطیان، خلفای فاطمی را امام نمی‌دانستند، جایگاه و روش ابوطاهر قابل درک می‌شود (EI²، همانجا). بعید به نظر می‌رسد که هدف دقیق حملات ابوطاهر به قلمرو عباسیان، بصره و کوفه و ناحیهٔ جنوب غربی ایران، کمک به خلافت فاطمیان در چیرگی بر مصر بوده باشد، ولی هر کاری که می‌توانست پایگاه خلفای عباسی را تضعیف کند، کمکی به فاطمیان بود. این نکته نیز گفتنی است که ابوطاهر برای کسب امتیازاتی موافقت کرد که با عباسیان مذاکره کند، در حالی که ارتباط خود را با دشمنان خلافت عباسیان همچون موبد موبدان اسفندیار، مرداویج و بریدی که مدتی به ابوطاهر پناهنده شد، حفظ کرد (همانجا؛ مسعودی، مروج، ۳۴۷/۸؛ برای حق‌شناسی بریدی نسبت به ابوطاهر، نک‍: ابن‌تغری بردی، ۲۷۸/۳ ـ ۲۷۹).

ابوطاهر شعر نیز می‌گفت (نک‍: سطور پیشین) و در چند مورد از جمله در واقعهٔ ۳۱۵ ق و نیز پس از ربودن حجرالاسود در ۳۱۷ ق شعرهایی از او نقل شده است (باسورث، 227). حمادی (ص ۲۱۱ ـ ۲۱۲) که احتمالاً قدیم‌ترین مرجعی است که این اشعار را نقل کرده، می‌گوید که این ابیات قسمتی از یک شعر بلند است. دخویه نسبت این اشعار را به او رد کرده است (باسورث، 229 - 228).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*،قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *العبر*، بیروت،۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، استانبول، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۹۲۲؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش ه‍ . ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۵۹م؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ ثابت‌بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ جوینی، عطاملک‌بن محمد، *تاریخ جهانگشا*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۷م؛ حسن، حسن ابراهیم و طه احمد شرف، *عبیدالله المهدی*، قاهره، ۱۹۴۷م؛ حمادی، محمدبن مالک، *کشف الاسرار الباطنیة واخبار القرامطة*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الأنبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ ق/۱۹۲۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر فی خبر من غبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ صنوبری، احمدبن محمد، *دیوان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۰م؛ صولی، محمد بن یحیی، *الاوراق*، قسم اخبارالراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۴ق/ ۱۹۳۵م؛ عریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*، به کوشش م. ی. دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش عمر سعیدی، دمشق، ۱۹۷۲م؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ قزوینی، زکریابن محمود، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت،۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش م. ی. دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴م؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، به کوشش محمدجابر عبدالعال حسینی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ نهروالی، محمد، *الاعلام باعلام بیت الحرام*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bosworth, C.E., "Ṣanawbarī's Elegy on the Pilgrims Slain in the Carmathian Attack on Mecca (317/930)", *Arabica*, Leiden, 1972, vol. XIX; De Blois, François, "The Abu Sa'idis or So-Called 'Qarmaṭians' of Bahrayn", *Proceedings of the Nineteenth Seminar for Arabian Studies*, London, 1986; De Goeje, M.H., *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, Leiden, 1886; EI²; Lewis, Bernard, *The Origins of Isma'ilism*, London, 1940; Madelung, W., "Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen", *Der Islam*, Berlin, 1959, vol. XXXIV; Mez, Adam, *The Renaissance of Islam*, tr. S. Khuda Bukhsh & D.S. Margoliouth, London, 1937; Scanlon, G.T., "Leadership in the Qarmaṭian Sect", *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale du Caire*, 1960, vol. LIX; Weil, Gustav, *Geschichte der Chalifen*, Osnabrück, 1967.

رضا رضازادهٔ لنگرودی

اَبو طاهِرِ خاتونی، حسین بن حیدر بن حسین خاتونی بَجْلی، ملقب به موفق‌الدین، موفق‌الدوله، معین‌الملک و معین‌الدین (لغت

فرس، ۴۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۷۶/۱؛ ابیوردی، ۵۶، ۲۱۸، ۲۳۳؛ عمادالدین، *تاریخ*، ۱۰۲؛ ابن فوطی، ۶۵۹)، شاعر، کاتب و مستوفی سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م و از بزرگان دولت سلجوقی. در بعضی از مآخذ متأخرتر لقب او کمال‌الدین ضبط شده است (اوحدی، ۲۰؛ هدایت، ۱۴۱/۱). نام پدر وی نیز در برخی از منابع، علی (عوفی، *لباب*، ۱۲۷/۱) و محمّد (ابن ابی اصیبعه، همانجا) آمده است. سبب شهرت او به خاتونی، ظاهراً آن است که چندی متصدی امور و مستوفی گوهر خاتون، همسر محمد بن ملکشاه سلجوقی بوده است (نفیسی، ۸۷؛ نیز نک: هدایت، همانجا).

از اینکه بعضی از منابع او را به ساوه منصوب داشته و نسبت او را «ساوی» نوشته‌اند (عمادالدین، *خریدة*، ۹۴ ب؛ ابن فوطی، همانجا)، چنین بر می‌آید که محل تولد او احتمالاً ساوه بوده است. از ابیاتی که در حدود ۵۱۱ ق سروده و در آن به ۷۰ سال خدمت در دربار سلطان اشاره کرده است (عمادالدین، *تاریخ*، ۱۰۳)، می‌توان تولد او را در حدود ۴۴۰ ق / ۱۰۴۸ م دانست (نک: اقبال، ۱۲).

از دوران کودکی و جوانی ابوطاهر اطلاعی در دست نیست، اما چنانکه از اشارات منابع بر می‌آید، وی نخست با شغل دبیری در خدمت ملکشاه سلجوقی (حک ۴۶۵ ـ ۴۸۵ ق) بوده (ظهیرالدین، ۳۲؛ راوندی، ۱۳۱)، سپس به دربار محمد بن ملکشاه (حک ۴۹۸ ـ ۵۱۱ ق) پیوسته و مستوفی و کارگزار همسر او بوده و سرانجام روزگاری نیز در ملازمت سنجر (حک ۵۱۱ ـ ۵۵۲) به سر برده است. بنابراین می‌توان گفت که ابوطاهر از ابتدای کار خود تا پایان عمر در دربار سلجوقیان خدمت نموده و به کار دبیری و خدمت دیوانی مشغول بوده است (عمادالدین، همان، ۱۰۱ ـ ۱۰۲).

در ۵۰۴ ق که وزارت سلطان محمد بن ملکشاه به خطیرالملک میبدی داده شد، مقامهای درباری و دیوانی به کسانی واگذار شد که همگی افرادی نالایق و فاقد علم و ادب بودند. ابوطاهر که از این انتصابات افسرده‌خاطر بود، ابیاتی در هجو آنان سرود. این گروه که او را مانع اعمال و مقاصد خود می‌دانستند و خود را از زبان تند او در امان نمی‌دیدند، درصدد برآمدند که وی‌را ازدربار دور کنند. پس خطیرالملک او را به منصبی فروتر از مقامش به گرگان فرستاد. ابوطاهر که منصب جدید را کمتر از مرتبهٔ خویش می‌دید، زبان به هجو معاندان و شکایت از روزگار گشود. در پی سعایت دشمنان، خطیرالملکِ وزیر او را به افراط و تفریط در کارها متهم ساخت و به ۱۰۰٬۰۰۰ دینار جریمه محکوم کرد و پس از کسب اجازه از سلطان وی را از گرگان فرا خواند و کلیهٔ دارایی او را ضبط و مصادره کرد. ابوطاهر که بر اثر مصادرهٔ اموالش به تنگدستی دچار شده بود، در پی سرودن اشعاری که در آن هجو وزیر را نیز گنجانیده بود، دست توسل به دامان یار قدیم خود، کمال‌الملک علی بن احمد سمیرمی زد (همان، ۱۰۱ ـ ۱۰۳). کمال‌الملک، ظاهراً در این ایام ریاست دیوان اشراف سلطان محمد را به عهده داشته است و از اشعاری که ابوطاهر پس از عزل و حبس خطیرالملک (در ۵۱۱ ق) سروده، چنین برمی‌آید که وی تا این تاریخ نیز دستی در کار داشته و ابوطاهر از حمایت وی برخوردار بوده است (نک: اقبال، ۱۱ ـ ۱۲).

دانسته‌های ما دربارهٔ زندگی و پایگاه اجتماعی ابوطاهر به همین مطالب محدود می‌شود؛ نیز می‌دانیم که در جامع شهر ساوه کتابخانه‌ای بزرگ به ابو طاهر منسوب بوده (قزوینی رازی، ۱۲؛ قزوینی، ۳۸۷؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ابن فوطی، ۸۴۵ ـ ۸۴۶) و صاحب *النقض* به وجودشمار بسیاری ازکتابهای شیعه دراین کتابخانه اشاره کرده‌است (قزوینی‌رازی، همانجا). به گفتهٔ ابن‌ابی اصیبعه و ابن‌فوطی (همانجاها) وی کتابخانهٔ ارزشمند خود را وقف جامع ساوه نموده بود. این کتابخانهٔ معتبر احتمالاً در حملهٔ مغول به ساوه (۶۱۷ ق / ۱۲۲۰ م) از میان رفته است (اقبال، ۱۵؛ نیز قس: یاقوت، ۲۴/۳).

ابوطاهر نزد معاصران خود احترام و اعتبارخاصی‌داشته وبزرگانی چون ابومظفر محمد ابیوردی (ص ۵۶ ـ ۵۸، ۲۱۷ ـ ۲۱۸، ۲۳۲ ـ ۲۳۳) و ناصح الدین ابوبکر احمد ارجانی(ص۳۰۲ـ۳۰۵) و ادیبان و شاعران آن روزگار در اشعار خود او را مدح گفته‌اند.

از تاریخ درگذشت وی نیز آگاهی چندانی در دست نیست. سیاق کلام انوشروان بن خالد (د ۵۳۲ ق) که *تاریخ* عمادالدین کاتب براساس یادداشتهای وی تنظیم شده است، دربارهٔ ابوطاهر به گونه‌ای است که گویی از شخصی متوفیٰ سخن می‌راند (عمادالدین، همان، ۱۰۱ ـ ۱۰۲)، از این رو ظاهراً ابوطاهر پیش از ۵۳۲ ق / ۱۱۳۸م، تاریخ درگذشت انوشروان بن خالد، در گذشته است. همچنین از مطالب دولتشاه (ص ۶۲) چنین برمی‌آید که وی در اوایل حکومت مسعود بن محمدبن ملکشاه (حک ۵۲۹ ـ ۵۴۷ ق) زنده بوده است.

عمادالدین کاتب از ابوطاهر با عنوان «استاد الموفق» یاد نموده و برخی از اشعار وی را نقل کرده و می‌گوید که وی «سخریاتی» به زبان عربی و فارسی و اشعاری در هجو صاحب منصبان ساخته است (نک: *خریدة*، ۹۴ ب ـ ۹۶ ب، قس: *تاریخ*، ۱۰۲، ۱۰۸؛ ظهیرالدین، ۳۴؛ راوندی، ۱۳۶). از ابوطاهر خاتونی دیوانی برجای نمانده است، ولی در تذکره‌ها و برخی از کتابهای ادب، لغت و تاریخ ابیاتی از او نقل شده است (نک: *لغت فرس*، همانجا؛ شمس قیس، ۱۲۲، ۲۸۶؛ *یواقیت العلوم*، ۲۶۱؛ حمدالله مستوفی، ۸۷؛ شمس منشی، ۲۲۵؛ اوحدی، همانجا). برخی از اشعار فارسی ابوطاهر خاتونی را عمادالدین کاتب به عربی ترجمه کرده است (نک: *تاریخ*، ۱۰۱ ـ ۱۰۳، ۱۰۸). دولتشاه سمرقندی نیز در *تذکرة الشعراء* از دو کتاب او نام می‌برد و از آنها مطالبی نقل می‌کند: یکی کتاب *مناقب الشعراء* که ظاهراً کتابی بوده است در احوال شاعران پارسی گو؛ از اشارهٔ دولتشاه (ص ۴۷ ـ ۴۸) چنین برمی‌آید که ابوطاهر در این کتاب به نقد و ارزیابی آثار شعرا نیز توجه داشته است. دیگری *تاریخ آل سلجوق* بوده که به ذکر احوال سلاطین و امرای این سلسله اختصاص داشته و متضمن مشاهدات شخصی ابوطاهر بوده است (نک: همو، ۵۳، ۶۲). ظهیرالدین نیشابوری

گوید که *شکارنامهٔ* ملکشاه سلجوقی را که در آن شرح هنرنماییهای سلطان در شکار آمده بوده، به خط ابوطاهر دیده است (ص ۳۲). این کتاب که راوندی (ص ۱۳۱) و رشیدالدین (۲۹۴/۲) نیز بدان اشاره کرده‌اند، ظاهراً از تألیفات ابوطاهر خاتونی بوده است، ولی اکنون از هیچ یک از این تألیفات چیزی در دست نیست.

آنچه به نام ابوطاهر خاتونی باقی مانده است، رسالهٔ کوتاهی است به زبان عربی با عنوان *تنزیر الوزیر الزیر الخنزیر*، در لعن و ذکر مثالب نصیرالملک (محمدبن مؤید الملک بن نظام الملک)، وزیر سلطان محمد بن ملکشاه، با عباراتی کوتاه و مقطع و مسجع، هر یک مختوم به یکی از حروف تهجی (از الف تا یاء) که استادی و مهارت نویسنده را در زبان عربی نشان می‌دهد، ولی نکتهٔ تاریخی مهمی در برندارد (نک: اقبال، ۱۸؛ نفیسی، ۸۸). از این رساله نسخه‌ای در کتابخانهٔ مجلس موجود است (اقبال، همانجا؛ شورا، مجموعهٔ شم ۶۳۳).

بنابرتحقیقات عباس اقبال در مجلهٔ *یادگار* (ص ۷ ـ ۱۸)، معین الدین ابوطاهر خاتونی همان کسی است که در تذکره‌ها و برخی تواریخ به نام معین اصم یا معین الدین اصم از او یاد شده است. محمد عوفی در *لباب الالباب* او را به عنوان «الصدر الاجل معین الدین الحسین بن علی الاصم الکاتب» ذکر کرده و به نامه‌ای که سلطان سنجر به انشای او به قیصر روم نوشته و ضمن تهدید قیصر، آزادی اسرای مسلمان نواحی آمِد و میافارقین را از او خواسته، اشاره نموده است (۱۲۷/۱). عوفی در کتاب دیگر خود *جوامع الحکایات* (ص ۲۷۶ ـ ۲۷۸)، متن فریادنامهٔ اسیران مسلمان و عین نامه‌ای را که به انشای معین اصم به قیصر نوشته شده، آورده و در *لباب الالباب* دربارهٔ آن چنین گفته است: «آنکه گفته‌اند که یک نامه کار لشکری کفایت کند، این است» (۱۲۸/۱). علاوه براین نامه که چندین بار به چاپ رسیده است (نک: اقبال، ۱۷؛ *ارمغان*، ۲۲۸ ـ ۲۳۰)، در تذکره‌ها اشعاری نیز به نام معین اصم نقل شده است (نک: عوفی، *لباب*، همانجا؛ اوحدی، ۹۶۱ ـ ۹۶۲).

از اشاره‌ای که عوفی (همان، ۱۲۷/۱) به نام او کرده است، چنین برمی‌آید که شهرت او به «اصم» به سبب سنگینی گوشش بوده است و ظاهراً در دورهٔ سلطنت سنجر، یعنی در اواخر عمر به این نام معروف شده است. ذکر درگیری و مشاجرهٔ او با محمد بن سلیمان کاشغری که از ۵۱۶ تا ۵۱۸ ق، وزارت سلطان سنجر را برعهده داشت، در تواریخ آمده است. از اینکه سنجر، محمدبن سلیمان را به سبب اهانت به معین الدین مورد عتاب قرار داده و او را به عذرخواهی وادار کرده بود، معلوم می‌شود که معین الدین نزد سلطان مقام و منزلت خاص داشته است (نک: منشی کرمانی، ۶۲؛ عقیلی، ۲۳۷؛ خواندمیر، ۱۹۲ ـ ۱۹۳). معین الدین فرزندی به نام سعدالدین داشته که در زمان فرمانروایی سلطان مسعودبن محمدبن ملکشاه (۵۲۹ ـ ۵۴۷ ق) در دیوان انشاء خدمت می‌کرده است (قمی، ۷۶ ـ ۷۷).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب (کتاب اللام و المیم)*، به کوشش عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰م؛ ابیوردی، محمدبن احمد، *دیوان*، بیروت، ۱۳۱۷ ق؛ ارجانی، احمدبن حسین، *دیوان*، به کوشش احمدازهری، بیروت، مطبعهٔ جریده؛ *ارمغان*، ۱۳۲۸ ش، شم ۴ و ۵؛ اقبال، عباس، «ابوطاهر خاتونی و معین الملک اصم»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۶ ش، س ۴، شم ۵؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، بمبئی، ۱۳۱۱ ق؛ خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور*، به کوشش محمداقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ شمس منشی، محمدبن هندوشاه، *صحاح الفرس*، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ شورا، خطی؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *تاریخ دولة آل سلجوق*، اختصار بنداری اصفهانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *خریدة القصر* (قسم شعرای فارس)، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ نور عثمانیهٔ استانبول، شم ۳۷۷۴؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ همو، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قزوینی، زکریابن محمد، *آثارالبلاد*، بیروت، دارصادر؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *النقض*، به‌کوشش جلال الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ قمی، نجم الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *لغت فرس*، منسوب به اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش جلال الدین حسینی ارموی، تهران، دانشگاه تهران؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ هدایت، رضاقلی‌خان، *مجمع الفصحا*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ *یواقیت العلوم و دراری النجوم*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش.

بخش ادبیات

اَبوطاهِرِ خُسْرَوانی، طیّب‌بن محمد، از شاعران دورهٔ سامانی (سدهٔ ۴ ق)، متخلص به خسروانی. از زندگی و احوال وی آگاهی چندانی در دست نیست. بنابر گفتهٔ عوفی، ابوطاهر از شاعران نامور دربار سامانیان بوده و در دولت ایشان با آسودگی و تنعم می‌زیسته است (۲۰/۲). گفته‌اند که وی تخلص خود را از نام یکی از مقامهای موسیقی که آن را به فارسی «خسروانی» و به عربی «الطرائق الملوکیة» می‌گفته‌اند، گرفته است. با استناد به همین نکته و با توجه به قطعه شعری هجایی که در *لغت فرس* اسدی به نام او آمده است، احتمال داده‌اند که ابوطاهر اهل موسیقی نیز بوده است (بهار، ۱۱۴/۱).

محمد عبده، دبیر بغراخان (د ۳۸۳ ق/ ۹۹۳ م) از پادشاهان ایلک خانیه، بیتی از ابوطاهر را در شعر خود تضمین کرده است (رادویانی، ۱۰۳ ـ ۱۰۴). عوفی قطعه‌ای را که این بیت با تفاوتی بسیار اندک در آن تضمین شده، به فردوسی نسبت داده است (۳۳/۲)، ولی نوشتهٔ رادویانی (د نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق) به سبب تقدم زمانی بر قول مشهور عوفی (د ۶۳۵ ق/ ۱۲۳۸ م) رجحان دارد، به خصوص که رادویانی در جای دیگر از *ترجمان البلاغه* بیتی به همین وزن و قافیه و در همان مضمون، یعنی شکایت ازناتوانی و پیری، از محمد عبده نقل کرده است (ص ۱۵) که بی‌شک متعلق به قطعهٔ مذکور است. شمس قیس رازی در فصل «سرقات شعریه» دو بیت از اشعار ابوطاهر خسروانی را که در نکوهش خضاب کردن سر و موی در پیری است، نقل کرده و نوشته

است که وی مضمون آن ابیات را از یک بیت رودکی برگرفته است (ص ۴۷۰). برخی از متأخران این دو بیت را تعریض به رودکی که عادت به خضاب کردن داشته است، دانسته‌اند و دو بیت شعر رباعی مانندی را که در بعضی از تذکره‌ها به رودکی نسبت داده شده است، جواب رودکی به ابوطاهر به شمار آورده‌اند (نک: *لغت‌نامهٔ دهخدا*). البته این سخن مبتنی بر حدس است و درمنابع کهن و معتبر ذکری از آن نیست.

از اشعار ابوطاهر خسروانی ابیات کمی باقی مانده است. افزون بر بیتی که محمد عبده آن را تضمین و دوبیتی که شمس قیس نقل کرده است، ابیات دیگری نیز از وی در تذکره‌ها آمده است (نک: عوفی، ۲/۲۰؛ اوحدی، ۳۴۱). غزلی نیز از وی در دست است که ظاهراً اولین بار در سفینهٔ غزلی متعلق به دورهٔ تیموری یافت شده است (نک: رشید یاسمی، ۶۰؛ نفیسی، ۱۳۶). بر این مجموعه باید ابیات پراکندهٔ دیگر او را که در فرهنگها به عنوان شاهد برای برخی لغتها آورده شده است، افزود. تاریخ وفات او را مؤلف *تذکرهٔ شاهد صادق*، ۳۴۲ ق نوشته است (اقبال، ۳۳).

مآخذ: اقبال آشتیانی، عباس، «شاهد صادق»، یادگار، تهران، ۱۳۲۴ ش، شم ۲؛ اوحدی بلیانی، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ بهار، محمدتقی، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ رادویانی، محمدبن عمر، *ترجمان البلاغه*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، «خسروانی»، نوبهار، ۱۳۰۱ ش، شم ۴؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ ق/ ۱۹۰۳ م؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ نفیسی، سعید، «غزلی از خسروانی»، مجلهٔ شرق، تهران، ۱۳۰۹ - ۱۳۱۰ ش.

محمد عبدعلی

اَبوطاهِرِ سَرَقُسْطی، نک: اسماعیل بن خلف.

اَبوطاهِرِ سَمَرْقَنْدی، مؤلف کتاب *سمریه* (زنده در سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م). وی خود را ابوطاهر خواجه سمرقندی ابن اقضی القضاة ملّا میرابوسعید خواجه قاضی کلان ولایت سمرقند معرفی کرده است (ص ۱۴). قاضی‌کلان اصطلاح تاجیکی عنوان اقضی القضاة بوده است (افشار، مقدمه بر سمریه، ۷). ابوطاهر سمت قضای (قاضی بزرگ) سمرقند را از جد و پدرش به ارث برده بود. جدش مولانا میرعبدالحی خواجه (۱۱۶۹ - ۱۲۴۳ ق/ ۱۷۵۶ - ۱۸۲۷ م) قاضی کلان و شیخ الاسلام بود و ۴۰ سال بر مسند قضا قرار داشت (ابوطاهر، ۹۷-۹۸) و از تصانیف او *حواشی شافی بر شرح بیضاوی*، شرح فارسی *صحیح بخاری*، ترجمهٔ فارسی زبور داوود (ع)، *اخلاق بهادرخانی*، *شرح الشرح هدایه* که از کتاب‌البیع تا آخر بوده است (همو، ۹۸). پدرش ابوسعید خواجه پس از مرگ میرعبدالحی به جای او قاضی کلان شد و اغلب با امیر حیدر از امیران دودمان مَنغیتیه به بخارا می‌رفت و با علمای آن دیار به مباحثه و مناظره می‌نشست (همو، ۹۸، ۹۹؛ افشار، همانجا). ابوطاهر از تاریخ تولد و درگذشت پدر خویش مطلبی ننوشته و به تاریخ آغاز مقام قضای خود نیز اشاره‌ای نکرده است.

ابوطاهر خود را مفتی نیز نامیده است (ص ۹۹). از زمان تولد و درگذشت او اطلاعی در دست نیست. بعضی محققان زمان حیات او را نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م نوشته‌اند (*ایرانیکا*، I/388)، امّا وی در سالهایی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ ق نیز حیات داشته است. وی در کتاب خود حوادث سال ۱۲۵۱ ق/۱۸۳۵ م را آورده و یادآور شده که در آن هنگام مشغول نگارش رسالهٔ سمریه بوده است و درضمن اشاره به اینکه به استنساخ کتیبه‌های مزار قُثَم بن عباس پرداخته بود، می‌نویسد: «این بندهٔ خاک، راقم حروف این رساله، از اتفاقات حسنهٔ یوم پنجشنبه وقت چاشت شانزدهم شهر جمادی‌الاول در سنهٔ یک هزار و دو صدو پنجاه و یک بعد از شرف دریافت زیارت مزار فایض‌الانوار عم زادهٔ رسول مختار حضرت شاه رضی الله تعالی عنه، سیر عمارات و کتیبهٔ مسجد و میان سرای و گنبدها نمود. از آنچه معلوم کرده را در ورق نوشت و اینجا نوشت به سبب آنکه مبادا به سبب تبدیل زمان آنها از نظر ناپدید گردند» (ص ۵۸). از این نکته به سهولت می‌توان دریافت که وی در اوایل نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳ ق هنوز به تدارک و شاید تدوین رسالهٔ سمریه اشتغال داشته است.

تاریخ تألیف رسالهٔ سمریه دقیقاً معلوم و مشخص نیست. ویاتکین[1] مترجم این کتاب در ۱۸۹۹ م نوشته که تاریخ تألیف *سمریه* حدود ۶۵ سال قبل بوده است (بارتولد، IV/238، حاشیه). وسلوفسکی[2] در مقدمه بر نسخهٔ خطی سمریه مدعی شده که ابوطاهر کتاب خود را در دههٔ چهارم سدهٔ ۱۹ م (۱۲۴۵ - ۱۲۵۵ ق) به رشتهٔ تحریر کشیده است (همانجا)، ولی بارتولد تاریخ تألیف این کتاب را حدود دههٔ هفتم سدهٔ ۱۹ م (۱۲۷۶ - ۱۲۸۶ ق) دانسته و در ارائهٔ دلیل چنین اظهارنظر کرده است که ابوطاهر در کتاب سمریه ضمن بحث از یک مسجد، مرمت بنای آن را در دوران سلطنت امیر مظفر نوشته است. بارتولد می‌افزاید که امیر مظفر در ۱۲۷۶ ق/ ۱۸۶۰ م بر تخت نشست (همانجا؛ ابوطاهر، ۳۹ - ۴۰).

سمریه کتابی است در شرح بنای سمرقند، نام، وضع جغرافیایی، هوا، چشمه‌ها، کوهها، غارها، مسجدها، مدرسه‌ها و نیز در تعیین نشانه‌های مقابر بزرگان آن سرزمین. ابوطاهر ضمن بیان انگیزهٔ تألیف کتاب یادآور شده است که چون نشانه‌ها و علامتهای مزارات سمرقند که در کتاب قندیه آمده، محو شده و لوحها نیز نابود گشته بود، تعیین مزارها و مشخص کردن نشانیها در کتابی دیگر ضرور افتاده است (صص ۱۳ - ۱۴). کتاب *قندیه* که ابوطاهر بدان اشاره کرده، اثری است از محمد بن عبدالجلیل سمرقندی که کتاب استاد خود عمر بن محمد نسفی را خلاصه کرده است (حاجی خلیفه، ۲/۱۹۶۶؛ افشار، مقدمه بر *قندیه و سمریه*، ۱۱). معرفی سمریه را در درجهٔ نخست باید مرهون زحمات استروئوموف[3]، ویاتکین و وسلوفسکی دانست. نخستین بار استروئوموف در ۱۸۸۴ م بخشی از کتاب را با عنوان

1. Vyatkin 2. N. I. Veselovskii 3. Ostroumov

«سمرقند فردوس مانند» به چاپ رسانید (افشار، مقدمه بر سمریه، ۹). پس از او ویاتکین نخستین ترجمهٔ روسی کتاب را در ۱۸۹۹ م منتشر نمود. وی در کار خویش از سه نسخهٔ خطی بهره جست که مفصل‌تر از نسخهٔ خطی مورد استفادهٔ وسلوفسکی بوده است (لونین، 189). در ۱۸۹۵ م وسلوفسکی به نسخه‌ای از سمریه به خط ملاقاضی که تاریخ پایان کتابت آن محرم ۱۲۹۲ بود (ملاقاضی، ۱۱۸)، دست یافت و درصدد برآمد که آن را همراه با ترجمه به چاپ رساند. ولی انتشار ترجمهٔ ویاتکین سبب شد که وی ترجمهٔ خود را زاید شمارد و تنها به انتشار متن سمریه بسنده کند. وی دو نسخهٔ خطی دیگر نیز برای مقابله دراختیار داشت که یکی متعلق به موزهٔ آسیایی فرهنگستان علوم روسیه بود ونسخهٔ دیگر را ویاتکین در اختیاروی‌قرار داده بود. میرزاابوسعید، فرزند ملاقاضی کاتب نسخه‌ای از سمریه که مردی خوشنویس و با متون عربی آشنا بود، با وسلوفسکی و ویاتکین همکاری نزدیک داشت و در تدارک اسناد و نسخ آن دو را یاری نمود. وی مشاور ویاتکین در خواندن متون و نسخه‌های خطی بود. در ۱۹۰۴ م متن نسخهٔ خطی سمریه توسط وسلوفسکی همراه با مقدمه و ضمایم به‌طبع رسید. لونین (همانجا) در شرح خودغیر از نامی که در آغاز آمده، مؤلف را به نام میرابوطاهر صدر سمرقندی نیز نامیده است. بارتولد از اهمیت اثر ابوطاهر از جهت بیان اوضاع سمرقند در اواخر سدهٔ ۱۹ م یاد کرده و ضمن قدردانی از ترجمهٔ سمریه گفته است که این کتاب حاوی مطالب منظمی دربارهٔ شهر سمرقند و گذشتهٔ آن است و می‌توان از متن کتاب وضع‌دوره‌های مختلف‌تاریخی این‌شهر رادر عهداسلامی‌مشخص‌نمود (VIII/ 114 – 115).

سمریه شامل ۱۱ باب و یک خاتمه است که در آن از تعلیم آداب بر اهل ولایت سمرقند یاد شده است. مشروح‌ترین و مهم‌ترین بخش کتاب باب نهم آن است که عنوان آن «در تعیین علامتهای مزارات کثیرالبرکات بلدهٔ سمرقند و نواحی آن و بیان نامهای آنها و اوصاف مشهورهٔ آنها» است (ابوطاهر، ۵۴ ـ ۱۱۶).

مآخذ: ابوطاهر سمرقندی، سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ افشار، ایرج، مقدمه بر سمریه (نک: هم، ابوطاهر سمرقندی)؛ همو، مقدمه بر قندیه و سمریه، تألیف محمد بن عبدالجلیل سمرقندی و ابوطاهر خواجه سمرقندی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ملاقاضی، انجام سمریه (نک: هم، ابوطاهر سمرقندی)؛ نیز:
Bartold,V. V., *Sochineniya*, Moscow, vol.IV,1966 ;Ibid, vol. VIII, 1973; *Iranica*; Lunin, B. V., *Srednyaya Aziya v dorevolyutsionnom i sovetskom Vostokovedenii*, Tashkent, 1965.

عنایت‌الله رضا

آبوطاهِرِ طَرْسوسی، ابوطاهر [محمد] بن حسن بن علی بن موسی‌طرسوسی، داستان‌پرداز‌و نویسندهٔ سدهٔ ۶ق. از سرگذشت وی اطلاع چندانی در دست نیست. از نسبت طرسوسی ـــ یا طرطوسی بنابر بعضی از نسخ آثار او (نک: صفا، ۱/ بیست و شش) ـــ چنین برمی‌آید که وی اهل طرسوس در آسیای صغیر، یا از مردم طرطوس در سوریهٔ امروزی بوده است، ولی با توجه به فارسی زبان بودن وی و توانایی کامل او در این زبان و نیز به موجب مضامین و محتوای آثار او، چون *داراب نامه* و *قهرمان نامه* که غالباً به اشخاص تاریخی و داستانی ایران باستان مربوط می‌شود، می‌توان گفت که وی در اصل ایرانی بوده است و خود یا پدرانش به آسیای صغیر یا شام مهاجرت کرده و در آنجا توطن اختیارکرده بودند (نک: آیتی، ۴۲۱ ـ ۴۲۲). احتمال دیگر آن است که وی در اصل از مردم طرسوس (یا طرطوس) بوده، و چون این نواحی از اوایل حکومت اسلامی مرز میان ملل مسلمان و نصارا بوده و همواره در معرض جنگ و غارت قرار داشته و چند بار میان دولت بیزانس و نیروهای اسلام دست به دست گشته است (نک: یاقوت، ۵۲۶/۳ ـ ۵۲۸، ۵۲۹)، مردم مسلمان آنجا به ناچار به سرزمینهای دیگر اسلامی مهاجرت می‌کرده‌اند و ابوطاهر یا پدرانش از این گروه بوده‌اند (نک: صفا، همانجا). از موضوع برخی از داستانهای او چنین برمی‌آید که وی شیعی مذهب بوده است.

شیوهٔ نویسندگی او ساده و بی‌تکلف است، در وصف صحنه‌ها و شرح رویدادها بسیار تواناست و در بیان عواطف و حالات روانی مهارت تمام دارد. آثار ابوطاهر نه تنها از لحاظ داستان‌پردازی و تحقیقات ادبی ولغوی دارای‌اهمیت است، بلکه‌از دیدگاه جامعه‌شناسی و مطالعه در آداب و رسوم‌واحوال اجتماعی مردم آن روزگار نیز شایستهٔ توجه می‌باشد. چون کتابهای افسانه و داستان همیشه خوانندگان بسیار داشته و در مجالس نقل و روایت می‌شده است، از آثاری که به نام ابوطاهر طرسوسی موجود است، روایتها و تحریرهای مختلفی برجای مانده که از لحاظ شیوهٔ نگارش و ساخت داستانها یکسان نیستند و به دوره‌های بعد تعلق دارند.

این آثار به نام ابوطاهر طرسوسی دردست است:

۱. *ابومسلم نامه*، داستانی است حماسی، ملی و دینی دربارهٔ ابومسلم خراسانی (مق ۱۳۷ق/۷۵۴م). این اثر به کوشش اقبال یغمایی در ۱۳۵۵ ش در تهران به چاپ رسیده است. تحریر چاپ شدهٔ کتاب بیشتر به نوشته‌های دورهٔ صفویه شبیه است.

۲. *اسکندرنامه*، افسانه‌ای است در سرگذشت اسکندر پسر داراب پسر اردشیر و برادر پوراندخت که تحریرهای گوناگون از آن در دست است. تحریری از این کتاب در بمبئی به چاپ رسیده است. نسخه‌ای به نام *سیرة اسکندر* به زبان عربی، بدون نام مؤلف در کتابخانهٔ آستان قدس نگهداری می‌شود (آستان، ۹۰/۳) که شاید ترجمهٔ همین کتاب باشد (قس: منزوی، *خطی*، ۳۶۵۶/۵).

۳. *داراب نامه*، شامل داستان داراب پادشاه کیانی، فرزند بهمن و دختر او هماست و در پی آن داستان اسکندر و دارای داریان و دختر او روشنک و ماجرای او با اسکندر پسر فیلیپوس به تفصیل آمده است. این کتاب به ۳ بخش تقسیم می‌شود: اول «داراب نامه»، یعنی داستان داراب پسر بهمن ملقب به کی اردشیر؛ دوم «داستان اسکندر» که داستان کوتاهی است از آغاز حیات تا رسیدن او به سلطنت؛ سوم داستان مفصل «پوراندخت» که شرح کشاکشها و ماجراهای او با اسکندر است و نویسنده همهٔ این ۳ داستان را ذیل سرگذشت داراب

آورده است (صفا، همانجا). این کتاب در ۳ مجلد است که مجلد اول و دوم آن به کوشش ذبیح الله صفا در ۱۳۴۴ و ۱۳۵۶ ش در تهران چاپ شده است.

۴. مسیب *نامه*، این کتاب، حماسه‌ای دینی دربارهٔ فاجعهٔ کربلا و گروه توّابین و خونخواهی از عاملان آن رویداد است (منزوی، همان، ۳۷۴۲/۵، خطی مشترک، ۹۴۹/۶). این کتاب بدون نام نویسنده و بدون تاریخ در تهران چاپ شده است.

۵. جنگ *نامهٔ* محمد حنفیه، که از مثنویهای حماسی و دینی است (همو، خطی، ۲۷۴۸/۴) و نسخه‌ای از آن در لاهور موجود است (عباسی، ۷۷۴).

۶. *شاهنامهٔ* منثور. نویسنده در این اثر داستانهای *شاهنامه* را به نثر درآورده است (منزوی، همان، ۳۷۲۵/۵). دو نسخهٔ خطی از آن در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا محفوظ است که میکرو فیلم آنها در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (مرکزی، ۸۳/۱).

۷. *داستان قهرمان* یا *قهرمان نامه* یا *حکایت قهرمان قاتل*، که مربوط است به زمان هوشنگ و برخلاف روایتهای رایج، اسفندیار به دست قهرمان این داستان کشته می‌شود (اته، ۲۱۵). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ برلین (پرچ، IV/993) موجود است و ترجمهٔ ترکی آن نیز در کتابخانهٔ وین نگهداری می‌شود (فلوگل، II/32).

۸. داستانی به نام «قران‌حبشی» به زبان ترکی موجود است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های اروپا نگهداری می‌شود که اصل آن به فارسی و به ابو طاهر طرسوسی منسوب بوده است. گرچه متن کتاب به ترکی است، لیکن عنوانهای فصول یکسر به فارسی نقل شده است (برای خلاصهٔ داستان و فصول آن و نیز نسخه‌های موجود از این کتاب نک: اته، II/1189؛ ریو، 221-219؛ تورنبرگ، 68-67).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آیتی، عبدالحمید، «داراب نامهٔ طرسوسی»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۴۵ ش، س ۹، شم ۴؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ صادق رضا زاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ صفا، ذبیح الله، مقدمه بر *داراب نامهٔ* ابوطاهر طرسوسی، تهران، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۶ ش؛ عباسی، منظور احسن، *تفصیلی فهرست مخطوطات فارسیه پنجاب پبلیک لائبریری لاهور*، لاهور، ۱۹۶۳م؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ethé, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstânî and Pushtû Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1930; Flügel, G., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*, Wien, 1865; Pertsch, W., *Die Handschriften - Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888; Rieu, Ch., *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1888; Tornberg, C.J., *Codices arabicî, persici et turcici Bibliothecae Regiae UniversitatisUpsaliensis*, Uppsala, 1849.

بخش ادبیات

أبوطاهرِ فَضْلویه، نک: اتابکان لرستان.

أبوطاهرِ قُمی، شرف‌الدین سعدبن علی‌بن عیسی‌قمی، ملقب به وجیه‌الملک و مشهور به ممیسه یا مهیسه یا ماميسا (د ۵۱۶ق / ۱۱۲۲م)، از دیوانیان عصر سلجوقی که مدتی کوتاه در پایان زندگی، وزارت سلطان سنجر را بر عهده داشت. وجه تسمیهٔ ممیسه، به ضبط منشی کرمانی (ص ۵۹) یا ماميسا، به ضبط راوندی (ص ۱۶۷) که به دنبال نام ابوطاهر آمده، به درستی معلوم نیست و تحقیقاتی که محدث ارموی در تعلیقات کتاب *النقض* (۷۳۸/۲ـ۷۴۰) در این خصوص انجام داده، راه به جایی نبرده است. هرچند بیشتر منابع کهن، دوران وزارت او را چیزی در حدود ۳ ماه ضبط کرده‌اند، عباس اقبال بر آن است که شرف‌الدین از محرم ۵۱۵ تا محرم ۵۱۶ این منصب را عهده‌دار بوده است (ص ۲۴۹، ۲۵۱).

ابوطاهر در روستای ویدهند قم زاده شد. دوران کودکی و نوجوانی را در همانجا سپری کرد و به روزگار سلطان ملکشاه سلجوقی از آنجا به بغداد رفت و در اردوگاه ملکشاه به خدمت مهذب‌الدین کمیج که عارض لشکر بود، درآمد (منشی کرمانی، همانجا؛ عقیلی، ۲۳۵). از مشاغل بعدی او تا سال ۴۸۱ق / ۱۰۸۸م اطلاعی در دست نیست. در این سال چون مردم مرو از عامل آنجا نزد سلطان سلجوقی شکایت بردند، تاج‌الملک مأمور رسیدگی به این امر شد و چندتن را که برای پذیرش این مقام استحقاق داشتند به خواجه‌نظام‌الملک پیشنهاد کرد. خواجه از آن میان به ابوطاهر رأی داد و ضمن اعطای القاب عمید و وجیه‌الملک، «عمل» مرو را به دست او سپرد. از آن پس ابوطاهر تا پایان زندگی نزدیک به ۴۰ سال علاوه بر مشاغل دیگر که بعدها به دست آورد، این سمت را نیز در اختیار داشت (خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۵۱۳/۲، *دستور الوزراء*، ۱۹۰).

چنانکه از پاره‌ای قصاید امیر معزی برمی‌آید، ابوطاهر در دستگاه خواجه صدرالدین محمد وزیر، سمت نیابت داشته است (اقبال، ۲۵۰). اما امری که موجب پیشرفت تدریجی او گردید، راه یافتن وی به دستگاه ترکان خاتون (تاج‌الدین خاتون سَفَریّه، د ۵۱۵ق) مادر سلطان سنجر و در دست گرفتن وزارت او بود (منشی کرمانی، ۶۰؛ عقیلی، همانجا). امیر معزی هم تصریح دارد که ابوطاهر کدخدای ترکان خاتون بوده است (ص ۳۹۷، ۵۶۴، جم).

هنگامی که شهاب‌الاسلام ابوالمحاسن، برادرزادهٔ نظام‌الملک و وزیر سلطان سنجر درگذشت، سلطان‌سنجر به جای او ابوطاهر را به وزارت برداشت، اما او در این مقام چندان نپایید و در ۲۵ محرم ۵۱۶ در اثر ابتلا به بیماری سختی درگذشت (عمادالدین کاتب، ۲۴۵؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۳۴۹/۱؛ عقیلی، همانجا). بیشتر مورخان مدت وزارت او را ۳ ماه ضبط کرده‌اند. منشی کرمانی (همانجا) گوید که شرف‌الدین ابوطاهر از ۴۸۱ق تا هنگام وفات، مدت ۴۰ سال عمل مرو را در دست داشت. اگر این قول را بپذیریم تاریخ درگذشت او را بایستی چند سال بعد بدانیم، اما این روایت معتبر نمی‌نماید. پیکر ابوطاهر را به سبب اعتقادات وی در مشهد امام رضا (ع) به خاک سپردند و دیهی هم بر آن وقف گردید. سلطان‌سنجر که از درگذشت او متأثر شده بود، فرزندانش را نواخت. مقام وزارت پس از ابوطاهر به تغان‌بک سپرده شد (قمی، ۷۹؛ منشی کرمانی، همانجا).

گفته‌اند که ابوطاهر مذهب شیعه داشت و به این مذهب پای‌بند بود.

شاید به همین سبب، با فرزندان نظام‌الملک روابط خوبی نداشت، چه آنان به پیروی از پدر، در مذهب شافعی تعصب می‌ورزیدند، چنانکه ابوطاهر با سلطان‌سنجر در سعایت از شمس‌الملک ــ یکی از پسران نظام‌الملک ــ نزد سلطان محمود سلجوقی همداستان شد و سبب گشت که سرانجام کار شمس‌الملک به دستگیری و زندان بینجامد (ابن‌اثیر، ۶۱۴/۱۰). قزوینی رازی هم در *النقض* نام ابوطاهر را همراه با برادرش اوحدالدین ابوثابت مهیسه وزیر فارس در شمار شیعیان برجسته یاد کرده است (ص ۲۲۱ـ۲۲۲).

ابوطاهر فردی دین‌دار، متشرع و مردم‌دار بود. امیر معزی (د ۵۱۸ق) شاعر نامور آن روزگار قصاید متعددی در ستایش وی دارد، به ویژه پس از دست‌یافتن او به وزارت چند قصیده در این‌باره سرود (برای نمونه، نک‍: ص ۳۰۶ـ۳۱۰، ۳۸۴ـ۳۸۷، ۳۹۶ـ۳۹۸، جم). نیز قصیدۀ معروف این شاعر به مطلع:

ای ساربان منزل مکن جز در دیار یار من
تا یک زمان زاری کنم بر ربع و اطلال و دمن

در ستایش این وزیر است (ص ۵۹۷ـ۵۹۹).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ امیر معزی، محمدبن عبدالملک، *دیوان اشعار*، به کوشش عباس‌اقبال، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ همو، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة‌الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *تاریخ دولة آل‌سلجوق*، اختصار بنداری اصفهانی، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *النقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قمی، نجم‌الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ محدث ارموی، *تعلیقات بر النقض* (نک‍: هم‍، قزوینی)؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم‌الاسحار من لطائم الاخبار*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش.

سیدعلی آل‌داود

آبوطاهرِ مُقْری، عبدالواحد بن عمر بن محمدبن ابی هاشم بزار (رجب ۲۸۰ ـ ۲۰ یا ۲۲ شوال ۳۴۹/ سپتامبر ـ اکتبر ۸۹۳ ـ ۱۳ یا ۱۵ دسامبر ۹۶۰)، مقری، محدث و نحوی بغدادی. وی نزد کسانی چون ابن درستویه ادب عربی را فرا گرفت (قفطی، ۲۱۵/۲) و در قرائت ملازم درس احمدبن سهل اشنانی، ابوعثمان سعیدبن‌عبدالرحیم و ابوبکر ابن مجاهد گشت (ابن ندیم، ۳۵؛ ابن جزری، *غایة*، ۴۷۵/۱). نزدیکی او به ابن مجاهد تا آنجا بود که از او به غلام ابن مجاهد تعبیر می‌شد (نجاشی، ۲۴۷). وی از جمعی دیگر از شیوخ بغداد نیز قرائت آموخت که بیشتر آنان استاد ابن مجاهد نیز بوده‌اند (برای فهرستی از آنان، نک‍: ابن جزری، همان، ۴۷۵/۱ ـ ۴۷۶). همچنین از برخی مشایخ قرائت خود و جز ایشان حدیث شنیده که از آن میان می‌توان ابوبکر ابن ابی داوود، محمدبن حسین اشنانی و محمدبن عباس یزیدی را یاد کرد (خطیب، ۷/۱۱ ـ ۸).

ابوطاهر از بغدادیانی بود که در نحو و قرائت به مکتب کوفه گرایش داشتند (قفطی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۲/۱۶). آگاهی او به قرائت و نحو موجب شده بود که وی در وجوه قرائات از داناترین مردم شمرده شود (نک‍: ابن ندیم، همانجا؛ خطیب، ۷/۱۱)، تا آنجا که به گفتۀ ابوعمرو دانی‌پس از وفات ابن مجاهد (۳۲۴ ق) بغدادیان کسی را شایسته‌تر از او نیافتند تا برجای او نشانند (نک‍: ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۴۷۶/۱).

حلقۀ درس او در بغداد بسیاری از علاقمندان به قرائت را به خود جذب کرد (همانجا) که از آن میان می‌توان ابوالحسن ابن حمامی، عبیدالله بن عمر مصاحفی، علی بن محمد جوهری، ابوالحسین سوسنجردی وابوبکر دوری را نام برد (نک‍: ذهبی، *معرفة*، ۲۵۲/۱؛ ابن جزری، نجاشی، همانجاها). برخی نیز همچون ابراهیم بن مخلد معدل از او حدیث فرا گرفتند (خطیب، ۸/۱۱).

از نظریات خاص ابوطاهر که گفته شده در آن با هم‌طرازان خود مخالفت ورزیده، قول او دربارۀ امالۀ الف در کلمۀ «الناس» در قرائت ابوعمرو است (نک‍: ابن جزری، همانجا). ابوطاهر به عنوان یک حلقۀ مهم در زنجیره‌های روایت قرائات مورد توجه قرار گرفته و روایات او در کتب مختلف قرائت چون *التیسیر* ابوعمرو دانی (ص ۱۲) و به ویژه *جامع البیان* همو، *المستنیر* ابن سوار و *الکامل* هذلی ثبت شده است (نک‍: ابن جزری، همان، ۴۷۵/۱، ۴۷۶، *النشر*، ۱۲۳/۱، جم). از آثار ابوطاهر رساله‌ای در اخبار نحویان باقی است که نسخۀ خطی‌آن در دارالکتب‌مصر نگهداری می‌شود (نک‍: عبدالبدیع، ۱۰۶/۲؛ GAS, IX/16). همچنین اثر دیگری در قرائت با عنوان *البیان* از وی به‌دست خطیب بغدادی رسیده‌بوده که مورد استفادۀ او قرار گرفته است (نک‍: خطیب، ۲۰۷/۲؛ قس: قفطی، ۱۰۱/۳). در سدۀ ۶ ق نیز ابن خیر اشبیلی و ابوطاهر سلفی با ارائۀ سلسله سندی این کتاب را روایت کرده‌اند (نک‍: ابن خیر، ۳۲؛ رودانی، ۱۴۲). اثر دیگری از ابوطاهر با عنوان *قراءة امیرالمؤمنین* [*علی (ع)*] را طوسی و نجاشی نام برده و اسانید روایت خود را تا مؤلف نشان داده‌اند (طوسی، ۱۲۲؛ نجاشی، همانجا).

ابن ندیم پاره‌ای دیگر از آثار ابوطاهر را نام برده که از این قرارند: *قراءة الاعمش، قراءة حمزة الکبیر، قراءة الکسائی الکبیر، الانتصار لحمزة، قراءة حفص، الفصل بین ابی عمرو و الکسائی، الخلاف بین ابی عمرو والکسائی، الخلاف بین اصحاب عاصم و حفص بن سلیمان، شواذ السبعة، الیاءات، الهاءات، الرسالة فی الجهر ببسم‌الله الرحمن الرحیم* (ص ۳۵) که از آن میان دو عنوان *الفصل و الهاءات*، دراسانید ابن خیر و ابوطاهر سلفی نیز دیده می‌شود (نک‍: ابن خیر، ۳۳؛ رودانی، همانجا).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضبّاع، قاهره، کتابخانۀ مصطفی محمد؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن

ندیم، *الفهرست*؛ ابوعمرو دانی، عثمان بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط واکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۳۶۷م؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ قفطی، علی ابن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۲، ۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نیز: GAS.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

آبوطاهِرِ مُلتانی، فقیه‌حنفی‌هندی (سده‌های۹و۱۰ق/ ۱۵و۱۶م). وی مؤلف *عمدة الاسلام* به زبان فارسی است. در نسخه‌های کتاب نام پدر مؤلف کمال و گاه نام خود او عبدالعزیز آمده است (مثلاً نک: آستان، ۸۸/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۱۶۵/۲؛ دانش‌پژوه، *فهرستواره*، ۶۶). زمان حیات وی به‌درستی معلوم نیست، اما نسخه‌ای از *عمدة الاسلام* مورخ ۹۲۴ ق وجود داشته که در تخمین تاریخ تألیف به کار می‌آید (نک: تسبیحی، ۳۱۸/۲ ـ ۳۱۹). ایوانف تألیف کتاب را در اواخر سدهٔ ۹ ق /۱۵ م تخمین زده است (ایوانف، شم 997؛ قس: ظهور الدین، ۳۷۴/۳، که بدون هیچ‌گونه دلیل، مؤلف را از سدهٔ ۱۲ ق دانسته است). این کتاب دربارهٔ توحید، نماز، روزه، زکات و حج است که مؤلف آنها را پنج بنای اسلام شمرده است. وی از هفتاد و چند مأخذ از پیشینیان این نامها برای شناخت کتب فقهی بسیار سودمند است واحتمال دارد که بسیاری از این کتب باقی نمانده باشد.
بسیاری از این کتب امروزه در دست نباشد.

این اثر در قلمرو فقه حنفی بسیار رایج بوده و نسخه‌های فراوانی از آن در کتابخانه‌های جهان یافت می‌شود؛ از آن جمله نسخه‌های کتابخانه‌های گنج بخش (منزوی، ۲۲۵۴/۴ ـ ۲۲۵۶)، بوهار (رضوی، شم (4) 140)، سپهسالار تهران (دانش‌پژوه، *فهرست کتابخانهٔ...*، ۳۳۲/۵)، وزیری یزد (شیروانی، ۱۱۴۹/۴)، ملی پاریس (بلوشه، شم 55)، برلین (پرچ، IV/241) و موزهٔ توپکاپی استانبول (TS، شم (1)924؛ نیز نک: دانش‌پژوه، *فهرستواره*، ۶۶ ـ ۶۷؛ همو، *فهرست کتابهای...*، ۱۰۹/۱ ـ ۱۱۰).

عبدالرحمن بن یوسف آق سرایی در ۹۵۰ ق/ ۱۵۴۳ م این کتاب را با عنوان *عماد الاسلام* به ترکی برگرداند (نک: حاجی خلیفه، همانجا) که نسخهٔ خطی این ترجمه در کتابخانهٔ دانشگاه لوس‌آنجلس موجود است (مرکزی، ۱۱ و ۵۲۱/۱۲). در ضمن چندین ترجمه از *عمدة الاسلام* به زبان ازبکی نیز صورت گرفته که عاری از تصرف در متن نیست و نسخه‌های خطی آن در تاشکند موجود است (اورونبایف، شم 5542-5539). گفتنی است که کتاب *ملتقط الخطاب و تذکرهٔ واقعات* که در برخی فهارس به ابوطاهر منسوب داشته‌اند (منزوی، ۲۳۰۹/۴؛ دانش‌پژوه، *فهرستواره*، ۶۶)، همان کتاب *عمدة الاسلام* است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ تسبیحی، محمدحسین، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرستوارهٔ فقه هزار و پانصد سالهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین علمی انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و علینقی منزوی، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ ش / ۱۹۷۷ م؛ شیروانی، محمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ وزیری یزد*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ظهورالدین احمد، *پاکستان میں فارسی ادب*، لاهور، ۱۹۷۷ م؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۵۰ ش؛ نیز:
Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1905; Ivanow, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1928; Pertsch, W., *Die Handschriften – Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888; Radavi, M. Q. H. & M. ʿAbd-ul-Muqtadir, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Būhār Library*, Calcutta, 1921; TS (Farsça); Urunbaev, A. & L. M. Epifanova, *Sobranie vostochnykh rukopisei akademii nauk Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1901.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

آبوطاهِرِ واسِطی، موفق‌الدین احمد بن محمد، معروف به ابن برخشی، پزشک بغدادی. او در روزگار چند خلیفه از المسترشد تا المستنجد عباسی می‌زیسته است (علوچی، ۳۶۱). از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست، فقط همین را می‌دانیم که وفاتش پس از ۵۶۰ق/۱۱۶۵ م واقع شده است. (نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۵۷/۱).

ابوطاهر برحسب اتفاق و در جریان معالجهٔ شخصی که به بیماری استسقاء مبتلا بود، موفق به کشف خواص درمانی گیاه مازریون شد (همو، ۲۵۶/۱ ـ ۲۵۷). ابن ابی اصیبعه (۲۵۷/۱) قطعاتی پراکنده از اشعار او را نقل کرده است. ظاهراً نوشته‌ای در زمینهٔ پزشکی نداشته است، اما فیلسوف الدوله (۱۲۷/۱)، بدون ذکر مأخذ، کتابی در ادویهٔ مرکبه به او نسبت داده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ علوچی، عبدالحمید، *تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ فیلسوف الدوله، عبدالحسین، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق.

شهناز رازپوش

آبوطُفَیل، عامربن واثلة بن عبدالله بن عمیر (یا عمرو) بن جابر ابن حمیس (جحش) بن جُدَی (جُرَی) بن سعد بن لیث کِنانی (۳-پس از ۱۰۰ ق/۶۲۴-۷۱۸ م)، صحابی پیامبر، شاعر و از یاران برجستهٔ امامان شیعه. او در سال جنگ احد زاده شد و ۸ سال آخر زندگانی پیامبر (ص) را درک کرد (بخاری، ۳(۲)/۴۴۶؛ ابن تغری بردی، ۲۴۳/۱؛ ابن قتیبه، ۳۴۱؛ ابن حبان، ۲۹۱/۳؛ ابواسحاق شیرازی، ۵۳؛ ابن حجر، ۸۲/۵). ابوطفیل در زمان حذیفة بن یمان به کوفه و سپس به مداین رفت. وی مدتها در مصاحبت علی بن ابی‌طالب (ع) می‌زیست و از یاران بسیار صالح و وفادار او و از کسانی بود که از آن حضرت کسب علم می‌کردند. در تمام جنگهای امیرالمؤمنین علی (ع) شرکت داشت (یعقوبی، ۲۱۳/۲ ـ ۲۱۴؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱۶۹۶/۴؛ خطیب، ۱۹۸/۱). بعد از شهادت علی (ع) به مکه بازگشت و تا آخر عمر همانجا مقیم شد (خطیب، ابن عبدالبر، همانجاها).

ابوطفیل احادیث معدودی از رسول اکرم (ص) (ابن عدی، ۱۷۴۱/۵؛ ابن عبدالبر، ۷۹۹/۲) و احادیث فراوانی از اصحاب بزرگ

پیامبر مانند حذیفه، معاذبن جبل و ابن مسعود (ابن حجر، همانجا) و نیز امام علی و امام حسن مجتبی و امام سجاد (ع) روایت کرده است. همچنین به موجب خبری که در *اصول کافی* آمده، از حضرت باقر (ع) و نیز به استناد خبری که در *علل الشرایع* قید شده، از حضرت صادق (ع) حدیث نقل کرده است که بدیهی است روایت او از امام جعفر صادق (ع) پیش از امامت او و در دوران امامت امام باقر (ع) بوده است (کاظمی، ۴/۲).

در ۶۵ ق/ ۶۸۵ م ابن زبیر از محمد بن حنفیه بیعت خواست، چون او از بیعت خودداری کرد، ابن زبیر او را به همراه عده‌ای از یارانش، از آن جمله ابوطفیل، در شعب بنی هاشم به زندان انداخت. ابوطفیل تا قیام مختار بن‌ابی عبید ثقفی در زندان بود (خلیفه، ۳۳۰/۱). پس از آن در قیام مختار به خونخواهی حسین‌بن‌علی(ع) شرکت کرد و پرچمدار سپاه او بود (ابن قتیبه، همانجا؛ نیز نک: ابن کثیر، ۱۹۹/۹). او را به سبب شرکت در قیام مختار ثقفی، کیسانی دانسته‌اند (طوسی، ۹۵)، اما شرکت او در این قیام دلیلی بر کیسانی بودن او نمی‌تواند باشد (برای تفصیل، نک: قاضی، ۳۰۹ ـ ۳۱۱).

ابوطفیل چنانکه خود در مجلس معاویه گفته، در واقعهٔ قتل عثمان حاضر بوده، ولی در آن شرکت نداشته است (بلاذری، ۹۲/۴) و هم نزد او، بر دوستی خلل‌ناپذیر خود نسبت به علی (ع) تأکید کرده است (ابوالفرج، ۱۶۷/۱۳). او و فرزندش طفیل، در قیامی که عبدالرحمن ابن اشعث بر ضد حجاج آغاز کرده بود، شرکت داشتند و در جنگی که در محرم ۸۲ میان آن دو درگرفت، پسرش طفیل کشته شد و ابوطفیل در رثای او شعری سرود (ابن اثیر، ۴۶۱/۴ـ۴۶۲، ۴۶۷ـ۴۶۸).

ابوطفیل مردی سخنور و فصیح بود. نمونه‌ای از سخنان او را که در مجلس معاویه بیان داشته، آورده‌اند (نک: ابن قتیبه، همانجا؛ تستری، ۲۰۱/۵ـ۲۰۲). شعر او مانند اشعار عهد جاهلی منسجم و حماسی و غالباً در مفاخره و رثاست و نمونه‌هایی از آن به طور پراکنده در منابع ادبی آمده است (مرزبانی، ۲۵ـ۲۷؛ ابوالفرج، ۱۶۷/۱۳ـ۱۶۹؛ امین، ۴۰۸/۷). ظاهراً دیوان او را که کوچک است یک محقّق آلمانی همراه با دیوان طرماح به طبع رسانیده و آنگاه کرنکو هر دو را به انگلیسی ترجمه کرده است (آقا بزرگ، ۹(۱)/۴۳). عبدالعزیزبن یحیی جلودی (د ۳۰۲ ق/۹۱۴ م) کتابی به نام *اخبار ابی الطفیل*، دربارهٔ سرگذشت او تألیف کرده (GAS,II/412؛ آقا بزرگ، ۳۱۷/۱) که طیب عشاش تونسی این اثر و اشعار او را در ۳۷ صفحه در *حولیات جامعة التونسیه* در ۱۹۷۳ م به چاپ رسانیده است (زرکلی، ۲۵۶/۳).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حبان، محمد، *کتاب الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابن عدی جرجانی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابواسحاق شیرازی، *طبقات الفقهاء*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹ م؛ تستری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ قاضی، وداد، *الکیسانیّة فی التاریخ والأدب*، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ کاظمی، عبدالنبی، *تکملة الرجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، مطبعة الآداب؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *اخبار شعراء الشیعة*، تلخیص محسن امین، به کوشش محمد هادی امینی، نجف، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز:
GAS.

ابوالحسن دیانت

اَبوطَلْحه، زیدبن سهل بن اسود بن حرام خزرجی، از انصار و صحابی مشهور پیامبر (ص) و از دلاوران و تیراندازان برجستهٔ صدر اسلام. در بیعت عقبه و جنگهای بدر و احد و خندق در رکاب حضرت رسول اکرم (ص) حضور داشت (ابن سعد، ۵۰۴/۳)؛ در جنگ احد پیشاپیش پیامبر تیر می‌انداخت و صدایی چندان مهیب داشت که پیامبر اکرم آن را، برای رعب افکندن در دل دشمن، برتر از گروهی از مردان جنگی می‌دانست (واقدی، ۲۴۳/۱؛ احمد بن حنبل، ۲۰۳/۳).

ابو طلحه احادیثی از پیامبر اسلام روایت کرده است. پسرش عبدالله و نواده‌اش اسحاق بن عبدالله و انس بن مالک و عده‌ای دیگر نیز از او روایت کرده‌اند (ابن عساکر، ۶۰۸/۶؛ ابن قیسرانی، ۱۴۲/۱؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۲۸/۴ـ۳۰). ابوطلحه بسیار روزه می‌داشت و گفته‌اند: بعد از رحلت رسول خدا (ص) ۴۰ سال زیست و در این مدت جز در بیماری یا مسافرت و روزهای فطر و قربان در بقیهٔ ایام همواره روزه‌دار بود (ابن سعد، ۵۰۶/۳؛ ابن عساکر، ۶۲۴/۴). نوشته‌اند که پیکر پیامبر اکرم را پس از وفات در قبری که ابوطلحه به روش اهل مدینه کنده بود، قرار دادند (نک: طبری، ۲۱۳/۳؛ طبرسی، ۱۴۴).

دربارهٔ تاریخ و محلّ مرگ ابوطلحه در منابع ما اختلاف بسیار است: عدّه‌ای وفات او را ۳۱، ۳۲ یا ۳۵ ق در مدینه ذکر کرده‌اند (نک: ابن عبدالبر، ۵۵۴/۲؛ طبری ۳۸۰/۴؛ خلیفة بن خیّاط، ۲۰۱/۱؛ ابن عماد، ۴۰/۱). به روایت دیگر او در ۷۰ سالگی در ۳۴ق/ ۶۵۵م درگذشت و خلیفه عثمان بن عفّان بر جنازهٔ او نماز گزارد (ابن حبّان، ۱۵). ابن اثیر وفات او را در ۳۲ یا ۵۱ ق دانسته است (۱۳۰/۳). همچنین گفته‌اند که وی در ۵۱ یا ۵۲ ق ضمن سفر برای جنگی دریایی در کشتی درگذشت و بعد از ۶ روز بدون اینکه تغییری در جنازه‌اش پیدا شده باشد، در جزیره‌ای به خاک سپرده شد (بخاری، ۸۷/۱؛ بسوی، ۳۱۹/۳؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ نیز نک: ابن سعد، ۵۰۷/۳).

با توجّه به اینکه به گفتهٔ بعضی از مورخان، ابوطلحه ۴۰ سال بعد از رحلت پیامبر (ص) زیسته بوده، به نظر می‌رسد وفات او در ۷۰ سالگی و در ۵۰ یا ۵۱ ق/ ۶۷۰ یا ۶۷۱م بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبّان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش م.

فلایش‌هامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش محمدبن رزق بن طرهونی، عمان، دارالبشیر؛ ابن عماد، عبدالحیّ بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قیسرانی شیبانی، محمد بن طاهر، *الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی و ابی بکر الاصبهانی فی رجال بخاری و مسلم*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ احمدبن حنبل، *مسند*، بیروت، دارصادر؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ خلیفة ابن‌خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری باعلام الهدی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

ابوالحسن دیانت

اَبو طُلَیْح، نام واحه‌ای در صحرای بَیوضه در سودان که چاههای آب بسیار دارد. این واحه در نزدیکی مدار ۱۷ درجهٔ عرض شمالی (امین، ۹۹/۳) و در سه منزلی [شمال] مَتَمّه (فوزی پاشا، ۴۱/۲) قراردارد که راه آن از قوس رود نیل در ابو حَمَد منحرف می‌شود و از قُرتی در ولایت دُنقُله تا متمه ۲۸۰ کم مسافت دارد (بستانی). این واژه در آثار اروپاییان به ابوکلئا[1] تصحیف شده است. اعراب و مردم محلی به سبب وجود درخت طلح (اقاقیا) در این ناحیه، آن را ابوطلیح نامیده‌اند (EI²). شهرت ابوطلیح به سبب جنگی است که در ۱۷ ژانویهٔ ۱۸۸۵ (۳۰ ربیع الاول ۱۳۰۲) میان سپاه انگلیس و پیروان محمد بن عبدالله ــ مهدی سودانی ــ برای تصرف این محل روی داد. چون سپاه انگلیس برای نجات پادگان مصری و ژنرال گوردن[2] از محاصره، به سوی متمه حرکت کردند، خود را با ۳٬۰۰۰ تن از بَقّاره و ۵٬۰۰۰ تن از جَعلیّین که از بهترین جنگجویان مهدی سودانی بودند، مقابل دیدند (همانجا). این گروه برای مقابله با سپاه انگلیس در اوایل ربیع‌الاول ۱۳۰۲ به متمه فرستاده شده بودند. در اواخر همین ماه سپاه مهدی سودانی به فرماندهی موسی بن محمد حلو رهسپار ابوطلیح شد. سپاه انگلیس شامل نیروهای صحرایی در حدود ۲٬۰۰۰ تن (فوزی پاشا، همانجا) و به قولی ۱٬۸۰۰ تن (EI²) بود که فرماندهی ایشان را سر هربرت استیوارت برعهده داشت. در بارهٔ شمار سپاهیان امیر موسی و علت شکست یاران مهدی سودانی اختلاف نظر وجود دارد (نک: فوزی پاشا، ۴۰/۲ ـ ۴۱). چنانکه ضرار، علت شکستِ امیرموسی را در کمی عدهٔ سپاهیان بومی و کمبود سلاح آتشین دانسته است (ص ۱۵۸). به گزارش شقیر (ص ۵۱۱) این جنگ به کشته شدن ۷۴ تن و زخمی شدن ۹۴ تن از سپاه انگلیس و کشته شدن بیش از ۱٬۱۰۰ تن و اسارت عدهٔ بیشتری از طرفداران مهدی و سقوط چاههای ابوطلیح به دست سپاه مهاجم منجر گردید (همانجا).

مآخذ: امین، حسن بن محسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ بستانی؛ شقیر، نعوم، *تاریخ السودان*، به کوشش محمد ابراهیم ابوسلیم، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ضرار، ضرار صالح، *تاریخ السودان الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ فوزی پاشا، ابراهیم، *کتاب السودان بین یدی غردون و کتشنر*، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ نیز: EI².

عبدالامیر سلیم

1. Abuklea 2. General Charles Gordon

اَبوالطَّمَحانِ قَیْنی، حنظلة بن شرقی (د ح ۱۰۵ ق/ ۷۲۳م)، شاعر مخضرم. با آنکه همهٔ مآخذ معتبر نام وی را حنظلة بن شرقی نوشته‌اند، اما در نسخه‌ای از *دیوان* وی که آمدی (ص ۲۲۲) خود آن را دیده، نام و نسب او ربیعة بن عوف بن غنم ثبت شده است.

ابوالطمحان به احتمال بسیار در مکه، یا در نواحی نزدیک آن به دنیا آمد و بخش بزرگی از زندگی خود را در دورهٔ جاهلیت گذراند. گفته‌اند که وی در آن روزگار همنشین، یار و شاعرِ زبیربن عبدالمطلب، یکی از عموهای پیامبر (ص)، بوده است (ابن‌قتیبه، *الشعر*، ۳۰۴/۱؛ ابوالفرج، ۱۳۰/۱۱، ۱۳۴؛ ابن‌حجر، ۶۶/۲). نیز گویند وی سپس به اسلام گروید، اما هرگز به خدمت پیامبر اکرم (ص) نرسید (نک: همو، ۶۶،۵۳/۲) و ظاهراً با آیین تازه چندان مأنوس نشد تا در روحیات وی تأثیر گذارد و حتی در اسلام آوردن وی نیز می‌توان تردید کرد، چه وی به هیچ روی اهل اندیشه و اعتقاد دینی نبود و چنانکه بسیاری از مآخذ تأکید کرده‌اند، در هر دو دورهٔ اسلام و جاهلیت به بد دینی شهرت داشت (ابوالفرج، ۱۳۰/۱۱؛ ابن‌حجر، ۶۶/۲).

وی را می‌توان یکی از مظاهر بارز شاعران جاهلی تلقی کرد، هرچند که روایات و حتی اشعار منسوب به او همه در هاله‌ای از افسانه فرو رفته‌اند و بر صحت هیچ‌کدام نمی‌توان اعتماد کرد.

آنچه سنت ادب جاهلی از او ساخته، یکی از همان چهره‌های شناخته ومتعارف است، دلاوری سخندان است که به راه صعالیک عرب گام نهاده. باده‌نوشی، عشق‌بازی، راهزنی، حیله‌گری و خیانت هیچ‌کدام چهرهٔ این قهرمان جاهلی را مخدوش نمی‌کند، بلکه به عکس، راویانْ داستانهای خیانت و حیله‌ورزی او را با آب و تاب و لذت تمام نقل می‌کنند.

بدیهی است که شاعر، براساس آنچه در روایات آمده، نه تنها از رفتارخود شرمسار نبوده،که به آن فخر نیز می‌کرده‌است (نک: ابن‌قتیبه، همانجا؛ داستان وی با راهبه‌ای نصرانی که سپس به لیلة الدیر شهرت یافت، نیز نک: *عیون*، ۱۰۵/۳؛ ابن عبدربه، ۳۸/۶؛ ابوالفرج، ۱۳۲/۱۱). این شیوهٔ زندگی او چندان ناپسند و پرمخاطره بود که همسرش نیز وی را مورد سرزنش قرار می‌داد، اما او در برابر اینگونه نکوهشها، چنانکه رسم جاهلی است، به رفتار و نحوهٔ زندگی خود فخر نیز می‌فروخت (همانجا). او در برخی از سروده‌هایش ادعا کرده که از اعمال ناپسند خویش دوری جسته است (ابن‌حجر، همانجا). سرانجام، بنا به روایتی که ابوالفرج اصفهانی (همانجا) نقل کرده، مرتکب جنایتی شد و از بیم قصاص، نزد مالک‌بن سعد که یکی از بزرگان قبیلهٔ شمخ بود، پناه گرفت و تا پایان عمر در قبیلهٔ او زیست. در خلال همین بیابان‌گردیها و راهزنیها بود که گاه به اسارت می‌رفت وگاه ناچار می‌شد تا به قبیله‌ای دیگر (بیشتر به جدیله از شاخه‌های قبیلهٔ طیّ) پناه برد (نک: همو، ۱۳۰/۱۱ـ۱۳۱، ۱۳۳؛ تنوخی، ۱۶۹/۲) و آنگاه با سرودن شعری در

ستایش ولی‌نعمت خویش می‌کوشید، تا دل وی را نرم سازد. یک‌بار وقتی به اسارت گرفته شد، شعری که در ستایش رئیس قبیله سرود، موجب آزادی او گردید (ابوالفرج، ۱۳۲/۱۱ـ۱۳۳). همین شعر سپس به عنوان زیباترین مدیحه‌ای که در دورهٔ جاهلی سروده شده است، در ادب عرب شهرت یافت (ابن‌خلکان، ۶۰/۱؛ ابن‌حجر، همانجا)، اما روایت چنین است که ابوالطمحان پس از رهایی، با دگرگون ساختن ابیات نخستین آن، آنچه را دربارهٔ ممدوح گفته بود، به قبیلهٔ خویش نسبت داد (قس: ابوالفرج، همانجا).

برخی از اشعار وی تا مدتها مورد توجه ادیبان و صاحبان ذوق عرب بوده است (نک: ابوحاتم سجستانی، ۷۲) و گاه برخی اشعار وی که ریشه در تعصبات قبیله‌ای داشت، عواطف خوانندگان را به شدت برمی‌انگیخت، از جمله قطعه‌ای که دربارهٔ مرگ سروده است (نک: ثعالبی، ۳۰۸ ـ ۳۰۹؛ ابوالفرج، ۱۳۳/۱۱). بااین‌حال به رغم برخی از منابع ادب عرب که شعر وی را ستوده‌اند (مبرّد، ۱۰۳۴/۲؛ ابن عبدربه، ۳۷/۶؛ آمدی، همانجا)، وی هیچ‌گاه در صف شاعران برجستهٔ روزگار خویش قرار نگرفت و معاصران وی او را به جد نگرفتند. چنانکه وقتی خواست به دربار یزیدبن عبدالملک (د شعبان ۱۰۵) راه یابد، چندین روز انتظار کشید، سرانجام حیله‌ای ساخت و در برابر دو بیت از اشعارش که یکی از خوانندگان درگاه خلیفه به آواز خواند، به پاداشی گرانبها دست یافت، اما موفق به دیدار خلیفه نشد (ابن‌عبدربه، ۳۷/۶ـ۳۸).

در میان اشعار وی از قصیده‌های طولانی، در فخر یا هجا، چنانکه از شاعران کهن انتظار می‌رود، اثری نیست. شاید اینگونه اشعار وی به دست ما نرسیده است. به گفتهٔ ابن‌ندیم (ص ۱۷۸) ابوسعید سکری اشعار وی را در دیوانی گرد آورده است. این *دیوان* اکنون در دست نیست و اگر می‌بود، داوری آسان‌تر و درست‌تری را دربارهٔ وی ممکن می‌ساخت. مجموع اشعار او که اکنون در منابع گوناگون موجود است و اغلب قطعه‌هایی کوتاه و یا شاید ابیاتی چند از قصیده‌هایی طولانی‌تر است، از حدود ۴۰ بیت تجاوز نمی‌کند. منابع ادب عرب وی را یکی از معمرین برشمرده و گفته‌اند که ۲۰۰ سال عمر کرده است. خود او نیز در برخی از سروده‌هایش به عمر طولانی خود اشاره کرده است (ابوحاتم سجستانی، همانجا؛ سید مرتضی، ۲۵۷/۱؛ ابن قتیبه، *المعانی*، ۲۱۰/۱).

مآخذ: آمدی، حسن بن بشر، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۷ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المعانی الکبیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوحاتم سجستانی، سهل‌بن محمد، *المعمرون والوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *خاص الخاص*، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

سید محمد سیدی

اَبو طَیِّب طَبَری، طاهربن عبدالله بن طاهر (۳۴۸ ـ ۴۵۰ ق/ ۹۵۹ ـ ۱۰۵۸ م)، فقیه بنام شافعی. ابوطیب در آمل به دنیا آمد (خطیب، ۳۵۹/۹؛ ابواسحاق، ۱۲۷) و چنانکه گفته‌اند، از ۱۴ سالگی در همانجا به کسب علم و استماع حدیث پرداخت (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، *صفة*، ۴۹۴/۲) و در مجلس درس فقه ابوعلی زجاجی حاضر شد (ابواسحاق، ۱۱۷، ۱۲۷؛ سمعانی، ۴۳/۹؛ قس: ابن‌ابی‌الدم، ۴۴۳، که به اشتباه از ابوعلی ثقفی نام برده است).

ابوطیب در طلب علم به اکناف سرزمینهای اسلامی سفر کرد، چنانکه برای‌استماع از ابوبکر اسماعیلی رهسپار گرگان‌شد و به‌سبب مرگ ابوبکر (پس از ۳۷۰ ق) موفق به دیدار او نگردید (خطیب، همانجا؛ ابواسحاق، ۱۱۶)، اما در مجلس درس فرزند وی ابوسعد اسماعیلی و دیگر علمای آن دیار چون قاضی ابوالقاسم ابن کَجّ و ابواحمد غِطریفی حضور یافت. وی همچنین در نیشابور به مدت ۴ سال نزد ابوالحسن ماسرجسی فقه آموخت و در اسفراین از ابواسحاق اسفراینی اصول فقه را فرا گرفت. آنگاه به بغداد رفت و همانجا اقامت گزید و از مجالس علمای بنام آن دیار چون دارقطنی، ابوحامد اسفراینی، علی بن عمر سکری، ابن عرفه و معافی بن زکریاابن طرارا بهره برد (خطیب، ۳۵۸/۹ ـ ۳۵۹؛ ابواسحاق، ۱۲۶، ۱۲۷؛ ابن‌خلکان، ۲۸/۱) و از آن پس در بغداد به درس و بحث پرداخت، تا آنجا که گویند علمای عراق علم را از او آموختند (سبکی، ۱۷۶/۳).

ابواسحاق شیرازی که از خواص اصحاب اوست، بیش از ۱۰ سال در محضر وی از معیدان درس او بود (نک: هـ د، ۱۶۷/۵). خطیب بغدادی هم از شاگردان بنام وی بوده که به گفتهٔ خود سالها از محضر وی بهره برده است (۳۵۹/۹). از دیگر شاگردان او در فقه می‌توان از ابو عبدالله قزوینی (منتجب‌الدین، ۱۸۶)، یعقوب‌بن‌سلیمان خازن شافعی (ابن شاکر، ۳۳۵/۴) و ابوالولید باجی نام برد (مقری، ۲۷۶/۲؛ برای دیگر شاگردان و راویان وی، نک: ذهبی، ۶۷۱/۱۷؛ سبکی، همانجا).

ابوطیب در ترویج مذهب شافعی در عراق سهم بسزایی داشت و مناظرات وی با پیروان دیگر مذاهب از جمله حنفیان، چون ابوالحسن طالقانی قاضی بلخ و ابوالحسن قدوری از تلاش پی‌گیر وی در این راه حکایت می‌کند (نک: همو، ۱۸۲/۳ ـ ۱۹۵). از همین روی معمولاً از او به صورت شیخ عمید (ثعالبی، ۶۶/۲) و یا شیخ عراق (عبادی، ۱۱۴) نام می‌بردند و هر زمان که ابو اسحاق شیرازی و دیگر علمای شافعی عراق، لفظ قاضی را به طور اطلاق در علم فقه ذکر می‌کردند، منظور آنان قاضی ابوطیب طبری بود (سبکی، ۱۷۷/۳). مقام وی در فقه چنان بلند بود که گاه او را از ابوحامد اسفراینی نیز برتر می‌دانستند

(نک: خطیب، همانجا).

ابـوطیب پس از وفات قاضی ابوعبدالله صیمری حنفی (د ۴۰۵ ق) در جانب غربی بغداد و ربع‌الکرخ متصدی قضا شد (خطیب، سمعانی، همانجاها) و پس از آن قضای هر دو قسمت شرقی و غربی بغداد را بر عهده گرفت (صریفینی، ۴۱۴) و تا آخر عمر طولانی خویش با برخورداری از سلامت‌کامل به قضا و افتا پرداخت (خطیب، ۳۶۰/۹؛ سمعانی، همانجا). علاوه بر تصدی مسند قضا، به گفتهٔ ثعالبی (همانجا)، وی تولیت دیوان رسائل را نیز برعهده داشت. ابـوطیب در ادب تیز دستی داشت و مبادلات شعری وی با ابوالعلاء معری و نیز اشعار دیگری از او بر جای مانده است (نک: ثعالبی، ۶۶/۲ ـ ۶۷؛ خطیب، ۳۵۹/۹ ـ ۳۶۰؛ ابن خلکان، ۵۱۲/۲ ـ ۵۱۴؛ سبکی، ۱۷۸/۳ ـ ۱۸۲).

ابـوطیب بیش از ۱۰۰ سال زیست و سرانجام در بغداد درگذشت. در مراسم تشییع وی بزرگان بغداد شرکت داشتند و پیکر وی در جانب غربی بغداد نزد مقبرهٔ احمد بن حنبل در باب الحرب به خاک سپرده شد (خطیب، ۳۶۰/۹؛ بنداری، ۲۵؛ ابن اثیر، ۶۵۱/۹). ابومحمد دوغابادی از جمله کسانی است که در سوگ وی اشعاری سرود (ثعالبی، ۸۳/۲ ـ ۸۴).

قاضی را در حسن خُلق و نیز دقت تحقیق و کمال اجتهاد ستوده‌اند (خطیب، ۳۵۹/۹؛ ثعالبی، ۶۶/۲؛ ابو اسحاق، ۱۲۷؛ سبکی، ۱۷۶/۳) و دربارهٔ شدت ورع و شوخ‌طبعی وی حکایتها آورده‌اند (نک: ابن جوزی، همان، ۴۹۳/۲ ـ ۴۹۴، *المنتظم*، ۱۹۸/۸؛ ذهبی، ۶۶۹/۱۷، ۶۷۰). وی از جملـه فقیهانـی است کـه بـه جـواز استعمال لقب «شاهنشاه» برای جلال‌الدوله از امیران دیلمی فتوا داد (ابن صلاح، *ادب المفتی*، ۱۴۸ ـ ۱۵۰). او در بسیاری از مسائل فقهی به عنوان مجتهد در مذهب، اظهار نظر کرده است. نووی در جای جای کتاب مجموع *شرح المهذب*، آراء و نظریات او را در تمام مباحث فقهی به خصوص مبحث قضا و شهادات آورده است (برای برخی نظریات خاص وی، نک: نووی، ۳۴۸/(۲)۱؛ سبکی، ۱۹۵/۳ ـ ۱۹۷؛ همچنین در مورد نظرهای او در باب اجازهٔ روایت، نک: ابن صلاح، مقدمة، ۲۶۶، جم).

آثـار: ابواسحاق شیرازی بدون ذکر عناوین، وی را صاحب آثاری در خلاف، مذهب، اصول و جدل دانسته است (ص ۱۲۸)، اما آنچه امروز از او باقی مانده، اینهاست: ۱. *جواب فی السماع و الغناء*، که نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ رباط نگهداری می‌شود (علوش، ۱۲۵/(۱)۲). ۲. *روضة المنتهی فی مولد الامام الشافعی*، که در پایان کتاب به شرح زندگانی جمعی از علمای شافعی نیز پرداخته است (سخاوی، ۱۸۷) و چنین به نظر می‌آید که ابواسحاق هنگام تألیف *طبقات الفقهاء* خود بدان توجه داشته است (عباس، ۲۳، ۲۴). نسخه‌ای خطی از این اثر در آنکارا موجود است (GAS, I/502). ۳. *التعلیقة الکبری فی الفروع*، در فقه،که در ۱۰ مجلد بوده است (ابن قاضی شهبه، ۲۳۸/۱؛ حاجی خلیفه، ۴۲۳/۱ ـ ۴۲۴). نسخهٔ خطی بخشهایی از آن در کتابخانهٔ توپکاپی استانبول نگهداری می‌شود (TS، شم 4304, 4305). ۴. *شرح المختصر* مزنی در فقه. نسخی از این کتاب در کتابخانه‌های مصر و ترکیه موجود است (GAS, I/493; GAL, I/191).

از دیگر آثار او شرحی بر *الفروع* ابوبکر ابن حداد مصری (ابن خلکان، ۱۳۵/۲، ۵۱۴، ۱۹۷/۴) و کتابی با نام *المجرد* و نیز *المنهاج* را بر شمرده‌اند (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ سبکی، ۱۷۶/۳). گفتنی است که متن مناظرهٔ ابـوطیب با ابوالحسن قدوری و مناظرهٔ او با ابوالحسن طالقانی را، سبکی (۱۸۲/۳ ـ ۱۹۵) نقل کرده است.

مآخذ: ابن ابی الدم، ابراهیم بن عبدالله، *ادب القضاء*، به کوشش مصطفی زحیلی، دمشق، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، *ادب المفتی و المستفتی*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *مقدمة*، به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت شاطی، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ بنداری اصفهانی، فتح بن علی، مختصر *تاریخ دولة آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش صالح احمد علی، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ سمعانی عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ عبادی، محمد بن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عباس، احسان، مقدمه بر *طبقات الفقهاء* (نک: هم، ابو اسحاق)؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة برباط الفتح*، رباط، ۱۹۵۴ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ منتجب الدین، علی بن عبیدالله، *الفهرست*، به کوشش محدث ارموی، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ نیز:
GAL; GAS; TS.

اسعد شیخ الاسلامی

آبو طَیِّبِ لُغَوی، عبدالواحدبن علی عسکری حلبی (مق ۳۵۱ ق/۹۶۲م)، لغت‌شناس و ادیب عرب. به رغم شهرت وی آنچه منابع کهن از زندگی و احوال او به دست داده‌اند، بسیار مختصر و بیشتر شامل فهرستی از آثار اوست. تاریخ تولد او دانسته نیست. زادگاه وی را عسکر مُکرَم که یکی از نخستین شهرهای اسلامی خوزستان بود، نوشته‌اند (ابن شاکر، ۱۰۶/۱۱؛ سیوطی، *بغیة*، ۱۲۰/۲).

وی ظاهراً پس از فرا گرفتن مقدمات علوم در زادگاه خود، به بغداد رفت و نزد مشاهیری چون ابوعمر زاهد،معروف به غلام ثعلب که از پیشوایان لغت و ادب در عصر خود شمرده می‌شد و نیز ابوبکر محمد ابن یحیی صولی کاتب به فراگیری دانش پرداخت و به ویژه دو کتاب *الفصیح* ثعلب و *اصلاح المنطق* ابن سکیت را نزد ابوعمر خواند (ابن قارح، ۲۱۱؛ ابن شاکر، همانجا؛ حسن، ۶/۱ ـ ۷) و آنگاه که آوازه‌ای

یافت، بغداد را ترک گفت و راهی حلب شد (ابن شاکر، سیوطی، همانجاها؛ حسن، ۷/۱).

حلب در آن زمان از مراکز مهم علم و ادب شمرده می‌شد و بارگاه سیف‌الدولهٔ حمدانی در آن شهر محل تجمع تنی چند از برجسته‌ترین چهره‌های علمی و ادبی آن عصر همچون فارابی، متنبی و ابوالفرج اصفهانی و نیز نحوشناسی چون ابن خالویه بود. ابـوطیب نیز به جمع ادیبان آن شهر پیوست و در میان همتایان خود به ویژه به رقابت با ابن خالویه پرداخت که خود ادیبی نامدار بود. نمونه‌هایی از رقابت میان این دو تن را ابن قارح، شاگرد ابـوطیب (همانجا) وابوالعلاء معرّی (ص ۵۵۱) نقل کرده‌اند (نیز نک: تنوخی، ۱۷۶ ـ ۱۷۸؛حسن، ۸ ـ ۹). احتمالاً به سبب همین رقابتها بود که، به روایت ابوالعلاء معرّی، ابن خالویه ابـوطیب را که جثه‌ای کوچک داشت به تحقیر قُرْموطَة الکَبْرتَل (سرگین غلطان) می‌خواند (ص ۵۵۰ ـ ۵۵۱). ابـوطیب ظاهراً تا پایان عمر در حلب ماند و سرانجام خود و پدرش در هجوم مسیحیان به حلب و کشتار اهالی شهر به دست آنان کشته شدند (همو، ۵۵۰؛ ابن شاکر، سیوطی، همانجاها).

آثـار: *رسالة الغفران* ابوالعلاء که کهن‌ترین منبع در بارهٔ ابوطیب است، به نابودی بسیاری از آثار وی در حملهٔ مسیحیان اشارت دارد (همانجا)، اما به درستی روشن نیست که چه مقدار از تألیفات او در این هجوم از میان رفته و در این‌صورت،چرا حتی نامی از آنها جز یکی در جایی ضبط نشده است. تقریباً تمامی آثار موجود او به چاپ رسیده است:

۱. *الابدال*. این کتاب به شیوهٔ کتابهای معروف به «قلب» (مثلاً قلب یعقوب، نک: تنوخی، ۱۸۰) تألیف شده و شامل کلماتی است که در آنها یکی از واجها به واجی دیگر تبدیل شده است. ابتدا به نظر می‌آید که این واجها، باید قرابتی با هم داشته و قریب المخرج باشند، اما در مثالهایی که او به دست داده، برخی از واجهای تبدیل شده، هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند. ابـوطیب معتقد است که این امر نه در یک لهجهٔ واحد، که در لهجات گوناگون رخ می‌دهد (نک: EI², ذیل إبدال). جلد اول این کتاب به کوشش عزالدین تنوخی در دمشق (۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م) به چاپ رسیده است.

۲. *الاتباع* یا *لطیف الاتباع*. این کتاب که به گفتهٔ ابوالعلاء معری، در بغداد دست به دست می‌گشته است (همانجا)، مجموعه‌ای است الفبایی از واژه‌هایی که برای اشباع و تأکید به دنبال کلمه‌ای می‌آیند و خود معنایی ندارند. این کلمات در واقع تکرار کلمات اصلیند، جز اینکه یکی از حروف آنها را (بیشتر حرف نخست را) تغییر می‌دهند (مانند شدیدٌ ادیدٌ). این اثر نیز به کوشش عزالدین تنوخی نخست در مجلهٔ مجمع *اللغة العربیة* در دمشق (۱۳۸۰ ـ ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۰ـ۱۹۶۱م) و سپس مستقلاً (۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م) به چاپ رسیده است.

۳. *الاضداد فی کلام العرب*. این کتاب فرهنگی بزرگ از واژه‌هایی است که هر یک دو یا احیاناً چند معنای متضاد دارند. تا زمان ابـوطیب چندین تن از بزرگان لغت نیز کتابهای «اضداد» تألیف کرده بوده‌اند که از آن جمله‌اند:اصمعی، ابوحاتم سجستانی، ابن سکیت و قطرب؛ اما ارزش اثر ابـوطیب در آن است که وی اولاً همهٔ آثار گذشتگان را دیده و حتی گاه به اصلاح آنها پرداخته است؛ ثانیاً وی سرفصلهای کتاب خود را برحسب الفبا منظم کرده است؛ ثالثاً اثر او بی‌تردید جامع‌ترین اثر در این باب است (حسن، ۱۰/۱ ـ ۱۱). مؤلف در بابهای جداگانه‌ای نیز آنچه رابه‌نظر او پیشینیان به اشتباه از زمرهٔ اضداد شمرده‌اند، آورده است (۲/۱، ۶۸۸/۲ ـ ۷۳۲). این کتاب به کوشش عزت‌حسن در ۲ جلد در دمشق (۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م) به چاپ رسیده است.

۴. *شجرالدر*، مجموعه‌ای است از سلسله‌ها یا شجره‌هایی طولانی از واژه‌هایی که هر یک بیش از یک معنی دارند و برمبنای همین تداخل معنایی به هم پیوند خورده‌اند (دربارهٔ روش مؤلف در این کتاب، نک: عبدالتواب، ۲۷۹ ـ ۲۸۰). این کتاب به کوشش محمدعبدالجواد در قاهره (۱۹۵۷م) به چاپ رسیده است.

۵. *المثنی*، فرهنگی است از واژه‌هایی که صیغهٔ تثنیهٔ آنها در معانی خاص به کار رفته است. این کتاب به کوشش عزالدین تنوخی نخست در مجلهٔ *المجمع العلمی العربی* در دمشق (۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م) و سپس مستقلاً (۱۳۸۰ ق /۱۹۶۰م) به چاپ رسیده است.

۶. *مراتب النحویین*. مؤلف در مقدمهٔ کوتاه، اما سخت دلنشین کتاب، به بی‌خردی و جهل دولتمردان، فروکش کردن دانش، کثرت مدعیان علم و متظاهران و دروغ پردازان اشاره می‌کند و برآن احوال دل می‌سوزاند (ص ۳ به بعد) و آنگاه به هر یک از نحوشناسان، برحسب مرتبت علمی آنان و نیز با توجه به استادان و شاگردانشان، شرح حالی اختصاص می‌دهد. این کتاب به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم در قاهره (۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م) به چاپ رسیده است.

مجموعه‌ای با عنوان *الابیات الخالیة*، در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۱) موجود است، مشتمل بر ۳ قصیده از ۳ شاعر مختلف که همهٔ ابیات آنها به واژهٔ خال ختم شده‌اند. سومین قصیدهٔ این مجموعه از آن ابـوطیب است. بخشی از اشعار این مجموعه در *عیون التواریخ* ابن شاکر نیز آمده است (۱۰۸/۱۱ ـ ۱۰۹).

ابـوطیب اثری مفصل با عنوان *الفرق* یا *الفروق* نیز داشته است (ابوالعلاء، ۵۵۰) که مورد استفادهٔ سیوطی قرار گرفته است (نک: سیوطی، *المزهر*، ۴۴۷/۱).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ توپکاپی استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن قارح، علی بن منصور، «رسالة ابن قارح الی ابی العلاء المعری»، *رسائل البلغاء*، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد ابن علی، *الاضداد فی کلام العرب*، به کوشش عزت‌حسن، دمشق، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ همو، *مراتب النحویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ ابوالعلاء معری، احمدبن عبدالله، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشة عبدالرحمن بنت شاطی، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ تنوخی، عزالدین، «ابوالطیب اللغوی الحلبی»، مجلة

المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م، شم ۲۹؛ حسن، عزت، مقدمه بر *الاضداد* (نک‍: هم، ابوطیب)؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جاد مولی بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی*، ترجمۀ حمیدرضا شیخی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نیز: EI².

مهران ارزنده

اَبوطَیِّبِ مُتَنَبّی، نک‍: متنبی.

اَبوطَیِّبِ مُصْعَبی، محمد بن حاتم (مق ح ۳۳۰ ق/ ۹۴۲ م)، دبیر، شاعر و وزیر عهد سامانی. از منابع کهن تنها *تاریخ بیهقی* گزارش قابل توجهی از کارهای او و در دربار سامانی ارائه می‌دهد. براساس این گزارش بیهقی، امیرنصر بن احمد سامانی با بلعمی وزیر بزرگ خود و مصعبی که صاحب دیوان رسالت بود، خلوتی کرد و از آنان برای اصلاح خلق و خوی تند خود ــ که موجب روی گردانیدن مردم از وی بود ــ چاره‌جویی نمود (نک‍: ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷). رایزنی امیر با مصعبی در کنار بلعمی، میزان اهمیت وی را در دربار سامانی می‌نمایاند. ثعالبی نیز نفوذ او را بر امیر نصر تأیید می‌کند و دلیل آن را بسیاری محاسن و فضایل مصعبی می‌داند (۷۹/۴). بیهقی (همانجا) او و بلعمی را در «همۀ ادوات فضل» یگانۀ روزگار می‌داند.

به گفتۀ ثعالبی (همانجا) وی از ندیمان خاص امیر بود و مدتی کوتاه وزارت او را نیز برعهده داشت. نفیسی براساس گزارش بیهقی معتقد است که مصعبی هم از آغاز شهریاری نصربن احمد دارای مقام صاحب دیوانی بوده و شاید در زمان احمد بن اسماعیل، پدر امیر نیز این مقام را داشته است (ص ۳۱۲). به‌هرحال، مصعبی در زمان خود از قدرت سیاسی فراوان برخوردار بوده و قصیده‌ای که رودکی در مدح او گفته و عوفی (۷/۲) دو بیت آن را نقل کرده است، حکایت از آن دارد که وی پایگاهی بلند داشته و انعام و بخشش او به شاعران می‌رسیده است.

از قراین چنین پیداست که مصعبی بر مذهب اسماعیلیان می‌رفته یا دست کم با آنان به مدارا رفتار می‌کرده است. البته در زمان نصر بن احمد به دلیل تمایل امیر به مذهب اسماعیلی و سپس درآمدن او به این مذهب (نظام الملک، ۲۵۸)، طبعاً میدان برای فعالیت اسماعیلیان باز بوده و رجال درباری نیز نمی‌توانسته‌اند نسبت به این گروه بی‌اعتنا بمانند. از این رو عجیب نیست اگر مصعبی به پاداش آنکه ابوحاتم بستی کتابی دربارۀ قرمطیان تألیف کرد، به او قضای سمرقند یا عمل سیستان را داده باشد (یاقوت، ۶۱۹/۱ ـ ۶۲۰؛ نفیسی، ۳۱۴). نفیسی از این کار مصعبی نتیجه می‌گیرد که او نیز مانند مخدوم خود، نصر بن احمد، اسماعیلی بوده است (همانجا). قزوینی نیز از حکایتی در *تاریخ سمرقند* یاد می‌کند که در آن مصعبی به قرمطی بودن و زندقه متهم شده است (۲۶۵/۷؛ نیز نک‍: مدرس رضوی، ۳۵۸). در قطعۀ مشهور مصعبی که در *تاریخ بیهقی* (بیهقی، ۴۸۲) نقل شده است، این بیت دیده می‌شود:

صد و اند ساله یکی مرد غرچه
چرا شصت و سه زیست آن مرد تازی

که ناظر به مدت حیات پیامبر اکرم (ص) است، ولی اگر مراد از «مرد تازی» (یا به نقل انجو شیرازی در فرهنگ جهانگیری، ذیل غرچه، «شاه تازی») علی بن ابی‌طالب (ع) باشد، می‌توان اجمالاً گرایش مصعبی را بر شیعۀ اسماعیلی تأیید کرد.

وزارت یافتن مصعبی چندان مورد اعتنای منابع تاریخی قرار نگرفته و ازنظر سیاسی با اهمیت تلقی نشده است، خاصه آنکه مدت وزارتش به گفتۀ ثعالبی (همانجا) کوتاه بوده و با قتل او به پایان آمده است. برخی منابع معاصر فاصلۀ میان عزل بلعمی و وزارت یافتن ابوعلی جیهانی را به عنوان دورۀ وزارت مصعبی تعیین کرده‌اند (*دایرة المعارف فارسی*، ۳۲/۱، ۷۸۴؛ صفا، ۳۹۳/۱). بدین قرار، مرگ مصعبی در ۳۲۶ ق که این جانشینی صورت گرفت (نک‍: ابن اثیر، ۳۷۸/۸)، اتفاق افتاده است، اما به قراینی مصعبی احتمالاً آخرین وزیر امیرنصر بوده و در همان اوقات مرگ امیر به قتل رسیده است. ازجمله می‌دانیم که در جریان فرستادن ابوحاتم بستی به قضای سمرقند، مردم شهر به سبب کتاب قرمطیان او، بر وی شوریدند و ابوحاتم در ۳۲۹ یا ۳۳۰ ق از سمرقند بازگشت (یاقوت، ۶۱۹/۱). اگر قول ۳۳۰ ق را درنظر بگیریم، با مرگ ابوعلی جیهانی (نک‍: بارتولد، ۵۲۵/۱) و طبعاً خالی ماندن جایگاه وزارت مصادف خواهد بود. همچنین میان مرگ جیهانی و مرگ امیرنصر در ۳۳۱ ق (گردیزی، ۳۳۸؛ ابن اثیر، ۴۰۱/۸)، فاصله‌ای وجود دارد که معلوم نیست در آن مدت چه کسی در رأس امور اداری کشور قرار داشته است (بارتولد، ۵۲۴/۱ ـ ۵۲۵).

عباس اقبال احتمال می‌دهد که مصعبی در زمان وزارت خود و اواخر عهد امیر نصر، ابوحاتم بستی را به شغل قضا روانۀ سمرقند کرده باشد (ص ۴۰۷ ـ ۴۰۸) و با توجه به عدم امکان اقامت ابوحاتم در سمرقند، می‌توان رفتن و بازگشتن وی را مربوط به ۳۳۰ ق دانست که می‌تواند آغاز دورۀ وزارت مصعبی هم بوده باشد. خاصه آنکه مصعبی از مخالفان جیهانی بود و به هنگام وزارت یافتن وی، مخالفت خود را آشکار و مشکلاتی را تاحد مختل شدن امور ایجاد کرده بود (گردیزی، ۳۳۹). از این رو مصعبی می‌توانست از مرگ جیهانی و خالی شدن میدان، بیشترین بهره را ببرد، اما بحرانی که از رمضان ۳۳۰ دامنگیر حکومت نصر بن احمد شد و به قتل و نهب اسماعیلیان انجامید (نظام الملک، ۲۶۴؛ بارتولد، ۵۲۳/۱)، باید تمام نقشه‌های مصعبی را نقش بر آب کرده باشد. بر این قراین و دلایل باید دو بیت شعر از ابوالحسن علی لحّام را افزود که در هجو حاکم جلیل اولین وزیر نوح بن نصر گفته شده و مضمون آن گویای این است که حاکم پس از مصعبی به وزارت رسیده است (نک‍: ثعالبی، ۱۱۰/۴؛ مدرس رضوی، ۳۵۷). بدین ترتیب، وزارت مصعبی مقارن بحران و ضعف حکومت امیر نصر بوده و کشته شدن او هم باید نتیجۀ سیاست ضد اسماعیلی نوح بن نصر بوده باشد. گردیزی (ص ۳۳۸) تصریح می‌کند

که با مرگ امیرنصر کسی از یاران او باقی نماند. اینکه در متن *تاریخ گردیزی* مسألهٔ جانشینی جیهانی به جای بلعمی و مخالفت مصعبی با وی، به پس از مرگ امیرنصر نسبت داده شده (نک‍: گردیزی، ۳۳۸ - ۳۳۹)، صرفاً باید سهو مؤلف یا تصرف و خطای کاتبان در توالی سطور تلقی شود.

مصعبی در زمان خود بیشتر به عنوان دبیری بلندپایه و صاحب سبک شناخته می‌شده، چنانکه ثعالبی انشا و بلاغت و خط او را به نحوی اغراق آمیز تحسین می‌کند (۷۹/۴) و به احتمال بسیار، وی مکتوباتی از او در دست داشته است. در دوره‌های بعد، شاید از آن لحاظ که تنها از شعر مصعبی نمونه‌هایی در دست بوده است، او را در شمار شاعران قرار داده‌اند. وی به دو زبان فارسی و عربی شعر گفته است و ۱۳ بیت از اشعار عربی او که برخی از آنها مثل سائر بوده، در *یتیمة الدهر* نقل شده است (نک‍: همو، ۷۹/۴ - ۸۰؛ قفطی، ۲۷۵ - ۲۷۶). در اشعار عربی او علاوه بر روحیهٔ شادی طلبی و ترغیب به بهره‌گیری از زندگی که بر شعر سدهٔ ۴ ق غلبه داشت، نوعی آزادگی و آزاد اندیشی نیز ملاحظه می‌شود.

آنچه ثعالبی در معرفی شعر او گفته و آن را نتیجهٔ فضل و ثمرهٔ خرد دانسته است، بیشتر با نمونه‌هایی که از اشعار فارسی او در دست داریم، سازگار است. لحن حکمت آمیز مصعبی را باید در تنها قطعه یا قصیدهٔ نسبتاً کاملی که از او باقی مانده، جست و جو کرد و آن شعری است که در *تاریخ بیهقی* نقل شده است (بیهقی، ۴۸۱ - ۴۸۳؛ نیز نک‍: لازار، ۴۸ - ۴۹). هدایت در *مجمع الفصحا* این قطعه یا قصیده را که در برخی از نسخه‌های *تاریخ بیهقی* بدون نام شاعر ضبط شده، به دقیقی نسبت داده است (۶۴۶/۲)، ولی در بعضی دیگر از نسخه‌ها، چون نسخه‌ای که فیاض در تصحیح کتاب دردست داشته، نام مصعبی مذکور است. گذشته از آن، دو بیت از این قصیده در *فرهنگ جهانگیری* (انجو شیرازی، ۱۰۴۶ - ۱۰۴۷) صریحاً به نام وی ثبت شده است (نک‍: اقبال، ۴۰۸ - ۴۰۹؛ فروزانفر، ۵۶؛ نفیسی، همانجا). مضمون اصلی این قصیدهٔ ۱۴ بیتی، سپنجی بودن جهان و ناهمواری و کژرفتاری آن است که با خطاب به جهان آغاز می‌شود و در طول شعر آن را به فسوس و بازی و واژگونه کاری و دشمنکامی متهم می‌کند و در پایان با خطاب مجدد به جهان، گناه همهٔ ناهمواریهای برشمرده را متوجه خود آدمی می‌سازد، از این رو کل قصیده متضمن نوعی تقابل فلسفی است که از نکوهش چرخ نیلوفری آغاز و به پذیرش فاعلیت و اختیار انسان منتهی می‌شود. اینگونه مضامین در بسیاری از اشعار حکمی سده‌های ۴ و ۵ ق تکرار شده است. برخی از این اشعار، ازلحاظ ساخت و بافت با این قصیده مشابهت دارند. از آن میان به ویژه قصیدهٔ منوچهری (ص ۱۱۶ - ۱۲۰) به مطلع:

جهانا چه بد مهر و بدخو جهانی
چو آشفته بازار بازارگانی

یاد کردنی است و می‌توان گفت که از شعر مصعبی متأثر است (مصفا، ۴۰). از مصعبی ابیات فارسی دیگر نیز باقی مانده است (برای نمونه، نک‍: رادویانی، ۷؛ محمد بن سرخ، ۹، ۴۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ اقبال، عباس، «دو شاعر عصر قدیم»، یغما، ۱۳۳۷ ش، س ۱۱، شم ۹؛ انجو شیرازی، حسین بن حسن، *فرهنگ جهانگیری*، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۹ ش؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ بیهقی*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ رادویانی، محمد بن عمر، *ترجمان البلاغة*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ ق/ ۱۹۰۳ م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *مباحثی از تاریخ ادبیات ایران*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، *المحمدون من الشعراء واشعارهم*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *تاریخ گردیزی*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لازار، ژیلبر، *اشعار پراکنده*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ محمد بن سرخ نیشابوری، *شرح قصیدهٔ فارسی*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ مدرس رضوی، محمد تقی، *تعلیقات بر تاریخ بخارای نرشخی*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مصفا، مظاهر، *پاسداران سخن*، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ منوچهری، احمد بن قوص، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نظام‌الملک طوسی، حسن بن علی، *سیاست‌نامه* به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نفیسی، سعید، *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یاقوت، *بلدان*.

محمد مهدی مؤذن جامی

آبوطیقا، نک‍: ارغنون.

اَبوظَبی، یکی از امیرنشینهای هفتگانهٔ امارات متحد عربی در ساحل جنوبی خلیج فارس و همچنین حاکم‌نشین آن. «ابوظبی» بر اساس افسانه، صیادی است که در پی آهو (ظبی) بر آن سرزمین رفته و تشنه‌کام در کنار شکار خود جان سپرده است (بستانی، ۴۱۳/۴).

حدود و وسعت: این امیرنشین بزرگ‌ترین واحد امارات متحد عربی است که وسعت آن ۶۷٬۳۴۰ کم۲ یا برابر ۸۶/۶۷٪ وسعت تمام امارات است (*الکتاب السنوی*، ۱۴). ابوظبی به طول ۴۵۰ کم در ساحل خلیج فارس گسترده شده است و پهنای شمالی - جنوبی آن بین ۱۵۰ تا ۳۰۰ کم است. شرقی‌ترین نقطهٔ آن جبل علی در مرز دوبی و غربی‌ترین نقطهٔ آن خورالعُدَید در جنوب شرقی شبه‌جزیرهٔ قطر است (اقتداری، *خلیج فارس*، ۱۵۹). حدود جغرافیایی آن از °۲۲ و ´۵ تا °۲۳ و ´۸ عرض شمالی و °۵۱ و ´۷ تا °۵۴ دقیقه طول شرقی است (کامران مقدم، ۲۰/۲).

ابوظبی از مشرق به دوبی، از مغرب به قطر و عربستان سعودی و از جنوب به عمان (راهنمای امارات[1]، 135) محدود است. بخشی از وسعت خاک ابوظبی را حدود ۲۰۰ جزیرهٔ کوچک و بزرگ به‌وجود آورده که در مجاورت ساحل دراز آن و یا دورتر در داخل آبهای خلیج فارس قرار دارند (*الکتاب السنوی*، همانجا). پاره‌ای از این جزیره‌ها صخره‌ای و بعضی دیگر شنی است و بیشتر آنها در گذشته بندرهای

---

1. *A - Z United Arab Emirates...*

طبیعی و مکانهای مناسبی را برای صید ماهی و صدف فراهم می‌ساختند (بستانی، همانجا). مهم‌ترین جزیره‌ها اینهاست: ۱. ابوظبی، به وسعت ۶۰ کم ۲ که پایتخت امیرنشین نیز در آن قرار دارد؛ ۲. داس، به مساحت ۳ کم ۲ در فاصلهٔ ۱۷۰ کیلومتری شمال غرب پایتخت که از لحاظ صنعت نفت اهمیت فراوان دارد؛ ۳. مبرّز، که آن نیز از اهمیت نفتی برخوردار است؛ ۴. صیرِ بنی یاس، که در ۱۸۰ کیلومتری غرب پایتخت واقع شده و دارای بندرگاه مهمی برای صادرات نفت است؛ ۵. سعدیات، که در مجاورت و در مشرق پایتخت واقع شده و دارای مرکز تحقیقات کشاورزی مهمی است؛ ۶. ام النار، که مرکز پالایشگاه مهم نفتی است (*الکتاب السنوی*، همانجا؛ جناب، ۱۵۸ ـ ۱۵۹)؛ ۷. دَلما، که در زمانهای قدیم مرکز صید مروارید بوده است و اکنون ساکنان آن به ماهیگیری اشتغال دارند (مسعودی، ۶۳). در این جزیره زمانی تنها یک درخت انجیر وجود داشته، ولی اکنون وجود تصفیه‌خانه‌ای که در روز ۲۵۰٬۰۰۰ لیتر آب تصفیه شده فراهم می‌سازد، آن را به یکی از مراکز مسکونی خلیج فارس مبدل ساخته است (بستانی، ۴۱۵/۴).

محیط طبیعی ابوظبی: سواحل جنوبی خلیج فارس در فاصلهٔ بین خورالعدید در انتهای شرقی شبه جزیرهٔ قطر و رأس مُسَنْدَم در مدخل تنگهٔ هرمز به طول حدود ۶۵۰ کم سرزمینی خشک است که امارت‌نشین ابوظبی بیشتر از دوسوم آن را اشغال کرده است (هی، 113). ابوظبی سرزمینی خشک است که ۷۰٪ وسعت آن را بیابان محض تشکیل داده است (*الکتاب السنوی*، همانجا). زمینهای بخش ساحلی آن که حدود ۲٪ کل وسعت آن است، بیشتر شوره‌زار و کویر از نوع معروف به «سبخه» است که دارای بریدگیهای فراوان و همچنین جزایر متعددی در فواصل مختلف از ساحل می‌باشد (هی، 116).

در سراسر این امیرنشین کوهستان مهمی به چشم نمی‌خورد، مگر در نواحی شرقی آن که قسمتی از پیشکوهها و دامنه‌های غربی کوههای حجر در داخل خاک ابوظبی قرار گرفته است. در این بخش از ابوظبی وسعتی در حدود ۸۰ کم در ۲۰ کم ناحیهٔ نسبتاً پرآب و جمعیت‌العین را به‌وجود آورده که دارای نخلستانهای وسیع و واحه‌های حاصلخیز بسیار است (*الکتاب السنوی*، همانجا؛ هی، 118). از باریکهٔ ساحلی که به سمت جنوب پیش رویم، تپه ماسه‌های متعدد و پردامنه یکی بعد از دیگری واقع شده که تا ۱۶۰ کیلومتری ساحل، خشک و بایر است. در آنجا در امتداد جنوب غربی ابوظبی مراتع غنی ظِفره و آبادیهای لیوا یا الجوا واقع شده که از ۶۰ روستا با نخلستانهای فراوان تشکیل گردیده است (*الکتاب السنوی*، همانجا). بعد از آبادیهای لیوا تپه‌های شنی قرمز رنگ و عاری از گیاه تمام جنوب ابوظبی را در بر گرفته که سرانجام به مناظر مشابه ربع الخالی در عربستان سعودی می‌پیوندد. در حدود ۱۶۰ کیلومتری مشرق ابوظبی و در شمال رشته کوهی به نام جبل هَفیت، واحهٔ معروف بُریمی قرار دارد که از ۸ روستا تشکیل شده است، از این روستاها ۶ تا متعلق به ابوظبی و ۲ تا در اختیار مسقط است (هی، 119-118). در اینجا نخلستانهای فراوان و واحه‌های حاصلخیز بخشی از نیازمندیهای امیرنشین را تأمین می‌کند.

بریمی سالهاست که بین ابوظبی و عربستان سعودی متنازع فیه است و با وجود آنکه عملاً در اختیار ابوظبی است، عربستان سعودی از ادعای خود صرف نظر نکرده است (همانجا). عمق آب خلیج فارس در طول ساحل ابوظبی بسیار کم و تا مسافتی دور از خشکی کمتر از ۱۰ متر است. این بخش از خلیج که به سکوی مروارید معروف است، از برآمدگیهای مرجانی تشکیل شده که روی آن را رسوبات دوران سوم زمین‌شناسی گرفته و چین‌خوردگی مهمی در آن به چشم نمی‌خورد (مستوفی، ۷).

آب و هوا: عرض جغرافیایی و فقدان ناهمواریهای مهم و قرار داشتن ابوظبی بین صحرای خشک عربستان و خلیج گرم فارس عوامل عمدهٔ جغرافیایی هستند که بر آب و هوای این امیرنشین تأثیر می‌گذارند. در ماههای سرد سال آثار حاشیه‌ای منطقهٔ وسیع پرفشار سیبری و سرمای شدید همراه با آن که قسمت عمدهٔ خشکیهای آسیا و اروپا را تحت نفوذ خود دارد، تا سواحل جنوبی خلیج فارس سرایت می‌کند. در نتیجه هوای ابوظبی در این ماهها خنک و مطبوع و بیشتر اوقات آسمان آن صاف است (لاریمر، II/1431)، ولی در همین بخش از سال است که ابوظبی مانند سایر نواحی منطقه بارانهای ناچیز خود را از برکت هسته‌های کم‌فشار مدیترانه‌ای که از شمال غربی به جنوب شرقی در خلیج فارس در حرکتند، دریافت می‌کند.

در ماههای گرم سال که در ابوظبی و دیگر سواحل جنوبی خلیج فارس از بهمن و اسفند آغاز می‌شود، منطقهٔ پرفشار زمستانی به سرعت عقب‌نشینی کرده، جای خود را به منطقهٔ کم‌فشار آسیایی که مرکز آن روی پاکستان است، می‌دهد. در این بخش از سال هوای ابوظبی به شدت گرم می‌شود، ولی آسمان آن صاف و بی‌ابر است که خود به بالا بودن درجهٔ گرما کمک می‌کند. در این ماهها باران بسیار به ندرت می‌بارد (گنجی، ۲۱ ـ ۲۲). بادهای ابوظبی غالباً در زمستان از شمال غربی به جنوب شرقی همراه با هسته‌های کم‌فشار و احیاناً باران‌زای مدیترانه‌ای است. در این ماهها بادهای ساحلی از جنوب به شمال یعنی از خشکی به دریا با تناوب بیشتری می‌وزد. در ماههای تابستان جریانات هوایی جنوب خلیج فارس و سواحل و نواحی مجاور آن از مقتضیات جوی منطقهٔ کم‌فشار پاکستان تبعیت می‌کند. سمت عمومی بادها نیز از شمال غربی به جنوب شرقی است (همو، ۲۶، ۲۷).

در تابستان، ابوظبی از نواحی بسیار گرم منطقهٔ خلیج فارس است. میانگین حداکثر گرما در نیمهٔ تابستان تا °۴۸ سانتی‌گراد می‌رسد (اسعدی، ۲۱۰/۱) و گرمای بالاتر از °۵۰ زیاد مشاهده می‌شود (هی، 108). اگر توأم شدن این شرایط گرمایی را با بالا بودن رطوبت نسبی (۸۵٪) درنظر بگیریم، باید ابوظبی را از نظر زندگی انسان از جمله نواحی بسیار دشوار و تحمل ناپذیر جهان بدانیم. در نواحی ساحلی ابوظبی در تابستان رطوبت زیادِ دائمی مانع اختلاف شدید بین گرمای شب و روز می‌شود، ولی در واحه‌های مرکزی و جنوبی ابوظبی، کم

بودن رطوبت، شبهای خنک‌تر و شرایط مساعدتری برای زندگی فراهم می‌سازد. زمستانهای امیرنشین معتدل و مطلوب است و متوسط گرمای آن از °۱۰ تا °۱۴ سانتی‌گراد تفاوت می‌کند (اسعدی، همانجا) و یخبندان در آن مشاهده نمی‌شود، اما زمستان مطبوع آن بسیار کوتاه است و بر روی هم می‌توان گفت که در این امیرنشین ۴ ماه زمستان و ۸ ماه تابستان است.

هسته‌های کم فشار مدیترانه‌ای که بیشتر باران نواحی جنوب غربی آسیا مرهون آنهاست، به سبب اینکه در سواحل جنوبی خلیج فارس به موازات ساحل یعنی از شمال غربی به جنوب شرقی می‌وزند و همچنین به علت کم عارضه بودن نواحی ساحلی، کمتر باران ایجاد می‌کنند و درنتیجه باران ابوظبی بسیار کم است و میزان متوسط آن از ۲۵ میلی‌متر در داخل تا ۱۲۵ میلی‌متر در سواحل بیشتر نیست (همانجا). وجود این باران مختصر منحصر به دفعات و روزهای اندک در نیمهٔ سرد سال است، اما چنانکه طبیعت مناطق صحرایی است، همین مقدار کم ممکن است به صورت رگبارهای شدید کوتاه مدت باشد که اغلب به جاری شدن سیل در وادیها و خرابی و ویرانی در واحه‌ها و سرانجام فرسایش شدید خاک منتهی می‌گردد. در چنین شرایطی، کم‌آبی و خشکی در ابوظبی پدیده‌ای معمولی و عادی است (همانجا).

پوشش گیاهی و حیات حیوانی: کمی باران و شوری خاک مخصوصاً در نواحی پست‌تر این امارت، مانع از بروز پوشش گیاهی قابل توجه می‌شود. گیاهان صحرایی از قبیل انواع اقاقیا، انواع گز، سَمُر، اَرطیٰ و همچنین نباتات پیازدار از انواع قوفا و انواع خار مانند خارشتر و غاف یا کهور به ندرت در ابوظبی می‌رویند. در واحه‌های شرقی و جنوبی و مخصوصاً در منطقهٔ العین خرما به مقادیر معتنابهی به دست می‌آید (دانیلز، 1). در سالهای اخیر برنامه‌های ایجاد جنگل مصنوعی در اطراف تپه‌های شنی ناحیهٔ لیوا به اجرا درآمده است. در بعضی بخشهای ساحلی ابوظبی گیاهان مردابی از نوع مانگرو[1] دیده می‌شود (ماستین، 135). در بیابانهای ابوظبی انواع مختلف آهو، بز وحشی، شغال، روباه، خرگوش، موشهای بزرگ، سوسمار و عقرب زندگی می‌کنند. کبک، تیهو، هوبره و بلدرچین از جمله پرندگان بومی این سرزمین به شمار می‌روند (لاریمر، II/1388). افزون بر این، انواع پرندگانِ مهاجر در فصول سرد سال در سواحل آن به چشم می‌خورد (بستانی، ۴/۴۱۵).

جمعیت: تا قبل از پیدا شدن نفت در سرزمین ابوظبی (اواخر دههٔ ۱۹۵۰ م) این امیرنشین از نواحی بسیار کم سکنهٔ جهان بود که جمعیت نسبی آن از یک نفر در هر ۳ کم ۲ تجاوز نمی‌کرد. تنها محل سکنای دائم در طول ساحل چند صد کیلومتری ابوظبی همانا روستای ابوظبی بود (هی، 113). از جمعیت آن در گذشته اطلاع صحیحی در دست نیست، ولی آن را از ۲۰ تا ۳۰ هزار نفر برآورد کرده‌اند که حدود ۸٬۰۰۰ نفر آن در خود ابوظبی سکنیٰ داشتند (اقتداری، *خلیج فارس*، ۱۵۹). بلافاصله پس از کشف نفت و آغاز دوران رونق اقتصادی در ابوظبی هجوم مهاجران خارجی به این منطقه آغاز شد. ظرف ربع قرن اخیر این هجوم بلاانقطاع ادامه یافته است. در حال حاضر سکنهٔ امارات متحدعربی، از جمله ابوظبی از نظر ترکیب قومی آمیزه‌ای از نژادهای مختلف است که درنتیجهٔ مهاجرپذیری و رونق اقتصادی به وجود آمده است. ابوظبی احتمالاً مانند امارات متحد عربی یکی از کشورهای استثنایی جهان است که در حدود ۷۵٪ جمعیت آن را مهاجران خارجی تشکیل می‌دهند. ایرانیان، در میان مهاجران، نقش اقتصادی و سازندهٔ مهمی برعهده دارند. عنصر عرب بومی ابوظبی که ۱۰٪ جمعیت را به وجود می‌آورد، از عدنانیهای شمال عربستان است. عربهای غیربومی که بیشتر کارمندان اداری و دولتی را تشکیل می‌دهند، بیشتر فلسطینیها، مصریها، لبنانیها وعراقیها هستند. وجود عده‌ای از سیاهان افریقایی یادآور روزهایی است که در سده‌های ۱۸ و۱۹ م برده‌فروشی در سواحل ابوظبی رونق داشته است (همو، ۲۱۳). در ۱۹۸۴ م جمعیت ابوظبی ۵۳۷٬۰۰۰ تن بوده که جمعیت نسبی آن را از یک نفر در ۳ کم ۲، به ۸ نفر در کم ۲ رسانده است (فیشر[2]، 562).

دین: دین عمومی در ابوظبی اسلام و مذهب رایج طریقهٔ مالکی است، ولی پیروان مذهب شیعه قابل ملاحظه‌اند (جناب، ۱۵۹). امروز بیشتر مسلمانان که ۹۶/۷٪ جمعیت این امیرنشین را تشکیل می‌دهند، سنّی مالکی هستند، ولی عده‌ای اباضی و وهابی نیز در این سرزمین زندگی می‌کنند. پیروان فرق مختلف مسیحی مقیم امارت که قریب به اتفاق آنان از مهاجرانند، در سایهٔ رفق و مدارای مسلمانان آزادانه زندگی می‌کنند و مجازند کلیساها و هیأتهای تبلیغی و مدارس مخصوص خود را داشته باشند (اسعدی، ۲۱۴-۲۱۵).

زبان: زبان رسمی مردم عربی است که به عربی رایج در عربستان و عراق نزدیک‌تر است، ولی با عربی متداول در مصر و لبنان تفاوت دارد. زبان انگلیسی در میان قشر نخبه و دست اندرکار امور بازرگانی و حکومتی معمول است و در مدارس متوسطه هم به عنوان زبان دوم تدریس می‌شود. سکنهٔ ایرانی که عدهٔ آنان تا ۲۰٪ جمعیت امیرنشین می‌رسد (میریان، ۱۷۱)، به فارسی و مهاجران هندی و پاکستانی به زبانهای خود تکلم می‌کنند و مدارسی مخصوص به خود دارند (اسعدی، ۲۱۴).

تاریخ: دربارهٔ سواحل جنوبی خلیج فارس در ایام باستان اطلاع چندانی در دست نیست. کشفیات محققان باستان‌شناسی موزهٔ آرهوس[3] (دانمارک) در ۱۹۵۳ م در طول کرانهٔ جنوبی خلیج فارس از کویت تا ابوظبی، مدلل ساخته است که بحرین مرکز اصلی و حد فاصل و رابط بین دو تمدن سومری و هندی قدیم بوده است (اقتداری، *آثار شهرهای باستانی*، ۹۲۵). گروه باستان شناسان دانمارکی در جزیرهٔ ام‌النار، همچنین در خاک بریمی و در منطقهٔ هیلی به کشفیات قابل

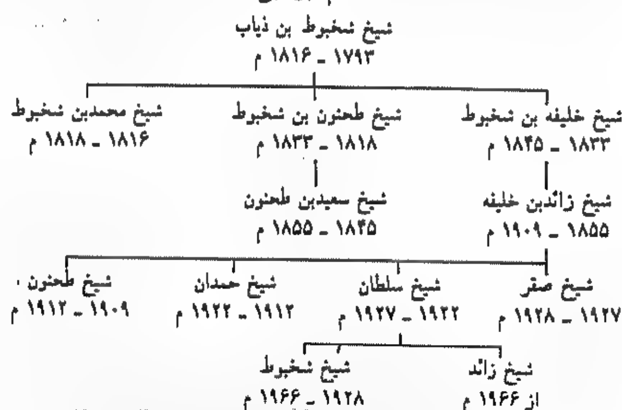
---

1. Mangrove
2. *Der Fischer*...
3. Arhus

ملاحظه‌ای از عصر حجر نائل آمده و مقداری اشیا از دوران فلز پیدا کرده‌اند. در ام‌النار ۴ سطح زندگی در تپه‌ای کشف شده که احتمالاً یکی از سطوح آن با قبور و تلهای مقابر بحرین هم‌دوره است (همان، ۱۰۰۱). ظروف سنگی و نقاشی شدهٔ به دست آمده در ام‌النار را مربوط به هزارهٔ دوم ق.م دانسته‌اند (همان، ۱۰۱۰).

در مطالعهٔ تاریخ ابوظبی تلاشهای بسیار مهم و مؤثر طایفهٔ آل نهیان را در تثبیت اوضاع اجتماعی و محفوظ داشتن پاره‌ای روابط قومی نباید از نظر دور داشت (جناب، ۱۶۰). این طایفه یکی از طوایف بنی‌یاس است که در نواحی جنوب شرقی شبه جزیرهٔ عربستان پراکنده است. رئیس اولین دستهٔ آل نهیان که بنیان‌گذار ابوظبی فعلی به شمار می‌رود، ذیاب بن عیسی آل نهیان (النهیان) نام داشت و اهمیت او در این بود که فرزند ارشدش به نام شیخ شخبوط اولین حاکم ابوظبی حدود ۲۳ سال از ۱۷۹۳ تا ۱۸۱۶ م (۱۲۰۷ـ ۱۲۳۱ ق) بر افراد آل‌نهیان حکومت کرد. نفوذ و قدرت آل نهیان روز به‌روز فزونی یافت تا جایی که این طایفه عملاً بر تمام طوایف بنی یاس فرمانروایی پیدا کرد. مرکز اصلی افراد بنی یاس ظفره در ۱۶۰ کیلومتری جنوب بندر ابوظبی واقع بود و با وجود استقرار طایفهٔ آل نهیان در ابوظبی بیشتر سران طوایف بنی یاس در ظفره زندگی می‌کردند. در اوایل سدهٔ ۱۹ م یعنی در زمان حکومت شخبوط بن ذیاب خاندان سعودی عربستان بر فشارها و تجاوزات خود نسبت به افراد بنی یاس که سنی مالکی بودند، افزودند و بنی یاس که تاب مقاومت در مقابل تجاوزات سعودیها را نداشتند، به مسقط و عمان که در آن زمان در حوزهٔ استعمار انگلیس قرار داشت، نزدیک شدند (همو، ۱۶۰، ۱۶۱، حاشیه) و به تدریج در گروه معاقدین قراردادها و موافقت‌نامه‌های مخصوص با انگلیس قرار گرفتند (همو، ۱۶۲). بعد از شیخ شخبوط بن ذیاب ۱۱ تن از اولاد و اعقاب او بر ابوظبی حکومت کردند که نام و مدت حکومت هریک در جدول زیر نشان داده شده است.

حکام ابوظبی



در زمان حکومت شیخ خلیفه بن شخبوط اختلافات طایفه‌ای بین طایفهٔ حاکم و طایفهٔ دیگری از بنی یاس به نام بوفلاسه بالا گرفت و منجر به مهاجرت افراد طایفهٔ اخیر به دوبی گردید. در همان زمان مسألهٔ بریمی به صورت یک مسألهٔ مورد اختلاف بین حکام ابوظبی و طایفهٔ بنی یاس و وهابیهای عربستان سعودی درآمد که تا ۱۰۰ سال ادامه پیدا کرد. از جمله حکام معتبر و با نفوذ آل نهیان که توانست آرامش و امنیت را بین طوایف بنی یاس برقرار سازد و قلمرو ابوظبی را در حدود جغرافیایی امروز آن وسعت بخشد، شیخ زائد اول،ملقب به زائد بزرگ بود که ۵۴ سال با قدرت برابوظبی حکومت کرد و در ۹۰ سالگی که دار دنیا را وداع گفت، ابوظبی را به صورت شیخ نشینی مقتدر و مستحکم به اولاد خود سپرد. او روابط نزدیکی با مظفرالدین شاه برقرار کرد و نمایندگانی با هدایا بین آنان مبادله شد، ولی‌انگلیسیها که از توسعهٔ این روابط دلخوش نبودند، پا در میان گذاشته، شیخ را از ادامهٔ نزدیکی با دربار ایران منع کردند (همو، ۱۶۴ ـ ۱۶۵). پس از مرگ شیخ زائد بزرگ، ۴ نفر از فرزندان او هر یک به مدت کوتاهی بر ابوظبی حکومت کردند (مجموعاً ۱۹ سال). بعد از آنان حکومت ابوظبی به دست شیخ شخبوط بن سلطان، یکی از نوادگان شیخ زائد بزرگ رسید (۱۹۲۸م). در زمان حکومت او صید مروارید که منبع‌درآمدی برای مردم ابوظبی بود، از میان رفت و ابوظبی با بحران اقتصادی شدیدی مواجه شد.

شیخ شخبوط بن سلطان حاکمی مقتدر و با اراده بود. او از مداخلهٔ دیگر شیوخ در ابوظبی ممانعت به عمل آورد و با دولت ایران روابط حسنه برقرار کرد، ولی بی‌نهایت ممسک و طماع بود و همینکه در زمان حکومت خود، اول بار در آمدهای سرشار نفتی را به چنگ آورد، از صرف آنها در راه پیشرفت شیخ نشین و تعالی مردم آن مضایقه کرد. سرانجام پول دوستی و امساک فراوان، کار او را به جایی رسانید که در تابستان ۱۹۶۶ م سران خاندان آل نهیان دور هم گرد آمده، او را خلع کردند و برادرش شیخ زائد بن سلطان را که حکومت ولایت بریمی را برعهده داشت، به شیخی و در واقع به حکومت ابوظبی برگزیدند (همو، ۱۶۶ ـ ۱۶۷). شیخ شخبوط مخلوع با عیال و اولاد و شماری از خدمهٔ خود به ایران مهاجرت کرد و خرمشهر را برای اقامت دائمی برگزید و یکی از مهمانخانه‌های آن شهر را به صورت دربست اجاره کرد و در آن مقیم شد؛ او پس از چندی به بیروت مهاجرت کرد (همو، ۱۶۸)، ولی دوباره با موافقت شیخ زائد به ابوظبی بازگشت و در قصری در العین اقامت گزید (مسعودی، ۶۱).

ابوظبی در حکومت شیخ زائد: پس از به حکومت رسیدن شیخ زائد بن سلطان، ابوظبی دستخوش تغییرات بزرگی در سیستم حکومت و همچنین در رشد اقتصادی گردید. در زمینهٔ حکومت می‌توان گفت که سیستم اتوکراتیک و استبداد سنتی به نوعی دموکراسی و حکومت قانونی گرایش پیدا کرده است و با وجود آنکه هنوز حکومت خاص خاندان آل نهیان باقی است و تقریرات حاکم جای قانون را می‌گیرد، ادارات و سازمانهای متعددی برای ادارهٔ امورحکومتی‌به وجود آمده و در تمام موارد سیستم مشاوره در رتق و فتق این امور رواج یافته است (جناب، ۱۷۲).

شیخ زائد ۲۸ واحد اداری یا در واقع ۲۸ وزارتخانه برای ادارهٔ امور ابوظبی دایر کرد، ولی چون به اندازهٔ کافی کارمند واجد شرایط و مجرب در اختیار نداشت، اتباع فلسطینی، اردنی، عراقی، مصری، بحرینی و همچنین انگلیسی را به کار گرفت. در عین حال باید یادآور شد که مقامهای عالی حکومتی در دست اعضای خاندان آل نهیان است که بر عموم سازمانهای اداری و مردم نظارت دارد (همو، ۱۷۴). بنابر سنن خانوادگی آل نهیان بعد از شیخ زائد می‌بایست برادر کوچک‌تر وی، شیخ سلطان به حکومت می‌رسید، ولی چون او به بهانهٔ سالخوردگی، فرزندش خلیفه بن سلطان را به جای خویش معرفی کرده بود، شیخ زائد او را به عنوان قائم مقام همیشگی خویش برگزید و فرزند خود خلیفه بن زائد را به ولیعهدی منصوب ساخت و روز انجام این امر (۲۱ آوریل ۱۹۶۹) را تعطیل رسمی اعلام کرد (همو، ۱۷۳).

اوضاع اقتصادی: اعراب ساکن ابوظبی قرنها از طریق صید مروارید و ماهی و نیز شتر چرانی و گله داری و تولید مقدار ناچیزی خرما و مرکبات در واحه‌های سرزمین خود و احیاناً از راه حمل و نقل دریایی و برده فروشی امرار معاش می‌کردند. صید مروارید بزرگ‌ترین منبع درآمد و مهم‌ترین مشغلهٔ اقتصادی آنان به شمار می‌رفت. بنابر اطلاعات موجود، در سالهای اول قرن حاضر میلادی شیخ نشین ابوظبی ۴۱۰ قایق صید مروارید داشته که بیشتر آنها در روستای ابوظبی متمرکز بوده و شیخ از این قایقها سالانه حدود ۶۰٬۰۰۰ دلار عوارض دریافت می‌کرده است. افزون براین ابوظبی دارای ۱۰ کشتی دریارو بوده که در طول ساحل از مسقط تا بحرین و بصره و بندر لنگه رفت و آمد می‌کرده‌اند (لاریمر، II/408-409). در همان زمان ۷ قایق بین ابوظبی و زنگبار به تجارت برده اشتغال داشته است (*تاریخ*، ۱۹۴).

ابوظبی قبل از ۱۹۶۶م از خود واحد پول رایجی نداشت و کلیهٔ معاملات تجاری در داخل منطقه برمبنای روپیهٔ هندی و ریال قطر و دوبی و بحرین انجام می‌گرفت، ولی در ۱۹۶۶م ابوظبی دینار بحرینی را به عنوان پول رسمی امارت برگزید (جناب، ۱۷۵).

چنانکه گفته شد، در ۱۹۲۸م صید مروارید که تنها کالای با ارزش تجاری و منبع‌درآمد بسیاری از ساحل نشینان ابوظبی بود، براثر توسعهٔ تولید مروارید پرورشی در ژاپن و راه پیدا کردن آن به بازارها (دانیلز، 37) از میان رفت و مردم ابوظبی مانند دیگر ساکنان سواحل جنوب خلیج فارس دچار بحران اقتصادی شدیدی شدند که روزگار سیاهی در پی داشت و مدت ۳۰ سال به طول انجامید. از آن ایام بحرانی عناصر فعال ابوظبی برای کسب روزی به نواحی دیگر خلیج مهاجرت می‌کردند.

در ۱۹۵۹م اکتشافات نفت در ابوظبی آغاز گردید و ۳ سال بعد اولین محمولهٔ نفت خام امیرنشین به بازارهای جهان راه یافت و فصل جدیدی در تاریخ و حیات اقتصادی و اجتماعی مردم به وجود آورد که در ربع قرنی که از آن زمان گذشته، ابوظبی را به غنا و ثروت رسانده است (اسعدی، ۲۲۴/۱؛ جناب، ۱۶۶ ـ ۱۶۷). در ۱۹۶۸م شیخ زائد اقدام به اجرای اولین برنامهٔ پنج سالهٔ اقتصادی کرد. هدف اصلی این برنامه بالا بردن سطح زندگی مردم و توسعهٔ اقتصادی ابوظبی در زمینه‌های مختلف بود.

کشاورزی: کمی باران و کم آبی توأم با شوری و صحرایی بودن خاک ابوظبی اقدام به هرگونه کشاورزی تجاری را بدان گونه که در ممالک دیگر متداول است، تقریباً غیرمقدور می‌سازد. با اینهمه، ضرورت موجب شده است که حکومت ابوظبی به رغم وضع نامساعد طبیعی نسبت به اجرای طرحهای کشاورزی با استفاده از روشهای جدید آبیاری به مقیاس محدودی اهتمام ورزد و بخشهایی از سرزمینهای بی‌آب و علف را به مزارع سرسبز و حاصلخیز غلّه مبدل سازد (*الکتاب السنوی*، ۸۲). اینگونه طرحها بیشتر در حومهٔ پایتخت و در نواحی العین در مشرق و ظفره در داخل ابوظبی که منابع آب بیشتری دارند، همچنین در طول لوله‌های انتقال آب به موقع اجرا گذاشته شده است. در نتیجه ابوظبی مقداری از غلات و میوه‌ها و سبزیجات موردنیاز خود را که بیشتر آنها را از ایران وارد می‌کند، از مزارع و باغ و بستانهای محلی به دست می‌آورد.

پیشرفت در کشاورزی موجب پیدایش مرکزی برای تحقیقات کشاورزی با عنوان مرکز تحقیقات مناطق خشک (دانیلز، 5) در جزیرهٔ سعدیات(نزدیک ساحل ابوظبی) گردید. این مرکزاز همکاری دانشگاه آریزونا که در کشاورزی صحرایی تبحّر دارد،برخوردارشد(مسعودی، ۶۲). در این مرکز آب مورد نیاز از یک دستگاه عظیم تبدیل آب شور به شیرین فراهم می‌گردد و مقادیر زیادی انواع سبزی و تره‌بار در دهها گلخانهٔ تهویه شده، پرورش یافته، به بازارهای ابوظبی عرضه می‌شود. در راه ازدیاد فضای سبز تلاش مداومی اعمال گردید، چنانکه در طول شاهراه بین ابوظبی و العین بالغ بر ۱٬۷۰۰ جریب جنگل کاری شده است (*اسیز*[1]، 73). توسعهٔ روزافزون امکانات کشاورزی نوین ابوظبی را می‌توان از ازدیاد زمینهای زراعی بین سالهای ۱۹۷۳ و ۱۹۷۹م که در جدول زیر نشان داده شده است (*الکتاب السنوی*، همانجا)، استنباط کرد:

جدول توسعهٔ زمینهای زراعی در ابوظبی

سال	سطح زیرکشت برحسب جریب	نسبت افزایش
۱۹۷۳ م	۱۲۵٬۶۹۱	۱۰۰
۱۹۷۵ م	۱۴۵٬۰۲۶	۱۱۵
۱۹۷۶ م	۱۹۰٬۵۰۳	۱۲۰
۱۹۷۸ م	۲۱۵٬۵۴۰	۱۷۱
۱۹۷۹ م	۲۳۳٬۵۵۶	۱۸۶

فرآورده‌های کشاورزی ابوظبی که در ۱۹۷۷ م برابر با ۲۶٬۰۱۲ تن به بهای ۴۷٬۴۶۰٬۰۰۰ درهم بوده در ۱۹۷۹م به ترتیب به ۴۵٬۰۲۲

1. *Essays.*

تن و ۷۲٬۲۴۳٬۰۰۰ درهم افزایش یافته است (همان، ۸۴) که خود روند سریع توسعهٔ کشاورزی را نشان می‌دهد.

صنعت: در برنامه‌های ۵ سالهٔ ابوظبی همواره بخش قابل ملاحظه‌ای از اعتبارات عمرانی به ایجاد واحدهای صنعتی تخصیص داده شده است. در نتیجهٔ اجرای این برنامه، در ۱۹۷۹م یازده کارخانهٔ دولتی مهم در ابوظبی مشغول بهره‌برداری بوده که هزینهٔ بهره‌برداری از مجموع آنها بالغ بر ۲٬۷۴۱/۸ میلیون درهم بوده است. این کارخانه‌ها عبارت بودند از کارخانهٔ لولهٔ پلاستیک در مصفح، تولید گاز مایع در داس، تولید گاز مایع و پالایشگاه در ام النار، سیمان در العین، آجرپزی در ساد، کود شیمیایی و کیسه‌سازی در مصفح، آسیا و سیلوی غله در ابوظبی، فلزکاری در مصفح و آجر سیمانی (همان، ۷۷). بیشتر کارخانه‌های ابوظبی در شهر صنعتی رویس که در ۲۵۰ کیلومتری غرب ابوظبی واقع است و در مارس ۱۹۸۲ به وسیلهٔ شیخ زائد افتتاح شده، گرد آمده است (*میدل ایست*[1]، 751).

نفت در ابوظبی: اکتشافات نفت در ابوظبی اول بار در ۱۹۳۵م آغاز شد. در آن سال شرکت امتیازات نفتی[2] بدین منظور به وجود آمد. در اواسط ۱۹۴۹م مجدداً فعالیت اکتشافی در رأس الصدر آغاز گردید و در ۱۹۵۲م چاههای دیگری در طریف حفر شد، اما نفت استخراجی به اندازه‌ای نبود که بتوان صادر کرد (بستانی، ۴۱۵/۴). از این رو در ۱۹۵۶م کاوشهای دیگری آغاز شد. در ۱۹۵۹م منابع زیردریایی قابل توجهی در اطراف جزیرهٔ داس کشف گردید و در ۱۹۶۲م اولین تانکر نفت‌کش، محصول نفت این امیرنشین را از جزیرهٔ داس به بازارهای جهان حمل کرد. در آن سال جمعاً ۸۰۰٬۰۰۰ تن نفت در ابوظبی استخراج شد، ولی تولید نفت به سرعت افزایش یافت و هر سال بیشتر از سال پیش پول و ارز و ثروت و امکانات توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی برای این امارت فراهم ساخت (جناب، ۱۸۰). افزایش تولید نفت میان سالهای ۱۹۶۳ و ۱۹۷۳م، مخصوصاً در دو سه سال اول این دوره، حالت جهشی داشت، چنانکه در ۱۹۶۳م، ۲۰۴٪ و سال بعد ۲۷۸/۵٪ نسبت به سال قبل افزایش نشان می‌داد، ولی از آن سال به بعد سطح افزایش تولید در حدود ۲۰٪ نگه داشته شد.

تا ۱۹۷۴م شرکتهای متعدد آمریکایی و اروپایی دست‌اندرکار استخراج (دانیلز، 38) و صدور نفت ابوظبی بودند. در آن سال شرکت ملی نفت ابوظبی برحسب قراردادهای همکاری و مشارکت، ۶۰٪ از سهام شرکتهای نفتی فعال در ابوظبی را به دست آورد. با این اقدام حکومت، مرحلهٔ تازه‌ای در تولید نفت آغاز شد و دولت سیاست محدود ساختن تولید را به منظور جلوگیری از بهره‌برداریهای بی‌رویه در پیش گرفت. در اکتبر ۱۹۷۴ تولید روزانه را از ۱/۷ میلیون بشکه به ۱/۳۲ میلیون تقلیل داد. از آن پس تنها نوسانات جزئی برحسب بازار نفت در تولید بروز می‌کرد. بار دیگر در سالهای ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹م میزان تولید روزانه در ۱/۴۶ میلیون بشکه تثبیت شد (*الکتاب السنوی*، ۶۰)، ولی در نتیجهٔ بروز جنگ بین ایران و عراق و بازتاب آن در بازارهای نفتی جهان، تولید نفت ابوظبی به منظور مقابله با شرایط جدید بازارها افزایش پیدا کرد.

ابوظبی در نوامبر ۱۹۶۷ به عضویت اوپک درآمده و از همان سال نقش فعالی در آن سازمان داشته است (روحانی، ۱۰۸؛ مدنی، ۱۸۱). هم اکنون ۵ منطقهٔ نفتی مهم در ابوظبی در حال بهره‌برداری است که ۳ منطقهٔ آن در دریا و ۲ تا در خشکی واقع شده است، بدین قرار:

۱. منطقهٔ دریایی ام‌الشیف در ۱۲۵ کیلومتری ساحل و ۳۲ کیلومتری مشرق جزیرهٔ داس که نفت آن از طریق لوله‌های زیردریایی به داس منتقل می‌شود. در این جزیره نه فقط مخازن عظیم برای انبار کردن، بلکه تسهیلات فنی فراوان برای بارگیری نفت به وجود آمده و فرودگاهی نیز دائر شده است.

۲. منطقهٔ زاکوم که آن نیز در دریا و در امتداد شمال غربی شهر ابوظبی واقع شده است. محصول نفت این منطقه نیز به جزیرهٔ داس منتقل می‌گردد.

۳. منطقهٔ فتح یا فتا که در ۸۸ کیلومتری شمال ابوظبی و شمال شرقی ام‌الشیف در دریا واقع شده است.

۴. منطقهٔ مُربان یا باب در ۴۰ کیلومتری جنوب ساحل که نفت آن به بندر طریف منتقل می‌گردد.

۵. منطقهٔ بوحصا در حدود ۶۰ کیلومتری جنوب ساحل که نفت آن به جبل ظنه منتقل می‌گردد (*بریتانیکا*، I/38؛ نک‍: نقشه). در ۱۹۸۴م در جمیع مناطق فوق ۸۴ چاه فعال با عمق متوسط ۹٬۶۰۵ پا وجود داشته است («بولتن آماری اوپک[3]»، 41).

منابع نفتی ابوظبی را بالغ بر ۴۰٬۳۷۱ میلیون بشکه برآورد کرده‌اند که در دههٔ ۱۹۷۰م سالانه ۵۱۰ میلیون بشکهٔ آن استخراج شده است (*بریتانیکا*، همانجا). علاوه بر این، ابوظبی دارای منابع سرشار گاز طبیعی است که به موازات نفت استخراج می‌شود و سالانه مبالغ گزافی ارز خارجی برای امیرنشین تأمین می‌کند. منابع نفت و گاز ابوظبی از طریق مشارکت به وسیلهٔ شرکتهای متعدد آمریکایی و اروپایی استخراج و پس از انتقال به ترمینالهای نفتی از طریق لوله کشیهای عظیم، برای فروش به وسیلهٔ تانکرهای غول‌پیکر به بازارهای جهان حمل می‌شود. شبکهٔ لوله کشیهای نفت و گاز در جدولهای صفحهٔ بعد نشان داده شده است («بولتن آماری اوپک»، 116-111).

درآمدهای نفتی سرشاری که عاید ابوظبی می‌گردد، این سرزمین را از نظر درآمد سرانه یکی از ثروتمندترین کشورهای جهان ساخته است (*بریتانیکا*، همانجا).

حمل و نقل: تا قبل از استخراج و صدور نفت، حمل و نقل بار و مسافر در ابوظبی بیشتر به طرق سنتی یعنی به وسیلهٔ کاروانهای شتر و

---

1. *The Middle East...* 2. Petroleum Concessions Limited. 3. *OPEC Annual...*

لوله‌های انتقال نفت خام ابوظبی

شماره	مبدأ	مقصد	طول به‌میل	قطر لوله به‌اینچ
۱	MP21	جبل‌ظنه	۲×۵۰	۲۴ و ۳۰
۲	ام‌الشیف	داس	۲۲	۳۰
۳	زکوم سفلی	داس	۵۶	۳۰
۴	زکوم علیا	زیرکو	۴۰	۴۲
۵	بندق	داس	۱۸	۱۶
۶	مبرز	جزیرهٔ مبرز	۲۱	۲۴

لوله‌های انتقال نفت تصفیه شدهٔ ابوظبی

شماره	مبدأ	مقصد	طول به میل	قطرلوله به اینچ
۱	تصفیه خانهٔ ابوظبی	العین	۱۰۴	۱۲
۲	تصفیه خانهٔ ابوظبی	فرودگاه جدید	۱۱	۱۲

لوله‌های انتقال گاز طبیعی ابوظبی

شماره	مبدأ	مقصد	طول به میل	قطر لوله به اینچ
۱	اساب	باب	۵۵	۲۰
۲	بوحصا	باب	۲۸	۲۰
۳	باب	مقطع	۲×۸۱	۲۴ و ۳۰
۴	مقطع	بنی‌یاس	۱۱	۱۶
۵	باب	رویس	۶۳	۳۰
۶	باب	MP21	۲۱	۲۰
۷	بوحصا	MP21	۲۱	۱۶
۸	MP21	رویس	۴۱	۲۴
۹	ام‌الشیف	داس	۱۹	۳۰
۱۰	زکوم	ام‌الشیف	۳۷	۱۸

از راههای مالرو انجام می‌شد و ارتباط بین خاک اصلی و جزایر متعددی که مرکز صید مروارید و صدف بود، نیز از طریق قایقها و کشتیهای کوچک محلی صورت می‌پذیرفت، ولی بعد از آن زمان شبکه‌های مختلف ارتباطی به سرعت به وجود آمد و توسعه یافت.

مهم‌ترین راههای موجود، راه سراسری امارات متحد عربی است که از العدید در مرز قطر آغاز شده، به عمان منتهی می‌گردد. بخش عمده‌ای از این راه به موازات ساحل ابوظبی امتداد می‌یابد. این راه از العدید به جبل‌الظنه و رویس و از آنجا به طریف متصل می‌شود. از طریف به شهر ابوظبی و از آنجا به مرز دوبی، جاده آسفالته و عریض است. راه مهم دیگر ابوظبی جادهٔ عریض و آسفالته‌ای است که به موازات لوله‌کشی آب کشیده شده است و شهر ابوظبی را به العین و بریمی متصل می‌سازد. سومین راه مهم ابوظبی جاده‌ای است که از بندر طریف رو به جنوب به سمت حبشان در داخل کشیده شده و از این نقطه شاخه‌ای از آن در امتداد جنوب غربی به بوحصا و شاخهٔ دیگری در امتداد جنوب به آلماریه و نواحی نسبتاً پرجمعیت لیوا یا الجوا و بطین و ظفره منتهی می‌گردد (نک: نقشه؛ ماستین، 138). از این راهها شعبه‌های چندی به همه طرف کشیده شده و ارتباط بین نواحی مرکزی را با وسائط نقلیهٔ موتوری مقدور می‌سازد. ارتباط دیگر نواحی داخلی از طریق راههای کاروان‌رو و قافله‌های شتر تأمین می‌گردد.

حمل ونقل انواع محصولات نفتی، شبکهٔ پیچیده‌ای از راههای دریایی به وجود آورده است که بنادر ابوظبی و جبل‌الظنه و رویس را به دنیای خارج مربوط می‌سازد. صرف‌نظر از این بنادر لنگرگاههای مهمی در جزایر صیربنی یاس، داس و مبرّز به منظور جا به‌جا کردن فرآورده‌های نفتی ایجاد شده است. ارتباط بین جزایر متعدد واقع در آبهای ابوظبی از طریق قایقهای کوچک و بزرگ موتوری (لنج) یا بلمهای محلی صورت می‌پذیرد. غیر از فرودگاه عظیم ابوظبی (نک: ابوظبی، شهر) که در مسیر پروازهای بین‌المللی قرار دارد، فرودگاههای چندی در العین، طریف، بوحصا در جزایر داس و صیر بنی یاس تأسیس شده است (نک: نقشه؛ *میدل ایست*، 765).

سیاستها و مؤسسات مالی ابوظبی: سرازیر شدن مبالغ هنگفتی ارز خارجی که نتیجهٔ مستقیم صدور نفت ابوظبی بود، ایجاد بانکها و مؤسسات مالی و شرکتهای بیمه و کشتیرانی و پیمانکاریهای فراوانی را به دنبال داشت. بعد از آنکه این کشور دینار بحرینی را در ۱۹۶۶م به عنوان پول رسمی و رایج پذیرفت، حاکم ابوظبی در ۱۹۶۸م به موجب فرمانی بانک ملی ابوظبی را با سرمایه‌ای برابر یک میلیون دینار بحرینی ایجاد کرد. در سالهای بعد بانکهای دیگری مانند شعبهٔ بانک عثمانی، انگلیس در خاورمیانه، ایسترن، یونایتد، ملی دوبی، عرب، بانک ملی ایران و بانک صادرات ایران در این امارت به فعالیت پرداختند (جناب، ۱۷۷-۱۷۸). صندوق رشد و توسعهٔ اقتصادی عربی ابوظبی در ۱۹۷۱م به وسیلهٔ شیخ زائد تأسیس گردید. این صندوق در ۱۹۷۴م کمکهای خارجی خود را آغاز کرد. در پایان ۱۹۸۰م جمع وامهای اعطایی این صندوق به ۳٬۳۳۳ میلیون درهم بالغ گردید که از طریق ۷۳ طرح در زمینه‌های توسعهٔ کشاورزی، ماهیگیری، مواصلات، حمل و نقل، الکتریسیته، خانه‌سازی و صنعت در ۳۴ کشور عرب و آسیایی و افریقایی انجام یافته بود. صندوق توسعهٔ اقتصادی ابوظبی علاوه بر طرحهایی که رأساً به موقع اجرا می‌گذارد، کمکهای گسترده‌ای به مراکز اعتباری بین‌المللی از قبیل صندوق ویژهٔ اوپک، صندوق عربی توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی، بانک عربی رشد افریقا، صندوق عربی پول، صندوق بین‌المللی گسترش کشاورزی و همچنین برنامه‌های توسعهٔ اقتصادی سازمان ملل به عمل می‌آورد (*الکتاب السنوی*، ۴۶، ۴۷).

فرهنگ و بهداشت: در ابوظبی به بالا بردن سطح خدمات اجتماعی توجه مخصوص معطوف شده است. در اولین برنامهٔ ۵ سالهٔ اقتصادی، ۳۴/۵ میلیون دینار بحرینی به امور بهداشت و فرهنگ و خانه‌سازی تخصیص یافت (جناب، ۱۸۵). در اجرای این برنامه، عدهٔ

بسیاری معلم از مصر و لبنان و دیگر کشورهای عربی زبان به ابوظبی فرا خوانده و به کارهای آموزشی گمارده شدند. در نتیجه شمار دانش‌آموزان در ۱۹۶۸م به ۴٬۹۳۷ نفر بالغ گردید. با وجود این در ۱۹۶۹م نسبت افراد باسواد در این امارت از ۲٪ بیشتر نبوده است (همو، ۱۸۲-۱۸۳). از دیگر اقدامات فرهنگی آن سالها اعزام ۱۵۰ نفر در دانش‌آموزان ابوظبی به کشورهای خارج بود که از این عده ۵۰ نفر در دانشگاههای لندن سرگرم ادامهٔ تحصیل شدند (همو، ۱۸۳).

در امیرنشین ابوظبی ۶ بیمارستان (بدون احتساب بیمارستانهای نظامی) وجود دارد: بیمارستانهای مرکزی، جزیره و کورنیش در شهر ابوظبی (با ۱٬۲۷۷ تخت و ۲۲۷ پزشک و ۲ دندان‌پزشک و ۶ داروساز) و ۲ بیمارستان در العین و نیز بیمارستانی در ساد که جمعاً دارای ۸۲۸ تخت هستند (*الکتاب السنوی*، ۱۱۴).

شهر ابوظبی: پایتخت امیرنشین ابوظبی و پایتخت موقت امارات متحد عربی واقع در ساحل جنوبی خلیج فارس، در جزیره‌ای به همین نام در ۲۴° و ۲۹' عرض شمالی و ۵۴° و ۲۲' طول شرقی با جمعیتی در حدود ۵۲۰٬۰۰۰ نفر (برآورد ۱۹۸۲م: *امارات*، ۳؛ EI², *I/166*).

چهرهٔ طبیعی: ابوظبی در ضلع مشرف به دریا از جزیره‌ای مثلث شکل و بی‌عارضه که به وسیلهٔ تنگهٔ باریکی به نام المقطع از خاک اصلی جدا شده، بنا شده است. جزیره دارای منظره‌ای کاملاً صحرایی و خشک و عاری از گیاه است که در هر شبانه‌روز دوبار هنگام مد سواحل آن را آب می‌گیرد و اطراف دو خور بزرگ به نام البطین و لفان که به‌ترتیب در جنوب و شمال شرقی آن قرار دارند، زیر آب فرو می‌روند (جناب، ۱۹۹؛ *دانشنامه*).

سیمای شهر: در اوایل سدهٔ حاضر (۱۹۰۶م)، ابوظبی دهکده‌ای بود در حدود ۲/۵ کیلومتری ساحل شمالی جزیره و در فاصلهٔ ۱۴۰ کیلومتری جنوب غربی شارجه که شامل کلبه‌هایی حصیری با چند بنای سنگی و شماری نخل خرما بوده و در حواشی آن بازار سوداگران هندی قرار داشته است. در آن زمان آب مشروب دهکده بیشتر با وسایل ابتدایی از دوبی تأمین می‌شده است (لاریمر، II/410) و اغلب ساکنان دهکده از راه صید مروارید و صدف امرار معاش می‌کردند و ارتباط بازرگانی آنان به خصوص با هندوستان بوده است (همو، II/1439).

در اواسط سدهٔ حاضر تغییر محسوسی در سیمای ابوظبی به وجود نیامد. مورخان و بیشتر جغرافی‌دانان آن را کم و بیش به همان حالت ۵۰ سال پیش وصف کرده‌اند. در ۱۹۶۰ م شمار دکانهای ابوظبی را ۱۰۰ واحد برآورد کرده‌اند. در آن زمان اثری از اصول شهرسازی و خدمات عمومی وجود نداشته و آب مشروب اهالی کماکان از دوبی تأمین می‌شده و به قیمت گزافی به فروش می‌رسیده است (جناب، ۱۵۶ - ۱۵۷).

از اواسط دههٔ ۱۹۶۰ م که عایدات نفتی به صورت مستمر و روزافزون درآمد، پایتخت دستخوش تغییرات بزرگ گردید و اجرای طرحهای عمرانی متعدد چهرهٔ آن را به سرعت دگرگون ساخت. در بدو امر دو اقدام اساسی که توسعه‌های بعدی شهر را مقدور ساخت، به عمل آمد: یکی آنکه پل عظیم المقطع که جزیرهٔ ابوظبی را به خاک اصلی متصل می‌ساخت، احداث و در ۱۹۶۸ م افتتاح شد (همو، ۱۹۹)؛ دیگر آنکه آب لازم به مقدار کافی از دوبی در فاصلهٔ ۱۴۵ کیلومتری از طریق لوله‌های قطور با شبکه‌های پیچیده، به سمت شهر جریان یافت (اقتداری، *خلیج فارس*، ۱۵۹).

برای شهر ابوظبی نقشهٔ وسیع و سخاوتمندانه‌ای با شاهراهها و بولوارها و خیابانهای عریض و پارکها و میدانهای وسیع درنظر گرفته شد که با صرف میلیاردها دلار هزینه در زمان کوتاهی به مرحلهٔ اجرا درآمد و طولی نکشید که ساختمانهای بزرگ دولتی و مهمانخانه‌ها و مراکز اجتماعی و فرهنگی و تجاری، همچنین مساجد زیبا در گوشه و کنار ابوظبی احداث شد. شهرکهای مسکونی یکی بعد از دیگری به وجود آمد. در این شهرکها در اجرای سیاست تشویق بدویان به شهرنشینی، خانه‌های متعددی به رایگان دراختیار مشتاقان زندگی شهری قرار گرفت (مسعودی، ۶۴). چیزی نگذشت که سیمای شهر ابوظبی با ساختمانهای عظیم جدید مشرف بر دریا و میدانها و پارکها و خیابانهای وسیع و عریض و مشجر چنان عوض شد که امروزه می‌توان آن را زیباترین شهر در سواحل خلیج فارس دانست. ابوظبی دارای ۱۲ پارک است و در جمع ۳۲۰ هکتار از سطح آن زیر نظارت شهرداری است که خاک لازم برای درختکاریها را از العین و شاهراه دوبی آورده‌اند (ماستین، 143). شمار مساجد زیبا و نوساختهٔ ابوظبی به اندازه‌ای است که آن را شهر مساجد نام گذارده‌اند. به موازات اقدامات شهرسازی به منظور تسهیل تردد جهانگردان و توسعهٔ بازرگانی از طرفی فرودگاه بزرگ ابوظبی در فاصلهٔ ۵۰ کیلومتری شهر با صرف ۳۸۵ میلیون دلار ساخته شد که ازنظر فنی نه فقط با جدیدترین فرودگاههای اروپا و آمریکا رقابت می‌کند، بلکه از بسیاری جهات از آنها جلوتر هم افتاده است («راهنمای امارات»، 15,16). از طرف دیگر بندرگاه بزرگی به نام بندر زائد شامل ۱۷ اسکله (اسعدی، ۲۵۵/۱) در آن ساخته شد که کشتیها و نفت کشهای عظیم بازرگانی می‌توانند به راحتی در آنها پهلو بگیرند (*امارات*، همانجا).

رونق حمل و نقل هوایی ابوظبی آنچنان است که ۴۰ شرکت هوایی بین‌المللی و ۲۶ آژانس حمل و نقل در آن فعالیت دارند (ماستین، 153 - 145).

جمعیت: جمعیت دهکدهٔ ابوظبی را در سالهای اول ایجاد آن ۲٬۰۰۰ نفر برآورد کرده‌اند که در آلونکهای پوشیده از نی و شاخه و برگ خرما، یا خانه‌هایی که ملاط آنها را رسوبهای مرجانی، و آجر آنها را خرده استخوان ماهی فراهم می‌ساخت، زندگی می‌کردند (بستانی، ۴۱۳/۴ - ۴۱۴). در دههٔ اول سدهٔ حاضر جمعیت شهرک ابوظبی را حدود ۶٬۰۰۰ نفر دانسته‌اند که تقریباً نیمی از آن را افراد قبیلهٔ بنی یاس (شامل آل بوفلاح ۴۰، قُبیسات ۳۸۰، محاربه ۳۰۰، آل بوفَلاسه ۲۰۰، قُمزان ۲۵۰، آل بوهَمیر ۳۰۰، رُمَیثات ۵۰۰، مَزاریع ۳۰۰ و

هَوامِل ۵۰۰ نفر) و حدود نیم دیگر را افراد قبایل دیگر (شامل آل بُومَهَیر ۵۰۰، سودان ۳۷۵، مَرَر ۲۰۰، تَمّیرات ۱۲۰، آل بن ناصر ۱۲۰، آل بوعمیم ۱۲۰، خماره (ظاهراً از ناحیهٔ خمیر در ایران) ۳۷۵، حَلالّمه ۷۵، دَحَیلات ۲۰۰ و بَحارنـه ۱۲۰ نفر) به علاوه ۵۰۰ نفر ایرانی و ۶۵ نفر هندو تشکیل می‌داده است (لاریمر، II/410).

جمعیت ابوظبی از دهۀ ۱۹۶۰م به‌بعد به موازات اجرای برنامه‌های شهرسازی، به سرعت افزایش یافت، چندانکه بین سالهای ۱۹۶۸ و ۱۹۷۵ م یعنی در ۷ سال دو برابر شد (اسعدی، ۲۱۰). افزایش سریع جمعیت ابوظبی در سالهای بعد هم ادامه یافت تاحدی که در ۱۹۸۲ م به حدود ۵۲۰٬۰۰۰ نفر رسید (امارات، همانجا).

وضع اقتصادی و اجتماعی: ابوظبی در ۱۹۷۱ م به مدت ۵ سال پایتخت موقت امارات متحد عربی گردیدکه مجدداً برای ۵ سال دیگر تمدید شد (بریتانیکا)، درنتیجه، این شهر نه فقط مرکز اقتصادی و اداری و حکومتی امیرنشین است، بلکه نقش مهمی به عنوان پایتخت امارات متحد عربی نیز در این زمینه‌ها برعهده دارد. این شهر مقر حکومت امارات متحد عربی و کلیهٔ وزارتخانه‌ها («راهنمای امارات»، 19) و مؤسسات دولتی امارات است و به اعتبار پایتخت بودن، ۴۵ سفارت خانه و نمایندگی خارجی را در خود جا داده است. علاوه بر این بانکها و شرکتهای بیمه و مؤسسات حمل و نقل هوایی و دریایی و نمایندگیهای تجاری صدها شرکت بازرگانی خارجی ابوظبی را به صورت یکی از مراکز مهم اقتصاد خاورمیانه درآورده است.

ابوظبی همانگونه که بزرگ‌ترین مرکز اقتصادی امارات است، کانون اجتماعی و فرهنگی امارات نیز به شمار می‌رود. مدارس و مؤسسات گوناگون فرهنگی متعدد در آن به وجود آمده است. ظاهراً تنها دانشگاه امیرنشین ابوظبی که فعلاً در العین دایر است، اول بار در ۱۹۷۴ م به نام «دانشگاه ابوظبی» ایجاد شده و سپس به «دانشگاه امارات متحدهٔ عربی» تغییر نام یافته است (اسعدی، ۲۶۴). آژانس خبرگزاری امارات متحد عربی در ۱۹۷۷ م تشکیل شده و رادیو ابوظبی به نام صدای امارات متحد عربی از همان بدو تأسیس به زبانهای عربی، انگلیسی، فرانسوی و اردو برنامه پخش می‌کند (همو، ۲۶۶).

تلویزیون ابوظبی در ۱۹۷۵ م افتتاح شده و از ۱۹۸۲ م برنامه‌هایی به زبان عربی و انگلیسی پخش می‌کند که تمام کشورهای عربی و خلیج فارس از آن بهره می‌گیرند («راهنمای امارات»، 16). نخستین روزنامهٔ عربی امیرنشین به نام *الاتحاد* در ۱۹۷۲ م در این شهر انتشار یافت و از آن پس روزنامه‌های دیگر و ازجمله سه روزنامهٔ «اخبار امارات[1]» و «وقایع نگار[2]» و «اخبار روزانهٔ مطبوعات امارات متحد عربی[3]» به زبان انگلیسی در آن منتشر می‌شود.

از جاهای دیدنی ابوظبی مساجد متعدد و زیبای نوبنیاد و نیز قلعه و کاخ قدیم شیوخ بنی یاس است. این قلعه که به دیوان امیری معروف است، در سالهای اخیر به صورت جالبی نوسازی شده و امروزه مرکز تحقیقات علمی و کتابخانهٔ اسناد تاریخی ابوظبی است (همانجا).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اقتداری، احمد، *آثار شهرهای باستانی*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ *امارات متحدهٔ عربی*، وزارت بازرگانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بستانی؛ *تاریخ اقتصادی ایران*، به کوشش چارلز عیسوی، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جناب، محمدعلی، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ *دانشنامه*؛ روحانی، فؤاد، *تاریخ اوپک*، ترجمهٔ منوچهر روحانی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ کامران مقدم، شهین دخت، *تاریخ کشورهای همجوار ایران*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ *الکتاب السنوی* (۱۹۷۹ ـ ۱۹۸۱ م)، وزارة الاعلام والثقافة، ابوظبی، ۱۹۸۱ م؛ گنجی، محمد حسن، «آب و هوای خلیج فارس»، *سمینار خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ مدنی، جلال‌الدین، *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، قم، ۱۳۶۲ ش؛ مستوفی، احمد، «خلیج فارس، ساختمان و پیدایش آن»، *سمینار خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ مسعودی، عباس، *خلیج فارس در دوران سربلندی و شکوه*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ میریان، عباس، *جغرافیای تاریخی خلیج و دریای پارس*، خرمشهر، ۱۳۵۳ ش؛ نقشهٔ سیاسی و تاریخی خلیج فارس، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۹۲؛ نیز:

A – Z United Arab Emirates, *Business Locations Guide*, Dubai, 1988; *Britannica*; Daniels, John, *Abu – Dhabi a Portrait*, London, 1974; *Der Fischer Welt Almanach*, 88, 1988; EI[2]; *Essays*, UAE, Ministry of Information and Culture; Hay, Rupert, *The Persian Gulf States*, Washington D. C., 1959; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcutta, 1908; *The Middle East and North Africa, 1984 – 85*; Mostyn, Trevor, *A Meed Practical Guide (UAE)*, London, 1982; *OPEC Annual Statistical Bulletin*, 1986.

محمد حسن گنجی

اَبوالْعاص، ابن‌ربیع بن عبدالعزّی بن عبد شمس (د ذیحجهٔ ۱۲/فوریهٔ ۶۳۴)، داماد پیامبر (ص) و خواهر زادهٔ خدیجهٔ کبریٰ. دربارهٔ نام او در منابع اختلاف است. عده‌ای او را قاسم یا مقسّم (ابن‌قتیبه، ۱۴۱) و بعضی هشیم یا مهشم (یا مُهَشِّم) گفته‌اند، اما بیشتر او را لَقیط نامیده‌اند (بلاذری، ۳۹۷/۱؛ ابن‌اثیر، ۲۳۷/۵؛ ابن‌حجر، ۱۲۱/۴).

ابوالعاص پیش از بعثت پیامبر (ص)، با زینب دختر بزرگ آن حضرت ازدواج کرد. پس از بعثت، با آنکه خدیجه و دخترانش ایمان آوردند، ابوالعاص همچنان در شرک باقی ماند (ابن‌سعد، ۳۰/۸ ـ ۳۱). وی که بازرگانی ثروتمند و امین و از جملهٔ مشاهیر مکه بود (ابن‌هشام، ۳۰۶/۲)، در جنگ بدر در صف مشرکان حضور داشت و به اسارت مسلمانان درآمد (واقدی، ۱۳۹/۱؛ ابن‌هشام، همانجا). هنگامی که مردم مکه برای آزادی اسیران، به تأدیهٔ فدیه پرداختند، زینب هم فدیه‌ای برای ابوالعاص به مدینه فرستاد که ضمن آن گردن‌بندی از آنِ خدیجه بود و گفته‌اند که چون چشم پیامبر (ص) بر آن افتاد، متأثر شد و پس از کسب موافقت مسلمانان، ابوالعاص را آزاد ساخت و اموال زینب را نیز پس فرستاد و از ابوالعاص پیمان گرفت که زینب را آزاد گذارد (همو، ۳۰۷/۲، ۳۰۸؛ واقدی، ۱۳۰/۱ ـ ۱۳۱؛ بلاذری، همانجا). او نیز پس از بازگشت به مکه، زینب را همراه با یاران پیامبر (ص) به مدینه فرستاد (نک: ابن‌هشام، ۳۰۸/۲ ـ ۳۱۰).

1. *Emirates News.* 2. *Recorder.* 3. *United Arab Emirates Press Service Daily News.*

ابوالعاص در مکه به کار خود مشغول بود،تا اینکه در جمادی الاول ۶ ق همراه با کاروانی از مردان و اموال مردم قریش برای تجارت راهی شام شد (بلاذری، ۳۷۷/۱، ۳۹۸). این کاروان در برابر حملهٔ مسلمانان به فرماندهی زیدبن حارثه تاب مقاومت نیاورد؛ برخی گریختند و برخی دیگر گرفتار شدند و اموالشان به دست مسلمانان افتاد. ابوالعاص نیز گریخت و شبانه خود را به مدینه رسانید و به خانهٔ زینب رفت و به او پناهنده شد. زینب او را پناه داد و آن واقعه را در مسجد در حضور مسلمانان به اطلاع پیامبر (ص) رساند. پیامبر (ص) نیز پناهندگی او را پذیرفت و هنگامی که به درخواست زینب دستور داد اموال کاروان را به مشرکان باز گرداندند، ابوالعاص نیز همراه با اموال به مکه بازگشت و ضمن بازگرداندن اموال مردم گفت که به اسلام گرویده است. وی پس از چندی به مدینه بازگشت و پیامبر (ص) در محرم ۷ ق زینب را با همان عقد زناشویی پیشین نزد او فرستاد (واقدی، ۵۵۳/۲ ـ ۵۵۴؛ ابن هشام، ۳۱۲/۲ ـ ۳۱۴؛ ابن سعد، ۳۳/۸). بعضی گفته‌اند که زینب با مَهر و نکاح جدید به زوجیت ابوالعاص درآمد (نک: ابن حجر، ۱۲۲/۴).

زینب برای ابوالعاص پسری به نام علی و دختری به نام امامه به دنیا آورد. امامه بعدها به ازدواج علی (ع) درآمد (ابن‌سعد، ۳۱/۸).

مآخذ: ابن‌اثیر، علی‌بن محمد، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن‌سعد، محمد، *طبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

ابوالحسن دیانت

اَبوعاصِمِ عَبّادی، نک: عبادی.

اَبوعاصِمِ نَبیل، نک: ضحاک بن مخلد.

اَبوالْعالیه، رُفَیع بن مهران بصری (د ح ۹۳ ق / ۷۱۲ م)، از موالی بنی ریاح و از مشاهیر طبقهٔ اول تابعین. تاریخ ولادت او به‌درستی معلوم نیست؛ ابونعیم وی را به‌هنگام رحلت پیامبر (ص) چهارساله دانسته (۳۱۴/۱)، ولی این مطلب با مسلمان شدن او که دو سال پس از رحلت پیامبر (ص) ذکر شده، سازگار نیست (بخاری، ۲ (۱) / ۳۲۶). تاریخ مرگ او در بیشتر منابع ۹۰ یا ۹۳ ق و در اقوال ضعیف‌تر، پس از ۱۰۰ ق آمده است (ابن سعد، ۱۱۷/۷؛ ابن عساکر، ۲۶۲/۶ و بعد). وی چنانکه از نام پدرش، مهران، برمی‌آید، ظاهراً ایرانی‌نژاد بوده است. ابن قتیبه نیز او را حَمیل (زاده شده در سرزمین بیگانه) شمرده است (ص ۴۵۴). او به‌فارسی سخن می‌گفته (کلاباذی، ۲۵۴/۱) و در تکلم به‌عربی دارای لحن بوده است (ابن عساکر، ۲۶۸/۶).

ابوالعالیه ۱۰ سال پس از رحلت پیامبر (ص) به‌خواندن قرآن پرداخت (ابن سعد، ۱۱۳/۷) و پس از حفظ قرآن آن را بر اُبَیّ بن کعب و به‌قولی چندین بار بر عمر، عرضه کرد (ابن عساکر، ۲۶۵/۶؛ ذهبی، *سیر*، ۲۰۷/۴) و گروهی نیز *قرآن* را از او فرا گرفتند که از آن جمله اعمش و ابوعمرو بن علاء شایان ذکرند (همانجا؛ ابن جزری، ۲۸۵/۱).

ابوالعالیه پس از استفاده از جمعی‌ازصحابهٔ‌رسول‌اکرم (ص) در بصره، برای استماع حدیث از صحابهٔ دیگر، به‌مدینه مسافرت کرد (ابن سعد، همانجا). وی در میان صحابه از عمر، اُبَیّ بن کعب، ابن مسعود، ابن عباس و دیگران حدیث شنید، اما روایت بی‌واسطهٔ او از علی (ع) محل اختلاف است (نک: ابن سعد، ۱۱۷/۷؛ بخاری، همانجا؛ برای فهرستی جامع از مشایخ و راویان او، نک: مزی، ۲۱۵/۹ ـ ۲۱۶). ابن معین، ابوزرعه، ابن سعد و عجلی او را توثیق کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۱ (۲) / ۵۱۰؛ ابن سعد، همانجا؛ عجلی، ۵۰۳)، ولی شافعی وی را نقد کرده است (نک: بسوی، ۲۳/۳؛ ابن حبان، ۲۳۹/۴؛ ذهبی، *میزان*، ۵۴/۲).

وی در زمان عمر، در برخی فتوحات از جمله فتح شوشتر و اصفهان شرکت داشت (نک: مقدسی، ۱۶۵/۲؛ ابوالشیخ، ۳۱۳/۱؛ ابونعیم، همانجا) و در جنگ صفین چون آوای دو گروه متخاصم را به‌تکبیر و تهلیل شنید، از جنگ کناره گرفت (ابن سعد، ۱۱۴/۷) و در زمان معاویه با سپاه سعید بن عثمان بن عفان به‌ماوراء النهر رفت (بلاذری، ۴۰۱) و نخستین کس بود که در آنجا اذان گفت (ابن عساکر، ۲۶۳/۶، ۳۷۲). وی نسبت به‌اهل بیت پیامبر (ص) تمایلی داشت و صدقات اموال خود را توسط ایشان به‌مصارف‌آن می‌رساند (ابن سعد، ۱۱۶/۷) و وصیت کرد تا ثلث مالش را به‌آل علی (ع) بپردازند (ابن عدی، ۱۰۲۲/۳).

ابوالعالیه به‌عنوان یک مفسر شناخته می‌شده و سخنان بسیاری در تفسیر آیات *قرآن* از او نقل گردیده است (مثلاً نک: طبری، ۲۲۸/۱، جم؛ سیوطی، ۳۴/۱، جم)، حتی می‌توان از کتابی که در تفسیر از او به‌جا مانده، یاد کرد و آن تفسیری است به‌روایت ربیع بن انس بکری از ابوالعالیه که طبری به‌طرق مختلف در *تفسیر* خود از آن استفاده کرده و ثعلبی در *الکشف والبیان* از این روایت با عنوان *تفسیر ابی العالیة والربیع* سود جسته و حاجی خلیفه آن را *تفسیر ابی العالیة* خوانده است (۴۲۱/۱؛ نیز نک: هورست، GAS, I/34; 299-300).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابوالشیخ، عبدالله ابن‌محمد، *طبقات المحدثین باصبهان*، به‌کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ ابونعیم، احمدبن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، به‌کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به‌کوشش رضوان محمد رضوان،

بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، به‌کوشش گوستاو فلوگل، لندن، ۱۸۳۷ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ طبری، *تفسیر*؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به‌کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ کلاباذی، احمدبن محمد، *رجال صحیح البخاری*، به‌کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء والتاریخ*، پاریس، ۱۸۹۹ م؛ نیز:

GAS; Horst, H., "Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs", ZDMG, 1953, vol. CIII.

عبدالامیر سلیم

آبوعام، نک: تافیلالت.

آبوعُباده، نک: بحتری.

آبوالْعَبّاسِ اِسْفَرایِنی، فضل بن احمد (مـ ۴۰۴ ق / ۱۰۱۳ م)، دیوان سالار و دبیر دورهٔ سامانی و نخستین وزیر سلطان محمود غزنوی. مهم‌ترین و کهن‌ترین مأخذ ما دربارهٔ زندگانی ابوالعباس، *تاریخ یمینی* نوشتهٔ عتبی، مورخ معاصر وی است. از اوایل زندگی وی اطلاعی در دست نیست. نخست در دیوان فایق خاصه (د ۳۹۸ ق / ۱۰۰۸ م)، سردار و کارگزار مشهور سامانیان، پیشهٔ دبیری داشت (عتبی، ۳۳۷؛ منشی کرمانی، ۳۹)؛ اما اشارهٔ شبانکاره‌ای (ص ۵۲) که اسفراینی را وزیر سامانیان دانسته، درست نمی‌نماید، اگرچه از یکی از حکایات عوفی (*جوامع الحکایات*، چاپی، ۲۳۲) چنین برمی‌آید که وی در دربار بخارا مقامی داشته است. در ۳۸۴ ق / ۹۹۴ م، هنگامی که فایق و ابوعلی سیمجور (ﻫ م) از سپاه متحد سبکتکین و نوح بن منصور شکست خوردند، سبکتکین از امیر سامانی خواست تا اسفراینی را که در آن زمان صاحب برید مرو بود، برای منصب وزارت پسرش محمود، سپهسالار و امیر نیشابور در اختیار او نهد. نوح پذیرفت و محمود او را به‌وزارت خود برگزید (عتبی، همانجا)، اما برخی منابع برآنند که اسفراینی در آغاز به‌خدمت سبکتکین (د ۳۸۷ ق / ۹۹۷ م) درآمد و پس از مرگ او وزارت محمود یافت (منشی کرمانی، ۳۹ ـ ۴۰؛ عقیلی، ۱۵۰؛ قس: نصیح، ۸۳/۲، که سنوات را بسیار مغشوش ضبط کرده است). اسفراینی ــ که در حقیقت او را باید انتقال دهندهٔ ساختار دیوان سالاری سامانی به‌دورهٔ غزنوی دانست ــ به‌ادارهٔ امور سیاسی محمود جوان که قدرت خود را در نواحی شرقی ایران تثبیت می‌کرد، پرداخت (نک: ثعالبی، ۴۳۷/۴). البته محمود نیز آنگاه که توانست، پس از غلبه بر رقیبان، امپراتوری وسیعی بنیان نهد، برای ادارهٔ آن به‌وزیر و دیوان سالار با تجربه‌ای چون اسفراینی نیاز فراوان داشت. برخی از مورخان از کفایت و کاردانی اسفراینی در این کار سخن گفتـه و نوشته‌اند: یک بار که محمود به‌مولتان لشکر کشید، وزیر در غیاب سلطان با جدیت به‌ادارهٔ امور پرداخت و سلطان را از هجوم ایلک خان پادشاه قراخانی که به‌قلمرو محمود طمع بسته بود، آگاه کرد (عتبی، ۲۸۲؛ رشیدالدین، ۱۱۲؛ منشی کرمانی، همانجا). با اینهمه در ۴۰۱ ق / ۱۰۱۱ م پس از ۱۷ سال وزارت، از این مقام کناره گرفت.

دربارهٔ علل کناره‌گیری و همچنین خوی و روش او در وزارت، منابع تاریخی به‌اختلاف سخن گفته‌اند. عتبی، ستایشگر احمد بن حسن میمندی که گاه از کفایت اسفراینی سخن رانده، وضع قلمرو محمود را در دوران وزارت او بسیار وخیم وصف کرده است. به‌گفتهٔ او، وزیر با دست‌اندازی به‌اموال مردم و تصرف خزاین دولتی، ثروت هنگفتی گرد آورد. در ایام وزارتش شهرها رو به‌ویرانی نهاد و درآمدهای دولتی کاهش یافت و فریاد دادخواهی از گوشه و کنار کشور برخاست. سلطان محمود که وزیر را مسئول این نابسامانی می‌دانست، او را به‌پرداخت کسری درآمدها واداشت. اسفراینی که خود را از این اتهامات مبرا می‌دانست، در برابر خواستهٔ سلطان مقاومت کرد. اقدامات کسانی چون احمد بن حسن میمندی نیز که کوشیدند تا میان او و سلطان وساطت کنند، سودی نبخشید و سرانجام اسفراینی از وزارت کناره گرفت و به‌اختیار خود به‌قلعهٔ غزنین رفت و خود را محبوس کرد. سلطان محمود نیز دستور داد تا اموالش را به‌جرم خرابی ولایت و عدم رعایت حال رعایا مصادره کردند. پس از آن او را برای دعوی به «افلاس» سوگند دادند؛ اما زمانی که از دارایی او نزد تجار آگاه شدند، به‌آزار وی پرداختند. در ۴۰۴ ق / ۱۰۱۳ م که سلطان از غزنین به‌جنگ بیرون رفته بود، اسفراینی را آن قدر شکنجه کردند تا جان سپرد، اما سلطان محمود چون به‌غزنین بازگشت، از مرگ وزیر بسیار متأثر شد (ص ۳۳۸ ـ ۳۴۰؛ نیز نک: شبانکاره‌ای، همانجا؛ میرخواند، ۱۲۴/۴).

در کتابی منسوب به‌خواجه نظام الملک (*وصایا*، ۲۴ ـ ۲۷) ماجرای کناره‌گیری اسفراینی از وزارت و چگونگی قتل او اندکی متفاوت آمده است. در این کتاب یکی از حاجبان دربار سلطان محمود به‌نام علی خویشاوند، عامل قتل وزیر معرفی شده است. خویشاوند که به اسفراینی سخت کینه می‌ورزید، با طرح توطئه‌ای سوگند وزیر را نزد محمود نادرست جلوه داد. او خنجر گرانبهایی را که از فتوحات هند به‌دست آورده و نیز اشیاء قیمتی دیگری که از دفاین سامانیان برداشته بود، برای اثبات گفته‌های خویش نزد محمود برد و چنین وانمود کرد که آن اشیاء از آنِ وزیر است. علی خویشاوند به‌اشارهٔ سلطان، اسفراینی را چندان آزار داد تا جان سپرد (قس: عقیلی، ۱۵۱ ـ ۱۵۲).

روایت دیگر را عوفی (*جوامع الحکایات*، خطی، گ ۱۳۸ ب ـ ۱۳۹ الف) از ابوالفضل بیهقی نقل کرده است که بر اساس آن، سبب اختلاف اسفراینی با سلطان محمود غزنوی امتناع وزیر از تقدیم غلامی که مورد درخواست سلطان بوده، ذکر شده است (نیز نک: منشی کرمانی، ۴۰؛ حمدالله مستوفی، ۳۹۶ ـ ۳۹۷). همچنین ابوالفضل بیهقی (ص ۲۵۰) از گفت و گویی میان محمود و اسفراینی یاد کرده که سلطان او را ستوده و وزیر و خلیفهٔ خود خوانده است. عوفی (همان، گ ۱۳۸ ب) نیز کفایت وی را در امر وزارت ستوده است، اما شبانکاره‌ای و میرخواند (همانجاها) به‌تبع عتبی وی را ظالم خوانده‌اند.

این اختلاف نظرها دربارهٔ اسفراینی ظاهراً برخاسته از گفته‌های

متناقض عتبی است. وی کتابش را در عهد وزارت احمدبن حسن میمندی، جانشین اسفراینی نوشته و آن را به‌وزیر هدیه کرده (منینی، ۳۵۷/۱) و در سراسر کتابش او را بسی ستوده است. از این رو شاید ری به‌سبب علاقه‌ای که به‌ولی نعمت خود و رقیب اسفراینی داشته، دچار تناقض‌گویی شده و وزیر پیشین را به‌بی‌لیاقتی متهم کرده باشد (نک: عتبی، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۳، جم؛ فلسفی، شم ۱، ص ۹ - ۱۰). در حالی که بر مبنای گفته‌های خود عتبی، ابوالعباس اسفراینی به‌تنهایی مسئول سیه‌روزی و بینوایی مردم نبوده است. قحط و خشکسالی از یک سو و اخذ مالیاتهای بیش از اندازه از مردم، برای تأمین مخارج لشکرکشیهای سلطان از سوی دیگر، نیز موجب ایجاد نابسامانی بوده است (نک: عتبی، ۳۱۴، ۳۳۸؛ بارتولد، ۶۰۷/۱ـ۶۰۸). به‌نظر می‌رسد سلطان محمود در چنین اوضاعی برای به‌دست آوردن ثروت وزیر، او را تحت فشار قرارداده تا کسری درآمدها را از دارایی او جبران کند.و چون اسفراینی از این کار سرباززده، مورد خشم سلطان قرار گرفته و سرنگون شده است (نک: باسورث، ۶۷/۱ - ۶۹).

اختلاف سلطان با اسفراینی بر سر غلام مورد علاقهٔ محمود ظاهراً مسألهٔ مهمی نبوده که سلطان را به عزل او وا دارد (نک: اقبال، ۱۵۹؛ قس: فلسفی، همان، ص ۱۴). دلیل اساسی بر‌کناری اسفراینی را باید در دارایی فراوانش و طمع‌ورزی سلطان به اموال او، به هنگام کاهش درآمدهای دولتی، جست و جو کرد. البته دخالت رقیبان و دشمنانی چون احمد بن حسن میمندی و علی خویشاوند نیز در عزل او و از وزارت و قتلش مؤثر بوده‌اند (نک: اقبال، همانجا). افزون بر عتبی منابع دیگر نیز از دارایی هنگفت اسفراینی سخن گفته‌اند (نک: عوفی، همانجا) و اینکه او این دارایی را از طریق دست‌اندازی به اموال مردم به دست آورده باشد، بعید نمی‌نماید؛ اما به رغم گفته‌های متناقض عتبی و شهادت مآخذ دیگر، کفایت و کاردانی وزیر را نمی‌توان نادیده گرفت (نک: اقبال، ۱۵۸ـ۱۵۹).

دربارهٔ مهارت اسفراینی در فن دبیری نیز در گفته‌های عتبی تناقض هست. در یک جا او را در شمار دبیران و دیوانیان برجسته آورده (ص ۳۳۷) و در جای دیگر به «کم‌بضاعتی» در پیشهٔ دبیری نکوهش کرده است (ص ۳۴۵). با اینهمه، اسفراینی که از مشاغل مختلف دیوانی تا منصب وزارت خود را بالا کشید، بعید به نظر می‌رسد که از فن دبیری بی‌اطلاع بوده باشد. ظاهراً عتبی (همانجا) او را به سبب عدم آشنایی به ادب و لغت عرب نیز سرزنش کرده و مورخان پس از او هم با مبالغهٔ بیشتری به این ضعف وزیر اشاره کرده‌اند (نک: منشی کرمانی، همانجا؛ عقیلی، ۱۵۰). اما قراینی وجود دارد که بر اساس آنها، همهٔ گفته‌های عتبی پذیرفتنی نمی‌نماید. اول آنکه پیشهٔ دبیری در آن زمان مستلزم آشنایی دبیر به زبان عربی بوده است (نک: فلسفی، شم ۲، ص ۱۱۷). دیگر آنکه اسفراینی با مشهورترین ادیب عصر خود، بدیع‌الزمان همدانی، روابط دوستانه و مکاتبه داشته است. دو نامهٔ بلیغ به زبان عربی در *رسائل* بدیع‌الزمان (ص ۳ـ۴، ۱۱۷ـ۱۱۸؛ نیز نک: عتبی، ۲۸۹ـ۲۹۰) آمده که خطاب به وزیر نوشته است. با توجه بدانچه گذشت، اگر نگوییم اسفراینی در زبان عرب چیره‌دست بوده، دست کم می‌توان گفت که وی با این زبان بیگانه نیز نبوده است (قس: اقبال، ۱۵۸).

اسفراینی در زمان صدارتش دستور داد تا نگارش مکاتبات دیوانی را از عربی به فارسی برگردانند (عتبی، ۳۴۵). ظاهراً عتبی این کار وزیر را دلیل بر ناتوانی او در زبان عربی دانسته است و احمدبن حسن میمندی، جانشین اسفراینی را که مکاتبات را به وضع سابق‌بازگردانید، ستوده است. برخی این کار اسفراینی را نشان علاقهٔ وی به زبان و ادبیات فارسی دانسته‌اند (نک: فلسفی، شم ۲، ص ۱۱۶؛ قس: اقبال، همانجا)؛ چنانکه به یک روایت وی از جملهٔ درباریان معدودی بوده که فردوسی او را ستوده است. از ابیاتی که فردوسی (چ ژول‌مول، ۴/۴ـ۵) در مدح فضل بن احمد سروده (قس: چ علیف، ۲۳۶/۵، که به جای فضل بن احمد، نصربن احمد آمده است)، چنین برمی‌آید که همو شاعر را تشویق کرد تا *شاهنامه* را به پایان رساند و آن را به سلطان محمود پیشکش کند، اما فردوسی زمانی *شاهنامه* را به دربار محمود برد که وزیر حامی او از وزارت کناره گرفته بود و درباریان مخالف اسفراینی نیز به سبب مدحی که فردوسی از او در *شاهنامه* آورده بود، به شاعر توجهی نشان ندادند (نک: صفا، ۴۷۰/۱، ۴۷۶ـ۴۷۷، ۴۸۰ـ۴۸۲؛ قس: نظامی‌عروضی، ۷۸).

اسفراینی به‌دانشمندان و علمای دین توجه داشت. به‌گفتهٔ ابوالحسن علی بن زید بیهقی (ص ۲۹۷)، ابوالحسن علی بن حسین ابن‌علی بیهقی عالم نیشابوری از خواص او بوده است.

از اسفراینی ۳ فرزند بر جای ماند که دو تن از آنان به نامهای ابوالقاسم محمد و علی،معروف به حجاج از شاعران عصر خود بودند و حتی حجاج دیوان شعری به عربی داشته است (عتبی، ۳۴۰ـ۳۴۲؛ عوفی، *لباب*، ۲۲/۲؛ منشی کرمانی، همانجا). دختر اسفراینی نیز از محدّثان بوده و از او حدیث نقل کرده‌اند (همانجا؛ عقیلی، ۱۵۰).

مآخذ: اقبال، عباس، «ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۷ ش، س ۵، شم ۴ و ۵؛ بدیع‌الزمان همدانی، ابوالفضل، *رسائل*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ باسورث، ادموند کلیفورد، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، علی بن زید، *تاریخ بیهق*، به کوشش کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ* (تاریخ غزنویان، آل بویه و آل سامان)، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ شبانکاره‌ای، محمدبن علی، *مجمع‌الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ عتبی، محمدبن عبدالجبار، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ابوالشرف جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عوفی، سدیدالدین محمد، *جوامع الحکایات*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، همان، نسخهٔ خطی گنج بخش اسلام‌آباد، شم ۴۰۹؛ همو، *لباب الالباب*، به کوشش محمد قزوینی؛ تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به

کوشش ژول‌مول، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ همو، همان، به کوشش رستم علیف، مسکو، ۱۹۶۷م؛ فصیح خوافی، محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ فلسفی، نصرالله، «یک وزیر ایران دوست»، مهر، تهران، ۱۳۱۵ ش، س ۴، شم ۱ و ۲؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش جلال الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ منینی، احمد، *فتح الوهبی علی تاریخ ابی نصر عتبی*، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ میرخواند، محمدبن برهان الدین، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نظامی عروضی، احمدبن عمر، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ *وصایای خواجه نظام‌الملک*، بمبئی، ۱۳۰۵ ق.

ابوالفضل خطیبی

اَبوالْعَبّاسْ اِسْماعیلِ میکالی، نک: آل‌میکال.

اَبوالْعَبّاسِ تَبّانی، نک: آل‌تبان.

اَبوالْعَبّاسِ رَبِنْجَنی، نک: ربنجنی.

اَبوالْعَبّاسِ سَفّاح، عبدالله بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب (۱۰۴ ـ ۱۳ ذیحجهٔ ۱۳۶ ق/ ۷۲۲ ـ ۹ ژوئن ۷۵۴م)، نخستین خلیفهٔ عباسی.

شناختن زمینه‌های سقوط خلافت اموی و مقتضیات تاریخی آن دوره، در بازشناسی شخصیت، زندگی و خلافت ابوالعباس سفاح اهمیت بسیار دارد، اما به رغم فزونی شمار مآخذ، نمی‌توان اطلاع دقیقی از آنچه موجب خلافت ابوالعباس شد، به دست داد. زیرا دو علت بنیادین در ناشناخته‌تر ماندن این دوره سخت مؤثرند: نخست اینکه دعوت عباسی با پنهانکاری بسیار آغاز شد و ادامه یافت و در موارد فراوان با چرخشهای اعتقادی همراه بود و دیگر آنکه این دعوت گرچه در پایان، موجب فروپاشی امویان ــ رقیب دیرین بنی‌هاشم شد، اما پس از پیروزی، رقابت میان تیره‌های خاندان بزرگ هاشمی را عمیق‌تر و آشکارتر ساخت. نزاعهای عمده‌ای که در آغاز کار میان داعیه‌داران خلافت و کسانی که برای خود در انقراض امویان سهم بیشتری می‌انگاشتند، درگرفت و در زمان ابوجعفر منصور به اوج خود رسید، موجب شد که آنان مبارزهٔ خود را با امویان عمیق‌تر، اساسی‌تر و طولانی‌تر وانمود کنند و در ضمن تا حد امکان از عقاید گروههای گوناگون، برای کسب قدرت بیشتر سود جویند. بدین لحاظ، چنانکه خواهیم دید، این دوره بسیار رازآمیز و شگفت‌انگیز و از نظر منابع، آکنده از ابهامها و گرههای ناگشودنی است و بازشناسی حقیقت از میان انبوهی تناقضات ــ که غالب آنها نتیجهٔ دستکاری در روایات تاریخی وپراکندن اخبار بی‌پایه برای دست‌یابی به اهداف خاص است ــ اگر ناممکن نباشد، بسی دشوار خواهد بود. با اینهمه، کوشش می‌شود تا بخشی از مقتضیات این دوره که مرتبط با شخصیت ابوالعباس سفاح، به‌عنوان یکی از افراد موردتوافق غالب گروههای ضداموی است، بررسی شود. همچنین باید به این نکتهٔ اساسی توجه کرد که روح بشارتهایی که در بارهٔ ظهور یک «منجی» به پیامبر (ص) نسبت داده می‌شد، در این دورهٔ تاریخی بر اذهان مخالفان بنی‌امیه چیرگی ویژه داشت.

ابوالعباس در ناحیهٔ شَراة که جایگاه عباسیان بود، زاده شد (خطیب، ۴۶/۱۰). مادرش ریطه (رائطه) دختر عبیدالله بن عبدالله از تیرهٔ بنی‌حارث بن‌کعب از قبیلهٔ مذحج بود (نک: ابن حبیب، ۳۳؛ زبیری، ۳۰؛ ابن عساکر، ۱۰۵ ـ ۱۰۶) و از همین رو، ابوالعباس ابتدا به «ابن الحارثیّه» شهرت یافت (نک: دنبالهٔ مقاله). گزارشهایی در دست است دایر بر اینکه ازدواج محمد بن علی با ریطه برای تحقق بخشیدن به احادیث و روایاتی بود که بر اساس آنها، خلافت پس از امویان از آن فرزند این دو خواهد شد (نک: *اخبار الدولة*، ۱۶۸ ـ ۱۶۹؛ ابوالفرج، *مقاتل*، ۲۳۵؛ زمخشری، ۵۸۵/۳ ـ ۵۸۶)؛ به همین سبب امویان موافقتی با آن نداشته‌اند (نک: مبرد، ۷۵۹/۲؛ یغموری، ۲۶۴). بخشی از این روایات، نشان دهندهٔ افسانه‌هایی است که عباسیان بعداً برای «موعود» جلوه دادن ابوالعباس برساختند (نیز نک: زبیر بن بکّار، ۳۵۲ ـ ۳۵۳؛ مسعودی، *مروج*، ۲۵۲/۳؛ *اخبار الدولة*، ۲۰۷)؛ اما پیوند میان تیرهٔ مذحجی و هاشمی را باید علت اصلی هراس امویان شمرد. نقش نسب مادر نیز در اینجا می‌باید مهم تلقی شود، چنانکه بی‌گمان، همین مسأله یکی از علل عمدهٔ توجه به ابوالعباس برای خلافت (نک: دنبالهٔ مقاله) و کنار نهادن برادر بزرگ‌تر او ابوجعفر منصور (ز ۹۵ ق/ ۷۱۲م) شد که مادرش کنیزی بربری بود (ابن قتیبه، ۳۷۷؛ *اخبار الدولة*، ۲۳۴) و محمد بن عبدالله بن حسن معروف به نفس زکیه بعدها همین امر را دستاویز طعن بر او قرار داد (ابن عبدربه، ۸۰/۵، ۸۲ ـ ۸۳؛ ازدی، ۱۸۲).

شگفت آنکه، از زندگی ابوالعباس تا زمان خلافت او، آگاهی چندانی در دست نیست. آگاهیهایی که از وی در دست است، به دوران خلافت او باز می‌گردد و در حقیقت در این دوران نیز مجری سیاستهایی بود که عباسیان در پیش گرفته بودند. تنها واقعهٔ مهمی که گفته شده، پیش از خلافت در آن شرکت داشت، حضور در انجمن ابواء بود که تیره‌های قبیلهٔ بنی‌هاشم در حدود ۱۲۵ ق تشکیل دادند. گزارشهایی نشان می‌دهند که به هنگام بروز اختلافات میان امویان، عده‌ای از هاشمیان به بهانهٔ حج در حجاز گرد آمدند. ظاهراً اینان می‌خواستند برای تعیین خلیفه‌ای از میان خود، به نظر واحدی برسند. در این میان، عبدالله بن حسن بن حسن پیشنهاد کرد که با فرزند او، محمد، به عنوان «مهدی موعود» بیعت کنند، ولی این پیشنهاد با مخالفت دیگر تیره‌ها مواجه شد و سرانجام، این انجمن به نتیجه‌ای نرسید (نک: ابوالفرج، همان، ۲۵۶؛ آبی، ۳۷۲/۱ ـ ۳۷۳؛ *اخبار الدولة*، ۳۸۵ ـ ۳۸۶). هر چند که هاشیمان در این انجمن به نتیجهٔ واحدی نرسیدند، ولی بعدها عده‌ای از این گردهمایی به نفع خود بهره‌برداریهای سیاسی کردند. مثلاً محمد نفس زکیه مدعی شد که منصور در آنجا با او بیعت کرده بوده است (نک: طبری، ۵۱۷/۷؛ ذهبی، *تاریخ*، (حوادث ۱۴۱ ـ ۱۶۰ ق) / ۱۴ ـ ۱۵) و همین امر را دستاویز شورشها و ادعاهای بعدی خود بر ضد منصور قرار می‌داد. از سوی دیگر، ابوجعفر منصور مدعی بود که در این گردهمایی، امام جعفر

صادق (ع) خلافت سفاح و پس از او منصور و ادامهٔ خلافت در نسل او را پیش‌بینی کرده بوده است (ابوالفرج، همان، ۲۵۳ ـ ۲۵۵؛ ابن طقطقی، ۱۶۵). وجود این تناقضات، نشان از رقابت میان تیره‌های هاشمی و دست کاری در اخبار دارد.

به هر روی، پس از این ابوالعباس را تنها پس از دستگیری ابراهیم امام (ه م) توسط امویان می‌توان یافت. روایتهای مربوط به جانشینی ابوالعباس سخت دست کاری شده و مغشوش است: گفته‌اند زمانی که مروان بن محمد از فعالیتهای ابراهیم امام و طرفداران او در خراسان آگاه شد، فرمان داد تا او را دستگیر کنند. مأموران اموی پس از دستگیری، وی را به شام و به سوی حرّان بردند و سپس به زندان افکندند. در این گیرودار، ابراهیم دو نامه نوشت: یکی را به غلام خود سابق سپرد تا به ابوالعباس برساند. وی در این نامه ابوالعباس را به جای خویش تعیین کرده و از او خواسته بود که بی‌درنگ به سوی کوفه روانه شود. نامهٔ دیگر خطاب به ابومسلم بود که در آن به جانشینی ابوالعباس اشاره کرده بود. گفته‌اند که نسخه‌هایی از این نامه را با مُهَلّهَل بن صَفوان به سوی ابوسلمهٔ خلال (ه م) و یا ابراهیم بن سلمه به سوی قَحطَبة بن شبیب فرستاد (بلاذری، ۱۲۳/۳ ـ ۱۲۴؛ *اخبار الدولة*، ۳۹۳ ـ ۳۹۴؛ قس: *تاریخ الخلفاء*، ۵۷۶ ـ ۵۷۷).

اما بخش پایانی این روایت با دیگر گزارشها متناقض می‌نماید؛ چه از مهلهل بن صفوان و ابراهیم بن سلمه به عنوان همراهان ابوالعباس و دیگر عباسیان در گریز به سوی کوفه نام برده شده است (نک: *اخبار الدولة*، ۴۱۰) و در روایات دیگری نیز به همراهی ابراهیم بن سلمه با بنی العباس تا ورود به کوفه و وقایع پس از آن تصریح شده است (نک: طبری، ۴۲۴/۷؛ ابن اثیر، ۴۱۰/۵). وجود تناقض در این اخبار را نمی‌توان چندان عادی و تصادفی تلقی کرد. وجود قراینی نشان می‌دهد که از آغاز میان دو جناح ضد اموی دعوت، یعنی خراسانیان و عراقیان بر سر خلافت توافق وجود نداشته است؛ چنانکه گزارش شده است که ابومسلم، پس از مرگ ابراهیم امام، کسانی را که در خراسان تمایلی به باز گرداندن دعوت به سوی آل علی (ع) داشته‌اند، فرو کوبید (نک: *اخبار الدولة*، ۴۰۳ ـ ۴۰۴). نکتهٔ قابل توجه دیگر آنکه، در وصیت ابراهیم امام، از ابوالعباس با لقب «ابن الحارثیه» یاد شده است و بعدها نیز که خراسانیان، کوفه را در تصرف خویش گرفتند، لقب ابن الحارثیه را همچون رمزی از خلیفه به‌کارمی‌بردند (نک: طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۱۱/۵؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۷۷) و حتی این لقب، به عنوان علامتی برای بازشناسی ابوالعباس از ابوجعفر منصور ــ که او نیز عبدالله نام داشت ــ به‌کارمی‌رفت (ازدی، ۱۲۱؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۸۷؛ نیز نک: بلاذری، ۱۳۹/۳). از سوی دیگر، می‌دانیم که بدنهٔ اصلی داعیان را موالی بنی مُسْلیه تشکیل می‌دادند که خود تیره‌ای از قبیلهٔ مذحجی بنی حارث بن کعب بودند و همین بنی مسلیه بودند که امر دعوت نخست در میان آنان شکل گرفت (نک: *اخبار الدولة*، ۱۹۱ ـ ۱۹۲) و چنانکه از برخی گزارشها برمی‌آید، ایشان خود را عاملان اصلی سقوط بنی‌مروان، به عنوان قوم «موعود» جلوه می‌دادند (مثلاً نک: طبری، ۴۴۱/۷، ۴۴۲؛ *اخبار الدولة*، ۱۸۲). بنابراین کوشش آنان برای ترجیح خلافت ابوالعباس نباید چندان شگفت‌انگیز باشد. به هر روی، اطلاع یافتن ابوسلمهٔ خلال و قحطبه از وصیت ابراهیم امام، ناپذیرفتنی می‌نماید، خاصه که به سرگشتگی و پریشانی ابوسلمه، پس از دریافت خبر مرگ ابراهیم امام تصریح شده است (نک: همان، ۴۰۴). وجود چنین قراینی شاید نشان‌دهد که اعلام جانشینی ابوالعباس از سوی ابراهیم امام، مورد توافق وی و داعیان عراقی نبوده است و این ممکن است به اصل چگونگی آغاز دعوت باز گردد که بنابر گزارشهای بسیاری، بی‌تصریح به نام کسی و با شعار «الرّضا من آل محمد» همراه بوده است. چنانکه محمد بن علی، داعیان نخستین را به کتمان نام خود سفارش کرده بود و آنان در کوفه تنها با همین شعار تبلیغ می‌کردند و از نام بردن صریح امام، به بهانهٔ پنهان داشتن نام او تا هنگام ظهور، طفره می‌رفتند (نک: همان، ۱۹۲، ۱۹۴). همچنین باید گرایشهای کوفیان را به آل علی (ع) نیز در این زمان در نظر آورد. محمد بن علی در آغاز در مورد اعتماد به کوفیان، به داعیان نخستین هشدار داده بود (نک: همان، ۱۹۳ ـ ۱۹۴، ۲۰۰).

به هر حال سابق، غلام ابراهیم، نامهٔ او را مبنی بر جانشینی ابوالعباس به وی تسلیم کرد و ابوالعباس به رغم مخالفت یکی از عموهایش که او را از مخاطرات برحذر می‌داشت، به همراه خاندان و موالی خود به سوی کوفه گریخت (نک: همان، ۴۱۰ ـ ۴۱۱؛ بلاذری، ۱۲۸/۳؛ مسعودی، همانجا). در برخی گزارشها بدون اشاره به وصیت ابراهیم، از فرار ابوالعباس و دیگر عباسیان به کوفه سخن به میان آمده است (نک: دینوری، ۳۵۸؛ ذهبی، سیر، ۷۷/۶ ـ ۷۸؛ نیز نک: *اخبار الدولة*، همانجا). بر پایهٔ روایتی که آشکارا با اخبار دیگر ناسازگار است، ابوالعباس و دیگر عباسیان، به هنگام دستگیری ابراهیم، با او تا دمشق رفتند و ابراهیم در آنجا رسماً، ابوالعباس را به جای خود گماشت (نک: همان، ۴۰۰).

در این احوال کوفه در تصرف لشکر خراسان بود و ابوسلمه بر امور تسلط داشت. ابوالعباس در نزدیکیهای کوفه به ابوسلمه پیغام فرستاد که قصد ورود به شهر دارد، ولی ابوسلمه ابتدا مخالفت کرد و سپس بر اثر اصرار عباسیان که خطر مروان را گوشزد می‌کردند، به آنان اجازهٔ ورود داد (جهشیاری، ۵۶؛ *العیون*، ۱۹۸/۳). آنان در اوایل صفر ۱۳۲ وارد کوفه شدند و ابوسلمه ایشان را در سردابی در محلهٔ بنی أَوْد (از تیرهٔ نَخَع مذحج: کلبی، ۳۰۴/۱، ۳۳۳) پنهان کرد و ورودشان را از همگان مخفی داشت (بلاذری، ۱۳۹/۳؛ دینوری، همان؛ طبری، ۴۲۳/۷؛ جهشیاری، ۵۶، ۵۷) و دو تن عراقی را بر ایشان گماشت (دینوری، همانجا). در این زمان لشکریان خراسان کمابیش از مرگ ابراهیم آگاهی یافته بودند (نک: *العیون*، ۱۹۹/۳). یک گزارش نیز نشان می‌دهد که شاید ابوسلمه به این جهت به‌دفع‌الوقت‌توسل‌می‌جسته که هنوز به خبر مرگ ابراهیم مطمئن نبوده است (همان، ۱۹۸/۳).

ابوسلمه در همین زمان پیش از آنکه خراسانیان ــ که دائماً منتظر ظهور خلیفه بودند و او آنان را از شتاب باز می‌داشت (نک: بلاذری، همانجا؛ طبری، همانجا؛ جهشیاری، ۵۷) ــ از وجود عباسیان در کوفه آگاه شوند، تصمیم گرفت خلافت را به یکی از آل علی (ع) پیشنهاد کند (نک: ه د، ابوسلمهٔ خلال)، اما در این میان، یکی از سرداران و داعیان خراسانی، محمدبن ابراهیم حمیری نام، مشهور به ابوحمید سمرقندی (*اخبار الدولة*، ۲۲۱) در محلهٔ کُناسهٔ کوفه به سابق برخورد و از خلیفه پرسید. سابق ماجرا بگفت و آنگاه او را به سوی جایگاه ابوالعباس و خاندان او برد و وی بی‌درنگ با ابوالعباس به خلافت بیعت کرد. ابوحمید سپس به سراغ ابوالجهم بن عطیه ــ که همراه قحطبه به کوفه آمده بود ــ و سایر سرداران خراسانی رفت و ایشان نیز پنهانی با ابوالعباس بیعت کردند (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۲۳/۷-۴۲۴).

در ماجرای ارتباط میان عباسیان و لشکر فاتح خراسان در کوفه نقش کسانی را نمی‌توان نادیده گرفت: نخست ابوالجهم بن عطیه که با ابومسلم ارتباط داشت و همو ابوالعباس را از نهانگاه بیرون آورد و با او به خلافت بیعت کرد وسپس خراسانیانی چون ابوحمید سمرقندی. از میان عراقیان باید از یقطین بن موسی نام برد که از داعیان کوفی بود و تا ۱۸۵ ق زیست (ابن اثیر، ۱۶۹/۶). چنانکه گذشت، ابوسلمهٔ خلال او را با کسی دیگر به مراقبت ابوالعباس و همراهانش گماشته بود (دینوری، همانجا) و از وی به عنوان کسی یاد شده که در اطلاع دادن به خراسانیان دربارهٔ خلیفهٔ عباسی، مؤثر بوده است (*تاریخ الخلفاء*، ۵۷۹).

خراسانیان پس از بیعت، ابوالعباس را به مسجد بردند (۱۳ ربیع‌الاول یا ۱۲ ربیع‌الآخر ۱۳۲ ق) و همگان با او به خلافت بیعت کردند (نک: بلاذری، ۱۴۱/۳؛ یعقوبی، ۳۴۹/۲؛ *العیون*، همانجا). ابوالعباس پس از بیعت عمومی در کوفه، به منبر رفت و در آن ضمن تاختن به بنی امیه، بر حق «اهل بیت» به عنوان تنها وارثان سزاوار خلافت تأکید کرد و در پایان گفت: «فَانا السّفاح المُبیح والثائر المبیر»، اما گفته‌اند چون تب‌دار و هیجان زده بود، ادامهٔ سخن نتوانست و عمّ وی داوود بن علی سخن وی را دنبال گرفت (نک: بلاذری، ۱۴۳/۳؛ طبری، ۴۲۶/۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۵۴/۷). ابوالعباس شب در مسجد خوابید و روز بعد با مردم نماز گزارد (نک: بلاذری، ۱۴۱/۳). آنگاه عموی خود داوود بن علی را بر کوفه گماشت و عموی دیگرش عبدالله ابن علی را به یاری ابوعون (ه م) به جنگ آخرین بازماندهٔ بنی مروان روانه کرد. نیز برادرزادهٔ خود عیسی بن موسی را نزد حسن بن قحطبه فرستاد که مشغول جنگ با ابن هبیره (ه م) در واسط بود و برخی از عباسیان را بر کارهای دیگر گماشت.

در اینکه از چه هنگام، ابوالعباس به لقب سفاح خوانده شده، اختلاف وجود دارد. برخی مؤلفان (شعبان، ۲۶۱) اساساً به کار رفتن این لقب را مربوط به زمانهای بعد می‌دانند، اما نشانه‌هایی در دست است که این لقب در میان عرب پیش از اسلام بی‌سابقه نبوده است (نک: نیکلسون، 253، حاشیه). گوناگونی لقبهای ابوالعباس می‌تواند نشان دهندهٔ تلاشهایی باشد که عباسیان برای «موعود» جلوه دادن او به کار می‌بردند؛ مانند استفاده از لقب «مهدی» که گفته‌اند نخست بدان شهرت یافت (نک: مسعودی، *التنبیه*، ۳۳۸) و شاعری به نام سدیف نیز او را با همین لقب مدح کرد (یعقوبی، ۳۵۹/۲). سپس به لقبهایی چون «قائم» که داوود بن علی ــ عمّ خلیفه ــ ضمن خطبه‌ای در حق وی به کار برد (همو، ۳۵۰/۲؛ نیز نک: قلقشندی، ۲۲/۱، ۱۷۰) و «مرتضی» (نک: خطیب، ۴۶/۱۰، ۴۷؛ صفدی، ۴۳۲/۱۷؛ قلقشندی، ۲۲/۱) برمی‌خوریم. لقب «مبیح» هم گفته‌اند از القاب او بوده (نک: صفدی، همانجا) وظاهراً از کلمات پایانی خطبهٔ خود او اخذ شده است. اما لقب «سفاح» نمی‌تواند با احادیثی که به طور پراکنده به پیامبر (ص) یا ابن عباس (ابن ابی شیبه، ۱۹۷/۱۵؛ خطیب، ۴۸/۱۰) نسبت داده شده، بی‌ارتباط باشد. مضمون این احادیث نشان می‌دهد که خاصه پیامبر (ص) مردمان را به ظهور مردی از خاندان خود با لقب «سفاح» بشارت داده است. در اینگونه احادیث که به احادیث «رایات سود» شهرت دارند، آمدن درفشهای سیاه ــ نشانهٔ فاتحان خراسانی ــ به عنوان نشانه‌ای از ظهور «موعود» تلقی می‌شده است و به نظر می‌رسد که این قبیل احادیث را عباسیان خود می‌پراکنده‌اند (نک: *اخبارالدولة*، ۲۰۷). از راویان اینگونه احادیث می‌توان به یزیدبن ابی زیاد (د ۱۳۶ ق) اشاره کرد که از موالی بود و روایتهایی از او در خصوص «رایات سود» و اینکه در پی آن رایات، «مهدی» خواهد بود، نقل شده است (نک: ابن ابی شیبه، ۲۳۵/۱۵-۲۳۶؛ ابن ماجه، ۱۳۶۶/۲؛ ذهبی، همان، ۱۳۱/۶-۱۳۲؛ قس: هیثمی، ۳۱۶/۷؛ ابن خلدون، ۳۱۷-۳۱۸). همچنین می‌توان از حدیث سلیمان بن مهران اعمش (د ۱۴۷ یا ۱۴۹ ق؛ ابن خلکان، ۴۰۳/۲) یاد کرد که در آنها به سفاح اشاره شده است (نک: نعیم ابن حماد، گ ۱۰۱ الف، ۱۰۲ الف؛ احمدبن حنبل، ۸۰/۳؛ بلاذری، ۴۷/۳؛ ازدی، ۱۲۳). در روایتی منسوب به پیامبر (ص) که راوی آن حنظلة بن ابی سفیان (د ۱۵۱ ق) است، صریحاً ۱۳۵ ق به عنوان سالی که از آن «سفاح» خواهد بود، بشارت داده شده است (ذهبی، *میزان*، ۹۷/۱؛ نیز نک: ابن حجر، *لسان*، ۱۷۱/۱-۱۷۲). در مقابل، احادیثی به پیامبر (ص) نسبت‌داده‌شده‌است که در آنها، مضمونی کاملاً مخالف با احادیث مذکور وجود دارد، مانند حدیث زید بن واقد قرشی (د ۱۳۸ ق: ذهبی، همان، ۱۰۶/۲؛ ابن حجر، تهذیب، ۴۲۶/۳؛ برای اصل روایت، نک: ابونعیم اصفهانی، ۱۹۲/۵). واژهٔ «سفاح» معمولاً به دو معنی خونریز و بسیار بخشنده (ابن منظور، ذیل سفح) به کار رفته و گفته‌اند که ابوالعباس را به سبب خونریزی بسیار او از بنی‌امیه «سفاح» نامیده‌اند (نک: قلقشندی، ۱۷۰/۱؛ اشپولر، 43؛ نیز نک: آمدرز، 660,663)، اما صفتی که در احادیث مذکور برای «سفاح بشارت داده شده» به کار رفته است، از او به عنوان فردی بسیار بخشنده یاد شده (مثلاً نک: ابن ابی شیبه، ۱۹۶/۱۵؛ نعیم بن حماد، گ ۱۰۲ الف؛ هیثمی، ۳۱۴/۷، ۳۱۶؛ متقی، ۸۳، ۸۴، ۹۰؛ سیوطی، ۲۵۶) و این با آن دسته اخبار مطابقت دارد که از گشاده دستی ابوالعباس حکایت می‌کند (مثلاً

نک: ابن قتیبه، ۲۱۲؛ یعقوبی، ۳۶۰/۲؛ ذهبی، سیر، ۷۹/۶ـ۸۰). خود وی نیز در پایان نخستین خطبه‌اش، به افزایش بخششها اشاره کرده است (نک: طبری، همانجا؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۸۹).

در برخی مآخذ از عموی خلیفه، عبدالله بن علی نیز با لقب سفاح یاد شده (نک: زبیری، ۲۹؛ بلاذری، ۷۲/۳، که در آن واژهٔ سفاح تصحیف شده است؛ مقدسی، ۷۴/۶؛ *اخبارالدولة*، ۱۴۸) و شاعری به نام حفص ابن‌ابی النعمان نیز او را پس از قلع و قمع امویان در شام با این لقب یاد کرده(ازدی، ۱۴۱؛ یاقوت، ۱۱۵/۴ ـ ۱۱۶) و به‌نظر می‌رسد که‌شهرت وی‌به«سفاح» به سبب‌زیاده‌روی درخونریزی بوده‌باشد (نک: دنبالهٔ مقاله).باتوجه‌به‌این‌نکات‌می‌توان‌احتمال‌دادکه لقب‌سفاح‌دستاویزرقابت میان خاندان عباسی بوده است، خاصه که عبدالله بن علی بعدها داعیه‌دار خلافت شد و بر منصور شورید و به احتمال فراوان در توطئه‌ای از سوی او به قتل رسید (نک: ابن اثیر، ۵۸۱/۵). نشانه‌هایی از خلط او با ابوالعباس نیز در دست است (نک: ابن عبدربه، ۹۷/۴).

عباسیان ودیگر کسانی که در تحقق خلافت آنان سهیم بودند، در تکمیل زمینه‌چینی خود، خلافت ابوالعباس ــ و اساساً سقوط بنی‌مروان و برآمدن خاندان عباسی ــ را هر چه بیشتر امری «موعود» جلوه دادند. چنانکه عم خلیفه، در خطبهٔ خود مدعی شد که خلافت بنی‌عباس تا نزول عیسی بن مریم (ع) ادامه خواهد یافت (نک: طبری، ۴۲۸/۷؛ ابن ابی الحدید، همانجا؛ *تاریخ الخلفاء*، ۵۹۰). روایتی هم نشان می‌دهد که حتی مروان بن محمد نیز به اینگونه ادعاها اعتقاد داشته است (نک: ابن اثیر، ۴۱۹/۵). قراین دیگری نشان می‌دهند، گروهی که حسن بن محمدبن حنفیه، صاحب *کتاب الارجاء*، آنان را شیعه نامیده است، به تشکیل دولتی پیش از برپایی «قیام الساعة» اعتقاد داشته‌اند (نک: ذهبی، *تاریخ*، (حوادث ۸۱ـ۱۰۰ ق)/ ۳۳۲ـ۳۳۴، به نقل از *کتاب الارجاء*) و هم اینان بودند که حکومت بنی‌عباس را همین دولت می‌انگاشتند؛ چنانکه سید حمیری نیز در شعری در مدح ابوالعباس، از ادامهٔ خلافت این خاندان تا هبوط عیسی سخن گفته است (ابن ابی الحدید، ۱۵۸/۷؛ نیز نک: قاضی، ۱۴۹).

نخستین کاری که عباسیان در جهت استحکام پایه‌های خلافت انجام دادند، از میان برداشتن ابوسلمهٔ خلال بود که ظاهراً در رقابتی بر سر قدرت بیشتر، با ابومسلم خراسانی (هم)، در بازگرداندن خلافت به آل علی (ع) کوشش کرد و سرانجام در توطئه‌ای از سوی ابومسلم و خلیفه به قتل رسید (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوسلمهٔ خلال). ابوالعباس یک چند پس از قتل ابوسلمه از کوفه به حیره رفت و سپس مرکز خلافت را در ۱۳۴ ق به «انبار» منتقل کرد (ابن قتیبه، ۳۷۳؛ یعقوبی، ۳۵۸/۲؛ ابن اثیر، ۴۵۴/۵) و در آنجا کاخی برای خود بنا کرد (نک: ابن عبدربه، ۲۱۱/۴؛ نیز نک: یعقوبی، همانجا). هدف از این کار دوری از منطقهٔ کوفه بود که خلیفه با آگاهی از گرایش مردم آن شهر به آل علی(ع)، ادامهٔ مرکزیت آن را به صلاح نمی‌دید، چنانکه ابومسلم نیز او را به ترک کوفه اندرز داد (نک: بلاذری، ۱۵۰/۳). خلیفه پس از آن به قلع و قمع کامل امویان در شام پرداخت.

عبدالله بن علی پس از درهم شکستن سپاه مروان بن محمد در کنار رود زاب، سر در پی او نهاد و به دستور خلیفه دمشق را تصرف کرد و در کنار نهر ابی‌فطرس مروان را باز عقب راند. سرانجام بر مروان دست یافتند (طبری، ۴۳۸/۷، ۴۴۰) و سرش را بریدند و نزد ابوالعباس سفاح در کوفه فرستادند (۲۶ ذیحجهٔ ۱۳۲: همو، ۴۴۰/۷ ـ ۴۴۲) و گفته‌اند که خلیفه پیشانی سپاس به خاک سایید (ابوالفرج، *الاغانی*، ۹۲/۳؛ مسعودی، *مروج*، ۲۵۷/۳). ظاهراً پس از قتل مروان بیعت دیگری با ابوالعباس صورت گرفت، زیرا در برخی مآخذ از ۲۸ ذیحجهٔ ۱۳۲ نیز به عنوان روز بیعت ابوالعباس نام برده شده (نک: یعقوبی، ۳۴۹/۲). در مدیحه‌ای هم که سید حمیری برای ابوالعباس سرود و گفته‌اند به هنگام بیعت با او بوده است، یک بیت آن به قلع و قمع امویان در شام‌به‌توسط‌عبدالله بن‌علی‌تصریح‌دارد(نک:ابن‌ابی‌الحدید، همانجا).

گفته‌اند که عبدالله بن علی، در کنار نهر ابی فطرس، در حالی که گروهی نزدیک به ۱۰۰ تن از امویان را امان داده بود، فرمان قتل‌عام داد و سپس بر پیکرهای نیمه‌جان آنان سفرهٔ چرمین بگسترد و به طعام نشست. آنگاه گورهای خلفای بنی‌امیه را شکافتند و باقی‌ماندهٔ اجسادشان را سوزاندند وخاکسترشان‌را به رودخانه ریختند (ازدی، ۱۳۸؛ ابن اثیر، ۴۳۰/۵). به همین سبب به عبدالله بن علی لقب «سفاح» به معنی خونریز دادند (نک: مقدسی، همانجا) و ظاهراً همین مسأله موجب خلط میان وی و ابوالعباس در کشتار امویان شده است (نک:ابن اثیر، ۴۲۹/۵، ۴۳۱؛قس:مبرد، ۱۳۶۷/۳؛ابوالفرج،همان،۹۳/۳).

روایتهای مشابهی نیز از کشتار امویان در مکه و مدینه توسط داوود ابن علی گزارش شده است (نک: ابن اعثم، ۱۹۳/۸). همچنین کشتارهایی در بصره توسط سلیمان بن علی صورت گرفت (ابوالفرج، همان، ۹۵/۳). درموصل نیز که اهل آن به‌ولایت محمدبن صول به‌بهانهٔ آنکه «مولی» است، گردن ننهاده بودند، خلیفه، برادرش یحیی بن محمد را به ولایت آن دیار فرستاد و به گفتهٔازدی(ص۱۴۶ـ۱۴۹) قتل‌عام بسیار سختی در مسجد صورت گرفت.

ابوالعباس برادر خود ابوجعفر منصور را برای یکسره کردن کار ابن هبیره، حاکم عراق، گماشت. ابن هبیره که از لشکر خراسان به فرماندهی قحطبه و فرزندش حسن در نزدیکیهای کوفه شکست خورده بود، اینک در واسط پناه گرفته بود (ابن اثیر، ۴۳۹/۵؛ ابن خلکان، ۳۱۵/۶). نخست میان دو لشکر نزاعهایی درگرفت، ولی با رسیدن خبر قتل مروان، لشکریان ابن‌هبیره دست از همکاری کشیدند و او تصمیم به جلب حمایت محمدبن عبدالله نفس زکیه گرفت، ولی جوابی از او دریافت نکرد (نک: ابن اثیر، ۴۳۹/۵ ـ ۴۴۰). منصور نیز کسانی را برای برقراری صلح برانگیخت. سرانجام به ابن هبیره امان داده شد و خلیفه بر امان‌نامهٔ او صحه گذارد، ولی گفته‌اند ابومسلم که به وسیلهٔ جاسوس خود، ابوالجهم، از وقایع خبر می‌یافت، خلیفه را به قتل ابن‌هبیره برانگیخت (ابن خلکان، ۳۱۵/۶ ـ ۳۱۶) و خلیفه از منصور

قتل ابن هبیره را خواست، سرانجام، اندکی بعد وی را به قتل رسانیدند (ابن اثیر، ۴۴۱/۵ ـ ۴۴۲؛ ابن خلکان، ۳۱۷/۶).

پس از مرگ مروان شورشهایی در مخالفت با عباسیان در شام پدید آمد، مانند شورش حبیب بن مُرّهٔ مُرّی که در بثنیه و حوران قیام،و جامهٔ سپید در بر کرد. اما عبدالله بن علی که از سوی دیگر با شورش ابوالورد روبه‌رو شده بود، با حبیب بن مره صلح کرد (طبری، ۴۴۶/۷) و سپس به ابوالورد پرداخت که با ابو محمد سفیانی، از نوادگان یزید بن معاویه، همداستان شده بود. ابوالورد در پیکار «مرج‌الاخرم» در پایان ۱۳۲ ق، با عدهٔ بسیاری از کسان خود کشته شد و ابومحمد سفیانی نیز که به خونخواهی مروان برخاسته بود، پس از مدتی در حجاز گرفتار شد و بعدها در زمان منصور به قتل رسید (نک: ابن اثیر، ۴۳۲/۵ ـ ۴۳۴).

در خلافت ابوالعباس دو شورش مهم دیگر نیز توسط شریک بن شیخ مهری و زیادبن صالح از موالی بنی خزاعه در خراسان روی داد که هر دو به دست ابومسلم سرکوب شد (بلاذری، ۱۷۱/۳؛ یعقوبی، ۳۵۴/۲؛ طبری، ۴۵۹/۷؛ نرشخی، ۸۶ ـ ۸۹؛ *اخبار الدولة*، ۲۱۸، ۲۲۰). نشانه‌هایی در دست است که بر مبنای آنها ظاهراً شورش زیادبن صالح، نمی‌توانسته بدون حمایت ضمنی خلیفه برای جلوگیری از قدرت روزافزون و عنان گسیختهٔ ابومسلم صورت گرفته باشد. گفته‌اند که خلیفه، «سِبّاع» نامی را که احتمالاً حامل وعده‌هایی برای حکومت خراسان به زیادبن صالح بود، پنهانی به خراسان گسیل کرده بود تا ابومسلم را ناگهانی بکشد، ولی ابومسلم خبر یافت و سِبّاع را از میان برداشت (طبری، ۴۶۶/۷). خلیفه نیز چاره‌ای جز اظهار خشنودی از فرونشستن فتنهٔ زیاد و کشته شدن او نداشت. ابومسلم، پس از آن نیز، عیسی بن ماهان را که احساس می‌شد از همکاران و دوستان زیادبن صالح است، به دست ابوداوودخالد ذهلی به کشتن داد و همین موجب بروز اختلاف میان او و خلیفه شد (نک: بلاذری، ۱۶۸/۳ ـ ۱۶۹). در این زمان به جنبش خوارج نیز در عمان، اشاره شده است (نک: طبری، ۴۶۲/۷ ـ ۴۶۳؛ ابن اثیر، ۴۵۱/۵ ـ ۴۵۲).

علویان و خاصه بنی‌الحسن، در زمان ابوالعباس گرچه فعالیت چندانی نداشتند، اما چنانکه گذشت، عبدالله بن حسن محض و فرزندش محمدبن عبدالله،معروف به نفس زکیه پیش از پیروزی عباسیان، در پی کسب قدرت بودند و فعالیتهای آنان از چشم عباسیان دور نبود. محمد نفس زکیه که خود را «مهدی» می‌پنداشت، در زمان ابوالعباس پنهان می‌زیست (ابوالفرج، *مقاتل*، ۲۳۲ ـ ۲۳۳) و چون پدرش عبدالله به امر ابوالعباس برای بیعت به کوفه آمد، از پاسخ صریح به خلیفه که از محمد می‌پرسید، طفره رفت تا خلیفه از او دست بدارد؛ ولی وقتی که ابوالعباس بر بیعت ستاندن از او، حتی از مدینه، تأکید کرد، عبدالله از دادن اطلاعات بیشتر در خصوص او شانه خالی کرد و ابوالعباس به تهدیدوی‌پرداخت (*العیون*، ۲۳۲؛ نیز نک: یعقوبی، ۳۶۰/۲). با اینهمه، گزارشهایی در دست است که ابوالعباس برای جلب خشنودی علویان، با گشاده‌دستی بسیار، بخششهای هنگفتی به عبدالله بن حسن و دیگر علویان می‌کرده است (نک: همانجا؛ ابوالفرج، همان، ۱۷۳؛ صفدی، ۴۳۲/۱۷؛ *العیون*، همانجا).

مهم‌ترین حادثه در زمان ابوالعباس ورود ابومسلم در ۱۳۶ ق از خراسان به عراق بود که با لشکریان خود به شهر انبار درآمد و مورد استقبال خلیفه قرار گرفت.

مطابق روایتی، خلیفه ابومسلم را با نیرنگ به عراق کشانید و برای این کار از ابوالجهم بن عطیه که چشم و گوش ابومسلم نزد ابوالعباس بود، استفاده کرد. ابوالعباس گویا از بیم سطوت و قدرت او در خراسان، می‌خواست او را از آن ولایت منتزع کند (طبری، ۴۶۸/۷ ـ ۴۷۰؛ جهشیاری، ۶۳). هم از این روی بود که ابوالعباس کوشید تا در عراق میان ابومسلم و لشکر خراسان اختلاف بیفکند(همانجا).ابومسلم از عراق قصد حج کرد و خلیفه، برادر خود ابوجعفر منصور را به سرپرستی کار حج گماشت. ابومسلم و منصور در راه بازگشت از حج بودند که خبر مرگ خلیفه بدیشان رسید (نک: طبری، ۴۷۰/۷).

ابوالعباس بر اثر بیماری آبله درگذشت (نک: همو، ۴۷۰/۷ ـ ۴۷۱) و در انبار در قصر خود مدفون شد (همانجا؛ هروی، ۶۷).

گفته‌اند که ابوالعباس، اندکی پیش از مرگ، ابوجعفر منصور را به جای خویش گمارد و ولایت عهدی او را به برادرزاده‌اش عیسی بن موسی واگذارد (نک: طبری، ۴۷۱/۷؛ ابن اثیر، ۴۶۱/۵؛ *العیون*، ۲۵۷/۳)، اما اخبار جانشینی منصور به جای ابوالعباس، توسط خود وی، نیازمند بررسی بیشتر و دقیق‌تری است.

با آنکه در آن ایّام، وزارت ــ چنانکه بعداً پدید آمد ــ معمول نبود، ولی نویسندگان متأخرتر، کسانی چون ابوسلمهٔ خلّال و خالدبن برمک را وزیران سفّاح خوانده‌اند (ابن طقطقی، ۱۵۶).

از ابوالعباس دو فرزند به نامهای محمد و ریطه برجای ماند. ۴ فرزند دیگر او به نامهای عباس و علی و ابراهیم و اسماعیل ظاهراً در کودکی درگذشته بودند (بلاذری، ۱۷۹/۳). محمد به هنگام مرگ پدر کوچک‌تر از آن بود که در نزاعهای بعدی شرکت کند و بنابراین در حاشیه قرار گرفت (نک: یعقوبی، همانجا). گفته‌اند که بعدها منصور او را به کارهایی گمارد که آخرین آنها ولایت بصره بود. وی تا ۱۵۰ ق زیست (نک: بلاذری، ۱۸۰/۳؛ صولی، ۱۰). از آنجا که از محمد فرزندی باقی نماند، نسل او نیز ادامه نیافت (نک: ابن حزم، ۲۰؛ قس: قلقشندی، ۱۷۲/۱).

از دوران خلافت ابوالعباس، سکه‌هایی نیز در دست است که بیشتر به شهرهای کوفه و بصره و دمشق مربوط می‌شود و بر آنها آیاتی از قرآن کریم، نقش شده است (نک: لین پول، I/32-33, 35-36).

سخنانی از نظم و نثر به ابوالعباس سفاح نسبت داده شده است (نک: آبی، ۴۳۲/۱ ـ ۴۳۳، ۷۸/۳ ـ ۸۱؛ صفدی، ۴۳۲/۱۷ ـ ۴۳۳). به گفتهٔ ابن مرتضی، ابوالعباس به «عدل» اعتقاد داشته است (ص۱۲۲)، اما دلیل این سخن روشن نیست.

اگرچه در دوران خلافت ابوالعباس،بنی‌مروان ساقط شدند و خاندان بنی‌عباس به پی‌ریزی مبانی سیاسی ـ اعتقادی پرداختند، اما استحکام بخشیدن به این مبانی، بیشتر در روزگار ابوجعفر منصور صورت گرفت، زیرا دوران کوتاه خلافت ابوالعباس، به رغم همهٔ دشواریها، با ایام خلافت منصور و مخاطراتی که از هر سوی دستگاه خلافت عباسی را تهدید می‌کرد و وی با هوشمندی و زیرکی خاص خود توانست با آنها مقابله کند، به هیچ روی قابل مقایسه نیست.

مآخذ: آبی، منصوربن حسین، *نثرالدر*، به کوشش محمد علی قرنه، قاهره، الهیئة العامة المصریة للکتاب؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمیدبن هبةالله، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، *المصنف*، به کوشش مختار احمد ندوی، بمبئی، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌اعثم کوفی، احمدبن علی، *الفتوح*،حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن‌حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر،حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*،حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ همو، *لسان المیزان*،حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌خلدون، مقدمه، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م؛ ابن‌عساکر، علی‌بن هبةالله، *تاریخ* مدینة دمشق، تراجم النساء، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌ماجه، محمدبن یزید، *السنن*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۴م؛ ابن‌مرتضی، احمدبن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالدویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌منظور، *لسان*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ همو، *مقاتل الطالبیین*،به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزیدبن محمد، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ *تاریخ الخلفاء*، به کوشش پ. گریازنویچ، مسکو، ۱۹۶۷م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش عبدالله صاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث سالهای ۸۱ ـ ۱۰۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق؛ همو، همان، حوادث سالهای ۱۴۱ ـ ۱۶۰ق، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش اکرم بوشی و شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زبیربن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به‌کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ زبیری، مصعب‌بن عبدالله، نسب قریش، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۱م؛ زمخشری، محمودبن عمر، *ربیع الابرار*، به‌کوشش سلیم نعیمی، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به‌کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ شعبان، محمد عبدالحی، *الثورة العباسیة*، ترجمهٔ عبدالحمید حبیب قیسی، دارالدراسات الخلیجیة؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش درتناکراولسکی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صولی، محمدبن یحیی، *الاوراق*، اخبار الشعراء، به کوشش هیورث‌دن، قاهره، ۱۹۳۶م؛ طبری، تاریخ؛ *العیون والحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ قاضی، وداد، *الکیسانیة فی التاریخ والادب*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *مآثر الانافة*، به‌کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م؛ کلبی، هشام‌بن محمد، نسب معد و *الیمن الکبیر*، به‌کوشش محمود فردوس عظم، دمشق، دار الیقظة العربیة؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، به‌کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ متقی هندی، علی‌بن حسام‌الدین، *البرهان*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۹۹م؛ مسعودی،علی‌بن حسین، *التنبیه والاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی،مطهربن طاهر، *البدء والتاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نرشخی، محمدبن جعفر، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نعیم‌بن حماد، کتاب‌*الفتن*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا، شم ۹۴۴۹؛ هروی، علی بن ابی‌بکر، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش سوردل دمشق، ۱۹۵۳م؛ هیثمی، علی‌بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ یاقوت، معجم‌الادباء، به کوشش مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۳م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *التاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس*، مختصر *المقتبس* محمدبن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز:

Amedroz, H.F., "On the Meaning of the Laqab ' al – Saffāḥ'...", JRAS, 1907; Lane Poole, S., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, London, 1875; Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, London, 1932; Spuler, B., *Iran in frūh - islamischen Zeit*, Wiesbaden, 1952.

علی بهرامیان

اَبوالْعَبّاسِ سَیّاری، قاسم بن قاسم (۲۶۲ ـ ۳۴۲ ق/ ۸۷۶ ـ ۹۵۳ م)، عارف، فقیه و محدث بزرگ مرو. وی نوادهٔ دختری ابوالحسن احمد بن سیار، فقیه و محدث معروف بود و به سبب همین انتساب به سیاری اشتهار یافت (ابن ماکولا، ۵۰۹/۴؛ سمعانی، ۳۲۹/۷؛ ابن اثیر، ۱۶۲/۲). خاندان او اهل علم و ریاست بودند (نک: هجویری، ۱۹۸؛ عطار،۷۷۷). وی پس‌از درگذشت پدر، مال فراوان به ارث برد و بر اساس روایات، دارایی خود را داد و به جای آن، دو تار موی پیامبر اکرم (ص) را گرفت و از برکت آن توفیق توبه یافت (همانجاها؛ جامی، ۱۴۵).

وی از مریدان ابوبکر واسطی بوده و اغلب اقوال واسطی از طریق او نقل شده است (نک: سلمی، ۳۰۴ـ۳۰۶؛ ابونعیم، ۳۴۹/۱۰ ـ ۳۵۰). از او نقل کرده‌اند که گفته است: «اگر واسطی را ملاقات نکرده بودم، مجوسی از دنیا می‌رفتم» (انصاری، ۳۰۴) و نیز گفته‌اند که او نخستین کسی بود که برای مرویان در باب حقیقت احوال سخن گفت (سلمی، ۴۶۲؛ عطار، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۰۹/۳ ـ ۳۱۰). وی همچنین در مجالس محدثان بزرگ حاضر می‌شد و استماع حدیث می‌کرد (ابن ماکولا، سمعانی، ابن اثیر، همانجاها) و کسانی نیز از او حدیث روایت کرده‌اند (نک: ابونعیم، ۳۸۰/۱۰؛ سلمی، ۴۶۲ـ۴۶۳؛ ابن اثیر، ۱۶۲/۲ ـ ۱۶۳). بسیاری از اقوال و روایات مربوط به او از طریق خواهرزاده‌اش عبدالواحد بن علی سیاری نقل شده است (نک: سلمی، ۳۰۴؛ ابونعیم، همانجا؛ انصاری، ۳۰۳ ـ ۳۰۴).

وفات او را بعضی در ۳۴۲ ق دانسته (سلمی، ۴۶۲؛ ابونعیم، همانجا؛ قشیری، ۳۰؛ انصاری، ۳۰۳؛ ابن جوزی، ۳۷۴/۶) و برخی در ۳۴۴ ق نوشته‌اند (ابن ماکولا، سمعانی، ابن اثیر، همانجاها). آرامگاه وی، به نوشتهٔ سمعانی (همانجا) در مرو جنب مزار جدش ــ احمد بن سیار ــ در مقبرهٔ سورکران بوده و مورد احترام مردم قرار داشته است، چنانکه برای حاجت خواستن به آنجا می‌رفته‌اند (نک: هجویری، ۱۹۹؛ عطار، ۷۷۹).

طریقهٔ سیّاریه که منسوب به او بوده،تا اواخر سدهٔ ۵ ق در مرو و نسا

استمرار داشته و هجویری از آن یاد کرده است (ص ۳۲۳). اساس طریقت او بر حفظ مبانی شریعت بود (نک: سمعانی، همانجا) و او خود در زهد و ریاضت و وارستگی مقام بلندی داشت.

ابوالعباس سیاری را باید از اصحاب صحو، به شمار آورد و در باب کرامت نیز چون شیخ خود ــ واسطی ــ بر آن بود که تنها در حال صحو و تمکین کرامت ظاهر می‌شود، چرا که تلوین وسکر در ابتدای حال است و اولیای خدا که صاحب کرامتند به حد کمال رسیده و تلوین در ایشان به تمکین بدل گشته است (نک: هجویری، ۲۸۸). گفته‌اند که وی جبری مذهب بوده است (ابن ماکولا، سلمی، سمعانی، همانجاها) وبه گفتهٔ عطار از این جهت در زحمت افتاد (ص ۷۷۸). بعضی از اقوال او نیز حاکی از اینگونه افکار است، چنانکه گفته است: «چگونه راه توان برد به ترک گناه؟ و آن بر لوح محفوظ بر نبشته بود» (همانجا؛ نیز نک: سلمی، ۴۶۴؛ ابونعیم، همانجا).

هجویری گوید: «وی را کلام عالی است و تصانیف ستوده» (ص ۱۹۸) و به گفتهٔ سمعانی وی کتابی در توحید تألیف کرده بود (همانجا)، اما از تصانیف او نه نامی ذکر شده و نه اثری بر جای مانده است، تنها برخی از اقوال او به طور پراکنده در کتابهای تاریخ و تذکره نقل شده است.

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن ماکولا، علی بن هبة‌الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی و حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۶ ق /۱۹۷۶ م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ ق / ۱۹۴۰ م؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶ م.

بخش عرفان

اَبوالْعَبّاسِ عَکَّری، احمد بن سعدبن محمد غسّانی اندرشی (بعد از ۶۹۰ ـ ۶ ذیقعدهٔ ۷۵۰ ق / ۱۲۹۱ ـ ۱۶ ژانویهٔ ۱۳۵۰ م)، نحوی و عالم اندلسی. در برخی از منابع به‌وی نسبت عسکری داده شده که باید آن را تحریف عکری دانست (نک: ابن حجر، ۱۵۶/۱؛ سیوطی، ۳۰۹/۱) و اندرشی منسوب به‌اندرش شهری از توابع المریه بوده است (نک: حمیری، ۳۱).

ابوالعباس ابتدا در اندلس به‌کسب علم پرداخت، قرائات و ادبیات عرب را از محمدبن علی قرشی اندرشی و قاسم بن عبدالکریم غرناطی فرا گرفت و *شاطبیه* را در جامع مالقه نزد ابوعبدالله محمدبن محمد طنجی آموخت. همچنین در قرائت از ابوجعفر احمدبن حسن کلاعی بهره برد. پس از آن به‌مصر سفر کرد و نزد علاءالدین قونوی به‌تحصیل پرداخت و از ابوحیان اندلسی *التسهیل* ابن مالک‌را فرا‌گرفت (ابن جزری، ۵۵/۱ ـ ۵۶؛ ابن رافع، ۱۲۸/۲؛ ابن شاکر، ۶۵۵) و قرائات سبع را نزد تقی‌الدین صائغ خواند (ابن حجر، ۱۵۷/۱). سپس وارد دمشق شد و در همین دوره بود که نزد قاسم ابن عساکر به‌تحصیل پرداخت و در خانقاه شمشاطیه اقامت گزید (ابن رافع، همانجا؛ ابن جزری، ۵۶/۱). وی در آنجا به‌ریاست جامع اموی نیز دست یافت (ابن رافع، ۱۲۹/۲). در مورد تاریخ ورود وی به‌دمشق باید گفت از آنجا که ابوالعباس تا پیش از مرگ حدود ۳۰ سال در دمشق اقامت داشته، می‌بایست قبل از ۷۲۰ ق به‌آنجا آمده باشد (ابن شاکر، همانجا).

گروهی نزد ابوالعباس تحصیل علم کردند، ولی از شاگردان او نام برده نشده است (ابن حجر، همانجا). وی در دمشق به‌گوشه‌نشینی و دوری از مردم روی آورد و در کنج عزلت به‌نسخه‌برداری از کتب و تألیف پرداخت و در همان شهر درگذشت و در قاسیون به‌خاک سپرده شد (ابن حجر، ابن شاکر، همانجاها).

تنها اثر باقیمانده از او *عمدة العلماء الاخیار فی تحریر علوم الاخبار* است که گزیده‌ای از *تهذیب الکمال* مزّی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملک تهران (ملک، ۵۰۸/۱) موجود است. برای آثار یافت نشدهٔ او به‌ابن رافع (۱۲۸/۲ ـ ۱۲۹)، مقریزی (۲ (۳) / ۸۱۱) و بغدادی (۱۱۰/۱ ـ ۱۱۱) می‌توان رجوع کرد.

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به‌کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، حوادث سالهای ۷۰۰ ـ ۷۶۰ ق، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بغدادی، هدیه؛ حمیری، محمدبن عبدالله، *صفة جزیرة الاندلس*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به‌کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ ملک، خطی.

سیمین محقق

اَبوالْعَبّاسْ فَضْلِ‌بْنِ مُحَمَّد نک: آل‌محتاج.

اَبوالْعَبّاسِ قَلانِسی، نک: قلانسی.

اَبوالْعَبّاسْ مَأْمونِ‌بْنِ مَأْمون، نک: آل‌مأمون.

اَبوالْعَبّاسِ مُرْسی، احمدبن عمر انصاری اسکندرانی، ملقب به شهاب‌الدین (د ۶۸۶ ق / ۱۲۸۷م)، عارف و زاهد معروف سدهٔ ۷ ق و از بزرگان طریقهٔ شاذلیه. وی در مرسیه، در شرق اندلس، به دنیا آمد ومقدمات علوم را در همان شهر فرا گرفت. در اوان نوجوانی و در روزگاری که فشار مسیحیان برای تسخیر آن نواحی شدت گرفته بود (نک: آسین پالاسیوس، 23-22)، همراه پدر ومادرش رهسپار سفر حج شد، ولی در راه دریا گرفتار طوفان شدید وکشتی ایشان درآب‌فرو‌رفت. پدر و مادر او در این حادثه از میان رفتند، ولی ابوالعباس و برادرش جمال‌الدین جان به سلامت بردند وسرانجام خود را به تونس رساندند. جمال‌الدین در آنجا به تجارت مشغول شد و ابوالعباس به تحصیل علوم پرداخت و در همین اوقات با ابوالحسن شاذلی که به

تونس آمده بود، دیدار کرد و مجذوب و مرید او شد (نک: ابن عطاءالله، ۱۴۷ ـ ۱۴۸؛ شیال، ۱۹۲ ـ ۱۹۴). وی از تونس با ابوالحسن شاذلی به اسکندریه رفت و تا پایان عمر او همواره در سفر و حضر ملازم او بود (نک: ابن عطاءالله، ۱۴۴، ۱۵۰ ـ ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۸۳).

ابوالحسن شاذلی نسبت به او توجه خاص داشت و ظاهراً احساس نوعی یگانگی و نزدیکی با او می‌کرد، چنانکه دختر خود را به عقد او در آورد (شیال، ۲۰۱) و خطاب به او می‌گفت: «ای ابوالعباس، مصاحبت من با تو برای آن است که تو من باشی و من تو باشم» و نیز «... آنچه در اولیا هست در تو هم هست و آنچه در تو هست، در اولیا نیست» (ابن عطاءالله، ۱۶۹). ابوالحسن شاذلی در اواخر عمر، ابوالعباس را خلیفهٔ خود قرار داد و امر ارشاد و ترویج طریقت را به او واگذار کرد (نویری، ۲۲۴/۵؛ شیال، ۲۰۲ ـ ۲۰۳). بعد از وفات ابوالحسن شاذلی (۶۵۶ ق / ۱۲۵۸ م)، ابوالعباس جلسات درس و تعلیم را بر همان شیوه‌ای که رسم و عادت پیر و استاد او بود، در اسکندریه و چندی نیز در قاهره برپا داشت. در مجالس او غالباً اهل علم نیز شرکت می‌جستند (همو، ۲۰۳)، زیرا در مکتب شاذلی ورود به طریقت، مشروط به تحصیل معارف دینی و کسب علوم مختلف از فقه، حدیث، تفسیر و اخلاق بود (نک: شعرانی، *لطائف*، ۲۶/۱)، چنانکه به گفتهٔ ابن عطاءالله در جلسات درس حدیث از کتاب *المصابیح*، در اصول دین از *الارشاد*، در فقه از *التهذیب* و در تفسیر از *المحرر الوجیز* ابن عطیه استفاده می‌کرد (ابن عطاءالله، ۱۹۷).

ابوالعباس در علوم شریعت تبحر کامل داشت، چنانکه خود می‌گفت: «فقها در آنچه دارند، با ما شریکند، اما در آنچه ما داریم، با ما شریک نیستند» (همانجا). وی سالیان دراز در اسکندریه مقیم بود (همو، ۱۹۹) و به تحصیل و کسب و معرفت و ارشاد و تعلیم مریدان اشتغال داشت و سرانجام در همان شهر وفات یافت. مقبرهٔ او در همان روزگار زیارتگاه عامهٔ مسلمانان بوده و بارها عمارت و مسجد مربوط بدان تجدید بنا و تعمیر شده است (نک: شیال، ۲۱۰ ـ ۲۱۲). وی پسری به نام جمال‌الدین داشته که بعضی از اخبار و اقوال مربوط به او از طریق همین جمال‌الدین نقل شده است (نک: ابن عطاءالله، ۱۸۸، ۱۹۰). دختر ابوالعباس نیز همسر یاقوت عرشی (شاگرد و مرید او) بوده است (شعرانی، همان، ۱۴۸/۱). چند تن از صوفیان معروف آن روزگار، چون یاقوت عرشی و شرف‌الدین محمد بوصیری، صاحب قصیدهٔ معروف «برده» در ستایش رسول اکرم (ص)، و نیز نجم‌الدین اصفهانی و ابن عطاءالله اسکندرانی از شاگردان و مریدان او بودند (نک: ابن عطاءالله، جم). محمد بوصیری قصیده‌ای در مدح ابوالعباس سروده (همو، ۳۳۳) و ابن عطاءالله نیز در آثار خود همه جا بزرگی مقام و کمالات روحانی او را ستوده است.

ابوالعباس مانند استادش ابوالحسن شاذلی از تألیف و تصنیف پرهیز داشت. ابوالحسن شاذلی می‌گفت که آثار من شاگردان منند (همو، ۳۷) و ابوالعباس معتقد بود که «علوم این طایفه علوم تحقیق است و عقول خلق تحمل آن را ندارد» (همانجا). بسیاری از اقوال و عقاید او را شاگردش ابن عطاءالله در آثار خود آورده و خصوصاً در کتاب *لطائف المنن* که نیم اول آن در مناقب ابوالحسن شاذلی و نیم بعدی در ذکر احوال و اقوال و آراء ابوالعباس مرسی است، علاوه بر بیان کرامات و مراتب کمال او در علم و زهد و ریاضت، به نقل تأویلات او از برخی از آیات (باب الخامس) و احادیث (باب السادس) و اقوال صوفیه (باب السابع) پرداخته و بعضی از اشعار و نیز «احزاب» و ادعیهٔ او را درج کرده است.

روش ابوالعباس مرسی در تصوف چون مشایخ دیگر طریقهٔ شاذلی جمع میان علم و ذوق بود و طریقت را بر شریعت مبتنی می‌دانست. در مجالس درس وی چنانکه گفته شد، هم کتابهای فقه، حدیث و تفسیر تدریس می‌شد و هم کتابهای عرفانی، خصوصاً *احیاء العلوم* غزالی، *ختم الاولیاء* ترمذی، کتاب *الرعایهٔ* محاسبی، *قوت القلوب* مکّی و کتاب *المواقف* نفزی (همو، ۱۷۸ ـ ۱۹۲؛ شعرانی، *طبقات*، ۱۴/۲، ۱۹).

ابوالعباس مریدان و شاگردان را به کار و کسب معاش ترغیب و توصیه می‌کرد و از چشم داشت به انعام و احسان دیگران بر حذر می‌داشت. از او روایت کرده‌اند که می‌گفت: «کسی که به نزد ما آید، به او نمی‌گوییم که پیوندهای خود را ترک کن، بلکه چنان می‌کنیم که رسول خدا می‌کرد و هرکس را به هر پیشه‌ای که بود، قرار می‌داد، ولی از او می‌خواهیم که در کار و پیشهٔ خود امین و درستکار باشد، چنانکه رسول خدا فرمود» (ابن عطاءالله، ۱۸۹؛ شعرانی، *لطائف*، ۱۴۴/۱)، اما در عین حال او خود روشی زاهدانه در زندگی داشت و ابن عطاءالله در کتاب *لطائف المنن* (ص ۱۹۷ ـ ۲۲۷) فصلی را به بیان زهد و ورع و بلندی همت او اختصاص داده است.

ابوالعباس از ملاقات با صاحبان مقام سخت پرهیز داشت و در این باره روایات و داستانهایی نقل کرده‌اند (نک: همو، ۱۹۹؛ شیال، ۲۰۶). گویند که وقتی حاکم اسکندریه پیام فرستاد که قصد زیارت او را دارد و می‌خواهد که مرید او شود، شیخ نپذیرفت و گفت: «من کسی نیستم که بازیچه شود» (ابن عطاءالله، همانجا). در بعضی از مآخذ آمده است که سلطان یعقوب، پادشاه مراکش، پس از توبه از قتل برادر خود، می‌خواست که دست ارادت به شیخ ابومدین مغربی بدهد، اما شیخ که عازم تلمسان بود، پیام فرستاد که علاج تو در دست شیخ ابوالعباس مرسی است. گفته‌اند که سلطان یعقوب، ابوالعباس را به نزد خود خواند و شیخ به مراکش نزد سلطان یعقوب رفت. سلطان نخست برای آزمایش او دستور داد که دو خروس بریان یکی کشته و یکی خفه کرده، پیش شیخ نهادند. شیخ دریافت و به خادم گفت: «این یکی را بردار که مردار است». سلطان یعقوب مرید او شد و از سلطنت کناره گرفت و سرانجام از برکت وجود شیخ و تربیت او به راه خیر و صلاح هدایت شد (نک: شعرانی، همان، ۹۲/۲ ـ ۹۳؛ جامی، ۵۷۰ ـ ۵۷۱). این داستان که ظاهراً نخستین بار در *روض الریاحین* یافعی آمده است (ص ۴۲۸ ـ ۴۲۹)، اساس تاریخی ندارد، زیرا اولاً وفات ابومدین در ۵۹۳ ق، یعنی ۹۳

سال پیش از وفات ابوالعباس بوده و ابوالعباس در این زمان هنوز ولادت نیافته بود، ثانیاً به تصریح ابن عطاءالله، شیخ به طور مؤکد و آشکار از دیدار با سلاطین و صاحبان مقام اجتناب می‌کرد و حتی در مواردی برای آنکه مجبور به این امر نشود، شبانه از شهر بیرون می‌رفت (ابن عطاءالله، همانجا؛ شعرانی، *طبقات*، ۱۵/۲). علاوه بر اینها یافعی نام این شخص را ابوالعباس «مرینی» آورده (نک: ص ۴۲۹) که ظاهراً در نسخه‌ها به «مرسی» تحریف شده است و جامی و دیگران آن را به این صورت دیده‌اند. به هرحال اینکه آسین پالاسیوس این واقعه را دور از احتمال نمی‌داند (ص 32-31)، وجهی ندارد و ممکن است که آنچه ابن عطاءالله دربارهٔ شیخ نقل کرده و گفته است که وی هرگاه دست به سوی طعام شبهه ناک دراز می‌کرد، ۶۰ رگ در دستش می‌جنبید (ص ۱۷۸)، موجب پیدایش این داستان شده باشد.

شاذلیه سلسلهٔ طریقت خود را به حسن‌بن علی (ع) می‌رساندند و ابوالحسن شاذلی را از اعقاب آن حضرت می‌شمرده‌اند (نک: ابن بطوطه، ۲۵). ابوالعباس مرسی می‌گفت: «طریقت ما به مشرقیان و مغربیان منسوب نیست، بلکه یکی پس از دیگری به حسن‌بن علی‌بن ابی‌طالب (ع)... می‌رسد و او نخستین اقطاب است» (ابن عطاءالله، ۱۶۵). ابوالعباس مرسی به تربیت مریدان و شاگردان خود توجه خاص داشت و اقوال بسیار از او در آداب مریدان و شرایط آن نقل کرده‌اند (نک: شعرانی، *الانوار*، ۴۹/۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۹۶ - ۲۰۰، ۲۰/۲ - ۲۳).

با وجود اینکه طریقهٔ شاذلیه با مکتب ابن عربی از جهاتی مربوط بوده و از لحاظ فضا و محیط گسترش، به هم بسیار نزدیک بوده‌اند، در افکار و آراء مشایخ این طریقت، در مسائل و موضوعات اساسی عرفانی، اثری از نظریهٔ توحید وجودی ابن عربی دیده نمی‌شود (نک: غنیمی، ۵۶) و این امر شاید به سبب تأثیر شدید آثار کسانی چون ترمذی، محاسبی، قشیری و خصوصاً ابوحامد غزالی بر افکار ابوالحسن شاذلی و شاگردان مکتب او بوده است و شاذلی خود با لحنی بسیار ستایش‌آمیز از این اشخاص و تألیفات آنان یاد می‌کند (نک: ابن عطاءالله، ۱۷۹ - ۱۸۰)، ولی با اینهمه بعضی از مفسران آثار ابن عطاءالله کوشیده‌اند که پاره‌ای از اقوال ابن عطاءالله را که از مریدان و پیروان افکار ابوالحسن شاذلی است، به شیوهٔ صوفیهٔ توحید وجودی تأویل و تفسیر کنند (نک: شرقاوی، ۱۵۲/۱؛ نیز نک: غنیمی، ۳۱۲ - ۳۱۳).

اقوالی که از ابوالعباس نقل شده است، غالباً در باب زهد، ورع، تقوی، تزکیهٔ نفس و ترک و تجرید است و یا به وصف و بیان احوال و مقامات سیر و سلوک اختصاص دارد، ولی ظاهراً وی در تعلیمات خود به رموز باطنی و اسرار حروف توجه داشته است، چنانکه گفته‌اند که وی در جلسات خود از موضوعاتی چون عقل اکبر، اسم اعظم، اسماء و حروف، دوائر اولیاء، علوم اسرار، یوم مقادیر، شأن تدبیر و علم مشیت و نظیر اینگونه مطالب سخن می‌گفته است (نک: شعرانی، *طبقات*، ۱۴/۲ - ۱۵).

مآخذ: ابن‌بطوطه، محمدبن ابراهیم، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ ابن عطاءالله، احمدبن محمد، *لطائف المنن*، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۹۷۴م؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ شرقاوی، عبدالله، «شرح الحکم العطائیة»، در حاشیهٔ *غیث المواهب العلیة* نفزی، بولاق، ۱۲۹۷ ق؛ شعرانی، عبدالوهاب‌بن احمد، *الانوار القدسیة*، به کوشش طه عبدالباقی سرور و محمد عید شافعی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م؛ همو، *لطائف المنن و الاخلاق*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ شیال، جمال‌الدین، *اعلام الاسکندریة*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ غنیمی تفتازانی، ابوالوفاء، *ابن عطاءالله السکندری و تصوفه*، قاهره، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ نویری، محمدبن قاسم، *الالمام*، به کوشش اتیین کومب و عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *روض الریاحین*، قبرس، مؤسسهٔ عمادالدین؛ نیز:

Asin Palacios, M., "Los origenes de la escuela šādilī y sus principales representantes", *Al-Andalus*, 1945, vol. X.

فتح‌الله مجتبائی

آبوالعَبّاسِ مَرْوَزی، یا عباس مروزی، از شاعران خراسان که به‌گفتهٔ عوفی نخستین شاعر پارسی گوی بوده و در سدهٔ ۲ ق / ۸ م در مرو می‌زیسته است. وی از بزرگ زادگان و دانشمندان آن دیار به شمار می‌رفته و با ادب فارسی و عربی آشنایی کامل داشته است (عوفی، ۲۱/۱؛ اوحدی، ۳۰/۱، ۶۶۶؛ هدایت، ۱۳۱/۱). سیوطی از نخستین شاعر با عنوان ابوالعباس بن خرد مروزی یاد می‌کند (ص ۱۰۹) و خوانساری او را ابوالعباس بن جبود مروزی می‌خواند (۱۷۶/۴). منبع سخن سیوطی *مشارب التجارب* «ابوالحسن بستی» است و برخی از محققان احتمال داده‌اند که ابوالحسن بستی از مؤلفان نزدیک به زمان ابوالعباس بوده باشد، اما تحقیقات دقیق‌تر محمد قزوینی نشان می‌دهد که *مشارب التجارب و غوارب الغرائب*، از «ابوالحسن علی بن زید بیهقی» (د ۵۶۵ ق) و ذیلی بر *تاریخ یمینی* بوده است (*نامه‌ها*، ۱۲۷ - ۱۲۹).

دهخدا، بعید نمی‌داند که ابوالعباس مروزی و ابوالعباس عباسی یکی باشند (*لغت‌نامه*، ذیل ابوالعباس عباسی). بارتولد، ابوالینبغی عباس بن طرخان را همان ابوالعباس مروزی دانسته و ریپکا نظر او را تأیید می‌کند (ص ۲۲۱)، اما صادقی پذیرفتن نظر بارتولد را با توجه به اینکه عباس بن طرخان از اطرافیان برمکیان بوده و در بغداد می‌زیسته است، مشکل می‌داند (ص ۹۸).

سیوطی از دو ابوالعباس مروزی یاد کرده است: یکی را ــ با همان عنوان که ذکر شد ــ نخستین شاعر پارسی سرای دانسته و دیگری را ــ با عنوان ابوالعباس قاسم بن مهدی مروزی سیاری ــ فقیه، محدث، صوفی خوانده و اولین کسی دانسته که در مرو در احوال صوفیه سخن گفته است (ص ۱۰۹، ۱۱۲؛ نیز نک: علی دده، ۳۱، ۷۰). برخی از محققان معاصر مانند صفا (۱۷۸/۱) و نفیسی (نک: صادقی، همانجا)، این دو را یک تن پنداشته‌اند، در حالی که ابوالعباس فقیه و صوفی، همان ابوالعباس سیاری است که در ۳۴۲ ق / ۹۵۳ م، در مرو درگذشته است (سیوطی، همانجا؛ نیز نک: صادقی، همانجا).

عوفی ۴ بیت از قصیدهٔ ابوالعباس در مدح مأمون عباسی را ثبت کرده است (همانجا):

ای رسانیده به دولت فرق خود تا فرقدین
گسترانیده به جود و فضل در عالم یدین
مر خلافت را تو شایسته چو مردم دیده را
دین یزدان را تو بایسته چو رخ را هر دو عین
کس براین منوال‌پیش ازمن چنین شعری‌نگفت
مر زبان پارسی را هست با این نوع بین
لیک زان گفتم من این مدحت ترا تا این لغت
گیرد از مدح و ثنای حضرت تو زیب و زین

اندکی تأمل در سبک و سیاق بیان این ابیات، صحت قول عوفی را در انتساب این اشعار به شاعری از سدهٔ ۲ ق مورد تردید قرار می‌دهد، زیرا واژگان و ترکیب کلام این ابیات به هیچ روی با اشعار بازمانده از سده‌های ۲ و ۳ ق همخوانی ندارد و بیشتر به قصاید دوره‌های بعد می‌ماند (نک‍: قزوینی، «قدیم‌ترین»، ۲ - ۳؛ اقبال، ۱۳؛ صادقی، ۹۴ - ۹۶).

انتساب این اشعار به شاعری در اواخر سدهٔ ۲ ق نظرهای مختلفی را در میان محققان معاصر برانگیخته است. از یک سو، کازیمیرسکی کثرت واژگان عربی و آوردن کلمات مترادف را دلیلی بر آن می‌داند که این ابیات به سدهٔ ۷ یا ۸ ق تعلق دارد (نک‍: همو، ۹۴)؛ از سوی دیگر، همایی فراوانی کلمات عربی را با توجه به اینکه شاعر ذواللسانین بوده و شعر را برای ممدوحی عرب زبان سروده است، طبیعی می‌شمارد (ص ۵۰۸). ریپکا معتقد است که اصل این اشعار متعلق به سدهٔ ۲ ق بوده و با دگرگونی زبان و موازین شعر فارسی در دوره‌های بعد تغییر یافته و به این صورت درآمده است (همانجا)، اما به نظر صادقی نمی‌توان پذیرفت که دستکاری و اصلاح کاتبان، شعری را تا این اندازه دگرگون سازد و قبول این ابیات به عنوان اثری بازمانده از سدهٔ ۲ ق نیز مشکل به نظر می‌رسد. اگر هم شاعری به نام ابوالعباس یا عباس مروزی در هنگام ورود مأمون عباسی به مرو برای او قصیده‌ای سروده باشد، شعر او از میان رفته است (ص ۹۷). از منابع موجود، تنها هدایت به زمان مرگ ابوالعباس اشاره دارد و آن را در ۲۰۰ ق / ۸۱۶ م، دانسته است (همانجا).

مآخذ: اقبال آشتیانی، عباس، «شعر قدیم ایران»، کاوه، برلین، ۱۳۳۹ ق / ۱۹۲۱ م، شم ۲؛ اوحدی بلیانی، محمد بن معین الدین، عرفات العاشقین، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، روضات الجنات، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ ق؛ ریپکا، یان و دیگران، تاریخ ادبیات ایران، ترجمهٔ عیسی شهابی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سیوطی، الوسائل، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صادقی، علی اشرف، «نخستین شاعر فارسی سرای و آغاز شعر عروضی فارسی»، معارف، تهران، ۱۳۶۳ ش، س ۱، شم ۲؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ علی دده، علاءالدین، محاضرة الاوائل و مسامرة الاواخر، قاهره، ۱۳۰۰ ق؛ عوفی، محمد بن محمد، لباب الالباب، به‌کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ قزوینی، محمد، «قدیم‌ترین شعر فارسی»، کاوه، برلین، ۱۳۳۷ ق / ۱۹۱۹ م، شم ۳۵؛ همو، نامه‌های [او] به تقی‌زاده، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ همایی، جلال‌الدین، تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۴۰ ش.

علی میرانصاری (بته کن)

اَبوالعَبّاسِ مَسْروق، احمد بن محمد بن مسروق، عارف، محدث و زاهد بزرگ خراسان در سدهٔ ۳ ق. وی اهل طوس بود که در بغداد می‌زیست (سلمی، ۲۳۳؛ خلیفه، ۱۵۶؛ قشیری، ۲۵). او را از اولیا و اوتاد شمرده‌اند (هجویری، ۱۸۵؛ عطار، ۵۵۴؛ نیز نک‍: ذهبی، *میزان*، ۱۵۰/۱). جنید نیز او را از اولیا می‌دانست (ابونعیم، ۲۱۴/۱۰؛ خطیب، ۱۰۲/۵)، گر چه به نظر می‌رسد که او خود جنید را قطب می‌شمرد (هجویری، عطار، همانجاها).

ابوالعباس مسروق محدث نیز بود. وی از علی بن جعد و خلف بن هشام و احمدبن حنبل روایت کرده است و ابوبکر شافعی، جعفر خلدی و دیگران هم از وی نقل حدیث کرده‌اند (خطیب، ۱۰۰/۵؛ ذهبی، سیر، ۴۹۴/۱۳؛ ابن عماد، ۲۲۷/۲؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۹۸/۶ - ۹۹). از استادان و مصاحبان وی محمدبن منصور طوسی، حارث محاسبی، سَرِیّ سقطی و محمدبن حسین بُرجُلانی را ذکر کرده‌اند (سلمی، ابونعیم، همانجاها؛ انصاری، ۲۰۲) و از شاگردان وی هم می‌توان از ابوعلی رودباری نام برد (همو، ۳۷۴). وی با سهل بن عبدالله (باخرزی، ۳۳۰) و سَمنون ملاقات داشته (مروزی، ۹۴) و چند روزی نیز در ری میهمان ابوموسی دولابی بوده است (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، همان، ۹۹/۶).

ابوالعباس مسروق در ۲۹۹ ق / ۹۱۲م یا ۲۹۸ ق در بغداد وفات یافت (سلمی، قشیری، همانجاها؛ انصاری، ۲۰۲). وی در هنگام مرگ حدود ۸۴ سال داشت و در گورستان باب حرب دفن شد(ابن‌جوزی، *صفة*، ۱۲۹/۴؛ خطیب، همانجا).

از وی کتابی با عنوان جزء *القناعة* در حدیث یاد کرده‌اند (ابن حجر، ۲۹۲/۱؛ ذهبی، *میزان*، همانجا؛ بغدادی، *ایضاح*، ۳۶۱/۱، هدیه، ۵۵/۱). دو بیت شعر عربی هم در بعضی مآخذ بدو نسبت داده‌اند (سلمی، ۲۳۷؛ انصاری، ۲۰۳؛ محمود بن عثمان، ۲۴۱). از ابوالعباس مسروق برخی اقوال در باب زهد و توکل و انس در طبقات و تذکره‌ها نقل شده است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ باخرزی، یحیی، *اوراد الاحباب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمدبن محمد، *تلخیص تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمدبجاوی، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۳م؛ سلمی، محمدبن حسین، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ محمودبن عثمان، *فردوس المرشدیة*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ مروزی، منصوربن اردشیر، *مناقب الصوفیة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛

هجویری غزنوی، علی بن عثمان، کشف *المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش.

غلامعلی آریا

آبوالعَبّاسِ وَطّاسی، نک: بنی‌وطاس.

آبوعَبْدُ الرَّحْمٰنِ سُلَمی، عبدالله بن حبیب بن ربیعه (د ۷۴ یا ۷۵ ق/ ۶۹۳ یا ۶۹۴ م)، تابعی و مُقری مشهور کوفی. وی از تیرهٔ بنی سُلَیم بن منصور بود (خلیفه، ۳۴۹/۱). پدرش را از اصحاب پیامبر اکرم (ص) شمرده‌اند (ابن حجر، *الاصابة*، ۳۲۰/۱) که پس از فتح عراق به مداین آمد (خطیب، ۲۰۲/۱، ۴۳۰/۹). بخاری سن ابوعبدالرحمن را به هنگام مرگ میان ۷۰ تا ۸۰ سال ضبط کرده است (نک: ابن حجر، *تهذیب*، ۱۸۴/۵؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۲۶۷/۴)؛ بنابراین، تولد او در نخستین سالهای هجری اتفاق افتاده است.

روایاتی نشان می‌دهند که وی در جنگ صفین در سپاه حضرت علی (ع) حضور داشته است (طبری، *تاریخ*، ۳۳۱۹/۱؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۲۷۵/۶)، ولی گفته‌اند که پس از جریان صفین «عثمانی» شد (نک: همو، *تهذیب*، همانجا، به نقل از واقدی؛ نیز نک: بسوی، ۵۸۹/۲) و چنانکه از یک روایت منقول از خود وی برمی‌آید، مخالفت او با امام علی (ع) به سبب تقسیم مال در میان اهل کوفه بود که به وی و خانواده‌اش چیزی نرسیده بود (نک: ثقفی، ۵۶۷/۲ ـ ۵۶۸؛ طبری، «المنتخب»، ۲۵۲۵).

از زندگی او چندان آگاهی در دست نیست. وی ظاهراً تا زمان مرگ به تعلیم قرائت اشتغال داشته است (نک: ابن مجاهد، ۶۸). گفته‌اند که وی به هنگام خلافت عبدالملک بن مروان و در ولایت بشر بن مروان (حک ۷۲ ـ ۷۴ ق) بر عراق، درگذشت (ابن سعد، ۱۷۵/۶؛ خلیفه، همانجا) و به گفتهٔ برخی، حیات او تا زمان حجاج که در ۷۵ ق بر عراق ولایت یافت (نک: طبری، *تاریخ*، ۸۶۳/۲)، ادامه داشت (بسوی، ۵۹۰/۲؛ عجلی، ۵۰۳ ـ ۵۰۴). هروی (ص ۷۶) قبری را در مداین به ابوعبدالرحمن نسبت داده است.

ویژگی علمی ابوعبدالرحمن، نقش او به عنوان عامل انتقال قرائت *قرآن* از اصحاب پیامبر (ص) به قاریان کوفی چون عاصم بن ابی النجود است. روایات دربارهٔ اینکه ابوعبدالرحمن از کدامین اصحاب، *قرآن* آموخته، ناهمگون است: به روایتی او نخست *قرآن* را از پدر خویش فرا گرفت که در زمرهٔ اصحاب پیامبر (ص) شمرده می‌شد (نک: ابن سعد، ۱۲۰/۶؛ خطیب، ۲۰۲/۱)، ولی درمورد قرائت آموزی او در سطوح عالی، در برخی منابع، جز علی (ع) از صحابی دیگری به عنوان استادِ ابوعبدالرحمن یاد نشده است (نک: ابن سعد، ۱۷۲/۶؛ ابن مهران، ۴۴ ـ ۵۲). از سویی به روایت علقمة بن مرثد ــ یکی از شاگردان ابوعبدالرحمن ــ وی *قرآن* را از عثمان فرا گرفت و فراگرفتهٔ خود را بر علی (ع) عرض نمود (نک: عجلی، ۵۰۴؛ ابن مجاهد، همانجا؛ اندرابی، ۱۰۲). در روایتی غریب‌تر چنین آمده است که عثمان پس از چندی به سبب کثرت مشاغل، ابوعبدالرحمن را به قرائت آموزی از زید بن ثابت واداشت و این امر مورد تأیید علی (ع) نیز قرار گرفت (نک: «المبانی»، ۲۵؛ ذهبی، همان، ۲۷۰/۴ ـ ۲۷۱). این درحالی است که گاهی ۳ شخصیت یاد شده به عنوان استادان او در قرائت معرفی شده‌اند (ابن مهران، ۵۶).

از روایات پراکندهٔ یاد شده که بگذریم، باید خاطرنشان کرد که در کتب قرائت به شیوه‌ای سنتی، قرائت ابوعبدالرحمن برگرفته از ۵ تن از صحابه دانسته شده است که علاوه بر اصحاب یاد شده، عبدالله بن مسعود و أُبیّ‌بن کعب را نیز شامل می‌شود (ابن مجاهد، ۶۹؛ ابوعمرودانی، ۹؛ اندرابی، ۱۰۸؛ ابن جزری، ۴۱۳/۱، به نقل از ابن سوار). همین سند سنتی را، گاه با افتادگی نام ابن مسعود، می‌توان در بسیاری از مصاحف رایج به روایت حفص از عاصم بازیافت. به هر روی به نظر می‌رسد که در ذکر مشایخ قرائت ابوعبدالرحمن بیشتر بر ۳ شخصیت نخست و از آن میان به ویژه بر حضرت علی (ع) تأکید شده، حتی ادعا شده است که وی در قرائت هیچ حرفی از *قرآن*، از قرائت آن حضرت تخلف نکرده است (نک: ابن مهران، همانجا؛ اندرابی، ۱۰۶) و در روایتی چنین آمده که وی علی (ع) را در قرائت یگانه می‌دانسته است (نک: ابن مغازلی، ۷۲). باید افزود که در مصاحف رایج، آیه شماری سور به روایت ابوعبدالرحمن، تنها از علی (ع) تداول دارد.

اگر این گزارش ابن‌مجاهد (ص ۶۸) را که می‌گوید ابوعبدالرحمن نخستین کسی بود که در کوفه مصحف عثمانی (تدوین شده توسط زید بن ثابت) را تعلیم می‌داد، بپذیریم، باید چنین پنداریم که وی نخستین کسی نیز بوده که قرائت علی (ع) را با مصحف عثمانی الفت داده است. شاید همین نکته موجب شده تا در اذهان راویان، ابوعبدالرحمن به عنوان شاگرد علی (ع)، عثمان و زید بن ثابت تلقی شود. ابوعبدالرحمن حدود ۴۰ سال در کوفه به تعلیم قرائت پرداخت (نک: ابن مجاهد، همانجا) و در این مدت توانست افزون بر عاصم (از قراء سبع)، شاگردانی چون عطاء بن سائب، ابواسحاق سبیعی، یحیی بن وثاب و عامر شعبی تربیت کند (برای فهرستی از آنان، نک: ابن جزری، همانجا). بدین ترتیب که ابوعبدالرحمن در قرائات مختلف کوفه، از جمله ۳ قرائت از قرائات سبع تأثیر بسزایی داشته است، چرا که قرائت عاصم به طور مستقیم و قرائت حمزه و کسائی با واسطه از ابوعبدالرحمن تأثیر پذیرفته است (نک: ابوعمرودانی، ۹ ـ ۱۰).

در حدیث نیز از ابوعبدالرحمن به عنوان یک راوی معتبر یاد شده و در سند احادیث گوناگون، روایت او از علی (ع)، ابن مسعود، حذیفة‌بن یمان، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، سعد بن ابی وقاص، ابوموسی اشعری، ابودرداء و ابوهریره دیده می‌شود (نک: مزی، ۴۸/۹)، ولی شعبه، استماع مستقیم او از برخی صحابه چون عثمان و ابن مسعود را انکار کرده است (نک: ابن سعد، ۱۱۹/۶؛ بسوی، ۲۰۷/۳). در شمار راویان او نیز نام مشاهیری چون ابراهیم نخعی، سُدّی و سعید بن جبیر به چشم می‌خورد (برای فهرست آنان، نک: مزی، همانجا). حدیثی

نیز به روایت ابن ابی لیلی از ابوعبدالرحمن سلمی در *الکافی* کلینی (۴/۵) و تهذیب طوسی (۱۲۳/۶) از کتب اربعهٔ امامیه وارد شده است. ابن سعد (۱۲۱/۶)، عجلی (ص ۲۵۳، ۵۰۳) و نسائی بر وثاقت وی تصریح داشته‌اند (نیز نک: ابن حجر، همانجا)، ولی گویا برخی از عالمان نخستین امامیه شخصیت رجالی او را مورد طعن قرارداده‌اند (نک: برقی، ۵).

در برخی از منابع اشاره شده که ابوعبدالرحمن در زمرهٔ فقیهان به شمار می‌رفته است (نک: ثقفی، ۵۵۸/۲ ـ ۵۵۹؛ ابن قتیبه، ۵۲۸)، ولی در عمل آراء فقهی او در منابع فقهی مورد توجه قرار نگرفته و بیشتر روایات فقهی او منظور بوده است؛ چنانکه روایات متعدد فقهی به روایت او را می‌توان در مجامیع مختلف حدیثی، ازجمله صحاح ششگانه بازیافت.

از نظر عقیده، روایتی در *طبقات* ابن‌سعد (۱۲۰/۶) حکایت از آن دارد که وی با «استثنا در ایمان» مخالفت ورزیده و این نکته از نظر پیشینهٔ افکار مرجئه در سدهٔ نخست هجری بسیار شایان تأمل است. ابوعبدالرحمن در برابر خوارج موضعی سخت داشت و مردم را از همنشینی با کسانی چون شقیق ضبی و سعدبن عبیدهٔ سُلَمی که افکار خارجی داشتند، نهی می‌نمود (نک: ابن‌سعد، همانجا؛ بسوی، ۷۷۵/۲؛ برای عقیدهٔ آن دو، نک: ذهبی، *میزان*، ۲۷۹/۲؛ ابن ابی‌حاتم، ۲(۱)/۸۹)، اما نهی او از حضور مردم در مجالس قُصّاص از آن جهت بود که آنان را از پرداختن به مسائل اصلی باز می‌داشت (نک: همانجاها؛ نیز زهری، ۱۵ ـ ۱۶). در منابع، ابوعبدالرحمن به عنوان شخصیتی زاهد و متنسک معرفی شده و از همین رو کسانی چون ابونعیم (۹۱/۴ـ۱۹۲) و ابن جوزی (۵۸/۳) به شرح احوال او پرداخته‌اند.

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن سعد، محمد، کتاب *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۹م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن مجاهد، احمدبن موسی، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ ابن مغازلی، علی بن محمد، مناقب *علی بن ابی‌طالب (ع)*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۹۴ ق؛ ابن مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ ابو عمرو دانی، عثمان بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابونعیم اصفهانی،احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ برقی، احمدبن محمد، *الرجال*، همراه *الرجال* ابن داوود حلی، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بسوی، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ـ ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۴ ـ ۱۹۷۶م؛ ثقفی، ابراهیم‌بن محمد، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ زهری، محمدبن مسلم، *الناسخ و المنسوخ*، به کوشش حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹ ـ ۱۸۸۱م؛ همو، «المنتخب من ذیل المذیل»، به ضمیمهٔ ج ۳ تاریخ طبری، چ دخویه؛ طوسی، محمدبن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۸ ق؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ «المبانی»، مقدمتان فی *علوم القرآن*، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۴۸؛ هروی، علی‌بن ابی‌بکر، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش ژ. سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَبوعَبْدُاللّه، محمد، نک: بنی نصر.

اَبوعَبْدُاللّه، یعقوب بن داوود بن عمر بن طهمان (د ۱۸۶ یا ۱۸۷ ق /۸۰۲ یا ۸۰۳م)، وزیر مهدی عباسی. اصلاً از موالی بنی سُلَیم (مولای ابوصالح عبدالله بن خازم سُلَمی والی خراسان) بود. از تاریخ تولد وی اطلاعی در دست نیست. پدر و عموهایش از دبیران نصربن سیّار، امیر اموی خراسان بودند و فرزندان آنان بدین سبب در روزگار عباسیان مورد توجه قرار نگرفتند (طبری، ۱۵۴/۸ ـ ۱۵۵). از این‌رو و با امید بر اینکه در آینده زیدیان حکومت را در دست گیرند، به آنان متمایل شدند و به فرزندان امام حسین (ع) نزدیکی جستند. آنگاه که محمد و ابراهیم پسران عبدالله محض (نک: هـ د، ابراهیم بن عبدالله، محمد نفس زکیه) قیام کردند، علی بن داوود و سپس برادرش یعقوب به آنان پیوستند.

یعقوب گاه به تنهایی و گاه همراه ابراهیم بن عبدالله به منظور بیعت گرفتن برای محمد نفس زکیه به ولایات می‌رفت (طبری، همانجا؛ جهشیاری، ۱۱۴؛ ابن اثیر، ۶۹/۶ ـ ۷۰). در ۱۴۵ ق در جنگ میان سپاه منصور خلیفه با محمد و ابراهیم، یعقوب با برادرانش در رکاب ابراهیم پیکار می‌کرد، پس از سرکوب قیام و کشته شدن محمد و ابراهیم، یعقوب مدتی متواری شد، ولی سرانجام خلیفه بر او و برادرش دست یافت و آنان را به زندان افکند. وی در زندان بود تا نوبت خلافت به مهدی رسید و او در ۱۵۹ ق /۷۷۶م یعقوب و علی را آزاد کرد (طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۱/۶؛ ابن خلکان، ۳۰/۷). گویا به پایمردی یعقوب، برخی از طرفداران قیام نیز که هنوز در زندان بودند، آزاد شدند (طبری، ۶۰۶/۷، ۶۰۷). با اینهمه او خلیفه را از قصد حسن بن ابراهیم بن عبدالله بر فرار از زندان آگاه ساخت و به همین وسیله اعتماد وی را جلب کرد. با آنکه مهدی محل زندان حسن را تغییر داد، ولی او سرانجام گریخت و خلیفه یعقوب را مأمور یافتن او کرد. وی به شرط امان دادن به حسن این مأموریت را پذیرفت و در ۱۶۰ ق که خلیفه به مکه رفت، حسن را نزد وی آورد (همو، ۱۱۷/۸ـ ۱۱۸، ۱۳۲ـ ۱۳۳؛ ابن اثیر، ۳۷/۶، ۴۸ ـ ۴۹).

آنگاه کار یعقوب که از معتمدان خلیفه شده و به سبب فضل و کمال خویش توجه او را جلب کرده بود، چندان بالا گرفت که خلیفه او را

برادر خویش خواند و اجازه داد هرگاه بخواهد، به حضور خلیفه برسد (طبری، ۱۱۹/۸؛ مسعودی، ۳۱۲/۳). وی در ۱۶۱ ق به دستور خلیفه از سوی خود نمایندگانی به سراسر قلمرو خلافت فرستاد و چنان بود که هیچ نامه از سوی خلیفه به عاملان فرستاده نمی‌شد، مگر آنکه دستور اجرای آن از طرف یعقوب صادر می‌گردید (طبری، ۱۳۶/۸). این مایه تقرب نزد خلیفه سبب شد که مردم او را به بدگویی از آل علی (ع) متّهم کنند (همو، ۱۵۵/۸ ـ ۱۵۶).

مهدی در ۱۶۳ ق وزیر خود ابو عبیدالله را به سعایت یعقوب و ربیع از وزارت عزل کرد و یعقوب را وزارت داد (جهشیاری، ۱۱۵) و او نیز به رغم آنچه مردم می‌گفتند، کارها را در همه‌جا به دست زیدیان سپرد (طبری، ۱۵۶/۸). یعقوب در ایام وزارت خود مهدی را پند می‌داد و از سماع، اسراف و ارتکاب منهیّات باز می‌داشت و نیز از صرف شراب در حضور او انتقاد می‌کرد. گفته‌اند یعقوب چندان از رفتار مهدی دلتنگ بود که می‌خواست ترک وزارت گوید. اطرافیان خلیفه که از یعقوب ناراضی بودند، فرصتی به دست آورده، از او سعایت کردند (همو، ۱۶۰/۸ ـ ۱۶۱؛ ابن اثیر، ۷۰/۶ ـ ۷۱؛ ابن طقطقی، ۲۵۱) و به تبانی با طالبیان متهم ساختند (مسعودی، همانجا). خلیفه در ۱۶۶ ق ظاهراً به عنوان آزمایش، یکی از علویان را به طور محرمانه به یعقوب سپرد تا وی را به قتل آورد. ولی یعقوب وسایل فرار او را فراهم ساخت؛ از این‌رو خلیفه او را از وزارت عزل و زندانی کرد (طبری، ۱۵۷/۸ ـ ۱۵۹) و دستور داد یاران و گماشتگانش را نیز از ولایات برکنار ساخته، به زندان افکنند (همو، ۱۶۱/۸؛ ذهبی، ۳۴۹/۸). یعقوب همچنان در حبس ماند تا در ۱۷۵ ق/۷۹۱م، خلیفه هارون‌الرشید وی را آزاد کرد و در انتخاب محل اقامت و هرگونه درخواست آزاد گذاشت. یعقوب اجازه خواست تا در مکه اقامت گزیند. به این ترتیب رهسپار مکه شد و تا پایان زندگی در آنجا بماند (طبری، ۱۶۲/۸؛ ابن اثیر، ۷۱/۶ ـ ۷۲). یعقوب بر اثر اینکه مدت مدیدی در زندان مانده بود، بینایی خود را از دست داده بود (همانجا).

وی را به خوش رفتاری، نیک‌خویی و بخشندگی ستوده‌اند (یعقوبی، ۴۰۱/۲؛ خطیب، ۲۶۲/۱۴). رَحبهٔ یعقوب در بغداد منسوب به اوست (یاقوت، ۷۶۷/۲). وی شعر نیز می‌گفت و طبری شعری از او نقل‌کرده‌است. پسرش عبدالله نیز مردی شاعر و ادیب بود (طبری، ۱۸۳/۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *رفیات*؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، به کوشش هارتویگ درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *کتاب الوزراء والکتّاب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق /۱۹۳۸م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، *مروج‌الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م.

ابوالحسن دیانت

اَبوعَبْدُاللّهِ بَریدی، نک‍: آل‌بریدی.

اَبوعَبْدُاللّهِ بَصْری، حسین بن علی کاغذی،معروف به جُعَل (د ۲ ذیحجهٔ ۳۶۹ ق/ ۱۹ ژوئن ۹۸۰ م)، متکلم معتزلی و فقیه حنفی. وی را از طبقهٔ دهم معتزله به شمار آورده‌اند (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۲۵) و ابواسحاق شیرازی (ص ۱۴۳) از او با عنوان «رأس المعتزله» یاد کرده است.

ابوعبدالله در بصره به دنیا آمد (ابن ندیم، ۲۲۲). سال ولادتش به اختلاف، ۲۹۳ ق/ ۹۰۶ م (خطیب، ۷۳/۸) و ۳۰۸ ق/ ۹۲۰ م (ابن ندیم، همانجا) یاد شده است. زندگی ابوعبدالله بجز سالهای نخست آن در بغداد گذشت (خطیب، همانجا؛ EI², S). مهم‌ترین استادان او در کلام ابوعلی بن خلّاد بصری و ابوهاشم جبّایی بودند (قاضی عبدالجبار، همانجا) و می‌توان پنداشت که وی محضر آن دو را در عسکر مکرم دریافته است (نک‍: همانجا؛ EI², S). از دیگر استادان او در کلام ابوالقاسم ابن سهلویه و ابوجعفر سهکلام صیمری را نام برده‌اند (ابن ندیم، همانجا). وی زمانی دراز نزد ابوالحسن کرخی فقه حنفی را فراگرفت (همانجا؛ ابن مرتضی، ۱۳۰) و استادش نیز در کلام از او بهره برد (همانجا؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۳۲۵، ۳۲۶). کرخی مسائل کلامی را به ابوعبدالله ارجاع می‌نمود، چنانکه یک بار پاسخ‌گویی به نامهٔ عضدالدوله را که در آن از مسألهٔ اصابت رأی در اجتهاد پرسیده بود، به او واگذار کرد (همان، ۳۲۶؛ ابن مرتضی، ۱۰۶).

ابوعبدالله دوران تحصیل را زاهدانه سپری کرد (قاضی عبدالجبار، همان، ۳۲۵ ـ ۳۲۶) و با سخت کوشی بسیار بر دیگر شاگردان ابوهاشم جبایی پیشی گرفت (ابن مرتضی، ۱۰۵). وی در ۳۳۰ ق مجلس درس برپا داشت و تا پایان عمر به تدریس پرداخت (قاضی عبدالجبار، همان، ۳۲۵). ابوعبدالله در بغداد درگذشت و ابوعلی فارسی ــ نحوی مشهور ــ که زمانی از محضر او در کلام بهره گرفته بود (ابن جنی، ۲۰۷/۱)، بر جنازه‌اش نماز گزارد. او را در کنار استادش ابوالحسن کرخی در دروازهٔ حسن بن زید در بغداد به خاک سپردند (خطیب، ۷۴/۸).

از شاگردان معتزلی مذهب او دو تن مشهورترند: ابواسحاق بن عیاش (قاضی عبدالجبار، همان، ۳۲۸؛ ابن مرتضی، ۱۰۷؛ نیز نک‍: ه‍.د، ابواسحاق بن عیاش) و قاضی عبدالجبار که مدتی دراز در محضر وی دانش آموخت و پس از آنکه به ری رفت، تا زمانی که به منصب قضا رسید، ارتباط آن دو با نامه نگاری ادامه یافت (ابن کرامه، «شرح»، ۳۶۵، ۳۶۶؛ ابن مرتضی، همانجا). از دیگر شاگردان وی شیخ مفید بود که تحصیل را نزد او آغاز کرد (ابن ادریس، ۱۶۱، ۱۶۲؛ وَرّام، ۳۰۲/۱، ۳۰۳). با اینهمه دو اثر در ردّ و نقض آراء ابوعبدالله با عناوین *الرد علی ابن عبدالله البصری فی تفضیل الملائکة* (نجاشی، ۴۰۲) و *النقض علی ابی عبدالله البصری فی المتعة* (همو، ۳۹۹) به شیخ مفید نسبت داده شده است. ابوعبدالله از زیدیان نیز شاگردانی داشت که از آن جمله‌اند: ابن داعی ابوعبدالله محمد بن حسن علوی، ملقب به المهدی لدین‌الله (ابوطالب، ۱۰۴ ـ ۱۰۶)، ابوالحسین احمد بن حسین بن

هارون، ملقب به المؤید بالله (ابن کرامه، «جلاء»، ۱۲۵) و برادرش ابوطالب یحیی بن حسین بن هارون حسنی، ملقب به الناطق بالحق (همو، «شرح»، ۳۷۷، «جلاء»، همانجا). از شاگردان وی اینان را نیز می‌توان نام برد: ابوعبدالله محمد بن احمد بن حنیف (همو، «شرح»، ۳۷۸). ابواسحاق نصیبی (همانجا؛ ابوحیان، *مثالب*، ۱۳۷)، ابو احمد عبدالله بن محمد بن ابی علان (ابن کرامه، همانجا) و ابومسلم طاهر بن محمد بن عبدالله (مافروخی، ۲۶).

ابوحیان توحیدی که با ابوعبدالله از نزدیک آشنا بود، توانایی وی را در تدریس ستوده و به لحاظ آنکه طالبان دانش از عراق و خراسان و دیگر بلاد در مجلس درس او حضور می‌یافتند، اعتبار آن را در میان محافل درسی بغداد بی‌مانند دانسته است (*الامتاع*، ۱/۱۴۰، *مثالب*، ۱۴۲؛ نیز نک: ابن ندیم، همانجا)، با اینهمه ابوحیان به نکوهش او و برخی از شاگردانش نیز پرداخته است (همان، ۱۳۷، ۱۴۲). وی از میان شاگردان ابوعبدالله از کسانی همچون ابوالقاسم علی بن محمد واسطی، ابن ابی کانون، ابن ثلاج و ابومحمد فرغانی یاد می‌کند که ابوعبدالله و اطرافیانش را سست عقیده و بدکردار یافتند و از او روی گردان شدند (*الامتاع*، ۱/۱۴۰، ۲/۱۷۵، *مثالب*، ۱۴۰ ـ ۱۴۱، ۱۴۳). واسطی زمانی ملازم خاص او بود (عبدالقادر قرشی، ۱/۲۶۰)، اما بعدها با او دشمنی ورزید و حتی ریختن آبروی او را روا شمرد (ابوحیان، *الامتاع*، ۲/۱۷۵، *مثالب*، ۱۴۳). به ادعای ابوحیان (همان، ۱۴۰) ابوعبدالله ۲۰ سال برای صاحب بن عباد جاسوسی صاحب بغداد را می‌کرد که گویا مراد او از صاحب بغداد، امیرالامرای بغداد یا رئیس شرطهٔ آنجا بوده است. به گفتهٔ همو (*الامتاع*، ۱/۱۴۰) برخوردار بودن ابوعبدالله از حمایت اصحاب و سازگاری حوادث مانع از آن بود که نقاط ضعف اواز ارج اجتماعیش بکاهد. شاید بتوان موضع ابوحیان را دربارهٔ ابوعبدالله تاحدودی به کینه‌ورزی وی با صاحب بن عباد و وابستگان او مربوط دانست (نک: هـ د، ابوحیان توحیدی).

ابوعبدالله بصری با برخی از فرمانروایان آل بویه و وزرای آنان همچون ابومحمد مهلبی (مق ۳۵۲ ق/ ۹۶۳ م) وزیر معزالدوله مرتبط بود (همدانی، ۱/۱۸۶؛ ابوحیان، همان، ۳/۲۱۳). به گفتهٔ همدانی (۱/۱۹۲) معزالدوله پس از انصراف از دفع عمران بن شاهین و بازگشت به بغداد، در آستانهٔ مرگ، ابوعبدالله را طلبید و بردست او توبه کرد. همو گاهی در موضوعات دینی از ابوعبدالله نکته می‌آموخت (همو، ۱/۱۹۲ ـ ۱۹۳). عضدالدوله نیز بارها با ارسال آزوقه او را نواخت (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۲۷ ـ ۳۲۸).

از مشرب ابوعبدالله در امامت و حرمتی که زیدیان برای او قائل شده‌اند (نک: ابن مرتضی، ۱۰۵)، گرایش او را به شیعه می‌توان دریافت. ابوعبدالله دوستدار علویان بود و نسبت به پیشرفت علمی آنان اهتمام بسیار داشت (ابوطالب، ۱۰۷). از جمله به ابن داعی توجهی خاص نشان می‌داد و گذشته از آنچه در مجالس عمومی تدریس به او می‌آموخت، درس پیش گفته را در خانهٔ او برایش بازگو می‌کرد و مطالبی بر آن می‌افزود (همو، ۱۰۶). ابوعبدالله همواره از یاران خود می‌خواست برای رعایت حال ابن داعی در دو مسألهٔ نص بر امامت علی (ع) و میراث ذوی القربی که وی عقیدهٔ مخالف را در این باره بر نمی‌تافت، در حضور او سخنی به میان نیاورند (همو، ۱۰۸). در دوره‌ای که زیدیان با به قدرت رسیدن معزالدوله (۳۳۴ ق) ودرسایهٔ حمایت او از جایگاه والایی برخوردار شدند، طبیعی می‌نمود که تمایل ابوعبدالله به آنان برای او مایهٔ اعتبار اجتماعی گردد و می‌توان همین مطلب را از انگیزه‌های او در نزدیکی به زیدیان محسوب داشت (نک: همو، ۱۰۶ ـ ۱۰۷). هنگامی که ابن داعی در ۳۴۸ ق پیشنهاد علویان بغداد را برای تصدی نقابت ایشان نپذیرفت، ابوعبدالله به درخواست علویان او را به پذیرش این مقام راضی کرد (همو، ۱۰۸ ـ ۱۰۹). به دنبال خروج ابن داعی در ۳۵۳ ق از بغداد به مقصد دیلمان، ابوالحسن ابن ابی الطیب علوی، رئیس علویان بغداد، به سببی نامعلوم اهالی کرخ بغداد را تحریک کرد تا به ضرب و شتم ابوعبدالله پرداختند و سپس مجمعی از بزرگان بغداد مصلحت را در تبعید وی دیدند، اما چون معزالدوله آگاه شد که ماجرا بر سر استاد ابن داعی است، از آن مانع گشت و ابوعبدالله را با نهایت اکرام به جایگاه خود بازگرداند (همو، ۱۰۷؛ ابوعلی مسکویه، ۲/۲۰۷).

به گفتهٔ ابوحیان (همان، ۱/۱۴۰)، ابوعبدالله با آنکه در تدریس پرمایه بود، از بیم شکست و خواری به مناظره تن درنمی‌داد. همو گزارش یکی از مجالس عزالدوله را در ۳۶۰ ق آورده است که در آن علی بن عیسی رمانی شاگرد ابوبکر ابن اخشید، ابوعبدالله را به تکفیر خود و تلاش در پراکندن شاگردانش متهم کرد و با سرسختی به مناظره‌اش فراخواند. ابوعبدالله پس از کشمکش بسیار و با وساطت ابوالوفاء بوزجانی توانست از مواجهه با رمانی رهایی یابد (*مثالب*، ۱۳۷ ـ ۱۳۹).

عقاید و آراء: ابوعبدالله راسرآمد بهشمیان دورهٔ خود شمرده‌اند. وی در بخش عمدهٔ دیدگاههایش پیرو ابوهاشم جبایی است (نک: ابن ندیم، همانجا). با اینهمه در بسیاری از ابواب کلامی، آراء مستقلی داشته است. گرچه از آثار او چیزی بر جای نمانده، اما آراء او را به طور پراکنده در منابع می‌توان یافت. قاضی عبدالجبار در *المغنی* بنا به گفتهٔ خود (۲۰(۲)/۲۵۷) در ذکر اقوال کلامی استادانش ازجمله ابوعبدالله از هیچ کوششی فروگذار نکرده است. وی برخی از نوشته‌ها و امالی خود را در حضور ابوعبدالله تدوین می‌کرد (ابن کرامه، «شرح»، ۳۶۶). همو درپایان *المغنی* (۲۰(۲)/۲۵۸؛ نیز نک: EI², S) یادآور می‌شود که بخشهایی از این کتاب را در زمان حیات استادش ابوعبدالله و نزد وی املا کرده است.

یکی از وجوهی که ابوعبدالله را از غالب متکلمان مکتب بصره متمایز می‌کند، عقاید او در باب امامت است. وی کتابی مفصل دربارهٔ تفضیل حضرت علی (ع) بر دیگر صحابهٔ پیامبر اکرم (ص) نوشت (نک: مانکدیم، ۷۶۷؛ ابن مرتضی، ۱۰۷؛ ابن ابی الحدید، ۱/۸) و به همین

سبب او را مفضِّل نیز لقب داده‌اند (مانکدیم، همانجا). به گفتهٔ مانکدیم (همانجا)، قاضی عبدالجبار پس از آنکه شرحی بر این کتاب نگاشت، از موضع توقف دست کشید و به عقیدهٔ تفضیل گرایید. در *المغنی* قاضی عبدالجبار نیز مطالبی از این کتاب آمده است. از دیدگاه ابوعبدالله در این زمینه می‌توان به احادیثی استناد کرد که بر تفضیل دلالت قطعی دارند و در صحت آنها نیز جای تردید نیست (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۰(۲)/۱۳۱،۱۲۰)، اما احادیثی که افضل بودن برخی از دیگر صحابه را می‌رساند، در حکم خبر واحد است در برابر خبر مشهور و نباید آنها را در برابر این ادلهٔ نقلی معتبر دانست (همان، ۲۰(۲)/۱۲۳). وی از راه «موازنهٔ اعمال» نیز نشان داده است که آنچه از روایات نبوی در فضائل حضرت علی (ع) وجود دارد، در سنجش با روایاتی که بیانگر فضائل هر یک از صحابهٔ دیگر است، هم از لحاظ کثرت و هم از حیث اهمیت فضائل برتری دارد (همان، ۲۰(۲)/۱۲۱،۱۲۰). باید دانست که متکلمان برای تفضیل دو وجه عنوان کرده‌اند که یکی فزونی مناقب و دیگری اجر و منزلت نزد خداوند است و این دو با یکدیگر ملازمه‌ای ندارند، اما ادله‌ای که ابوعبدالله بر تفضیل آورده است، هر دو وجه را در بر می‌گیرد (نک: همان، ۲۰(۲)/۱۱۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۶۴/۳). وی در استناد به موازنه دنبالهٔ کار ابوجعفر اسکافی را گرفته و به مواد تازه‌ای برای استدلال دست یافته است (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۲۰(۲)/۱۲۲،۱۲۱). ابوعبدالله در عین آنکه قائل به تفضیل علی (ع) است، فعل کسانی را که با آگاهی از این حقیقت، ابوبکر را به خلافت برگزیدند، در خور مناقشه نمی‌دانسته است (نک: همان، ۲۰(۱)/۲۱۶، ۲۰(۲)/۱۲۴؛ قس: ابوطالب، ۱۰۸).

ابوحیان (*مثالب*، ۱۴۳) از زبان ابو سلیمان سجستانی فیلسوف، گفتاری را از ابوعبدالله بصری آورده که در شناخت اندیشهٔ وی سودمند است. ابوعبدالله در گفت‌وگویی خصوصی با ابوسلیمان با ابراز تردید نسبت به اطمینان بخش بودن برهانهای فلسفی اذعان می‌کند که یافتهٔ نهایی او «تکافؤ ادله» است (دربارهٔ این اصطلاح، نک: کرمر، 190-189) و توفیق هر مکتب و رأیی به مدد بخت و شیوهٔ بیان صاحبان آن بستگی دارد. این دیدگاه او را می‌توان به نوعی شکاکیت و گرایش به نسبیت تعبیر نمود. موضوع شناخت از زمینه‌هایی است که ابوعبدالله بسیار بدان پرداخته است و تعدد آثاری که در این باره به او نسبت داده‌اند، اهتمام خاص وی را به این موضوع نشان می‌دهد. فان اس (نک: EI², S) احتمال داده است که فعالیتهای ابوالحسن علی ابن کعب انصاری که از اخشیدیهٔ معاصر با وی بود و در حلقهٔ پیروانش از آراء جاحظ در باب شناخت و به ویژه رأی مشهور او دربارهٔ معرفت فطری جانبداری می‌کرد، در این مورد بر آراء ابوعبدالله تأثیر گذارده است (دربارهٔ برخی از آراء ابوعبدالله در باب شناخت، نک: ابوحیان، *المقابسات*، ۲۲۳؛ قاضی عبدالجبار، شرح، ۱۹۱ ـ ۱۹۳، *المغنی*، ۱۱/۱۲، جم: ابورشید، *المسائل*، ۲۸۸ ـ ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۳۷).

در باب شیئیت معدوم، رأی ویژهٔ ابوعبدالله در خور ذکر است. وی این دیدگاه غالب معتزله را می‌پذیرد که معدومات ممکنه پیش از آنکه به وجود آیند، ذاتها و حقایقی هستند که در عرصهٔ عدم به واسطهٔ صفاتشان از یکدیگر قابل تمایزند (فخرالدین رازی، ۸۳ ـ ۸۴). از دید او همچنانکه ذات ممکن معدوم را می‌توان جوهر دانست، آن را به تحیز نیز می‌توان وصف کرد، اما جای گرفتن و اشغال مکان به گونه‌ای که شیء دیگر را از بودن در آن مکان باز دارد، مشروط به هستی یافتن آن است (همو، ۸۴؛ ابورشید، همان، ۳۷). در این باره قول دیگر ابوعبدالله که مورد انکار همفکرانش قرار گرفته، آن است که معدومیت برای ذات عدمی، صفت یا به تعبیری حال به شمار می‌آید، همچنانکه وجود نیز در بیان ویژگیهای کلی ذوات، صفت ذات موجود دانسته شده است (همو، *فی‌التوحید*، ۲۴۵، ۲۷۶؛ فخرالدین رازی، ۸۵؛ فرانک، 57-56).

به گفتهٔ قاضی عبدالجبار (شرح، ۵۴۸ ـ ۵۴۹)، ابوعبدالله بنیاد خلقت را «فکر» می‌دانسته و برای تأیید قول خود، کاربرد قدیم واژهٔ «خلق» را به معنای اندازه‌گیری، شاهد آورده است. به زعم او اگر لفظ خلق در *قرآن* نیامده بود، اطلاق آن بر فعل خدا روا نبود (همانجا؛ همو، *المحیط*، ۳۳۲). این قول که خداوند اشیاء را با فکر کردن در آنها می‌آفریند، با دیدگاه نوافلاطونیان دربارهٔ وساطت لوگوس یا صورالهی در آفرینش شباهت دارد (نک: بدوی، ۳۴۲/۱؛ قس: EI², S). ابوعبدالله اصل «لطف» را نپذیرفته است (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۶۷/۱۳، ۱۵۵، ۲۱/۱۴، ۶۲) و قول به ازلی بودن عالم را چنانکه از عناوین برخی از کتابهایش برمی‌آید (نک: بخش آثار در همین مقاله، شم ۹، ۱۲، ۱۴)، انکار کرده است. دیگر آراء کلامی او را نیز در بخشهای مختلف *المغنی* قاضی عبدالجبار و جز آن می‌توان دید.

ابوعبدالله در فقه بر مذهب حنفی و تحت تأثیر استادش ابوالحسن کرخی بود (نک: ابن ندیم، همانجا؛ EI², S). از آراء خاصی که او در فروع فقهی داشته است، حکم به جواز فارسی گزاردن نماز را می‌توان قابل توجه دانست (نک: بخش آثار در همین مقاله، شم ۱۸). اما دیدگاههای ابوعبدالله در ابواب الفاظ و ادلهٔ اصول فقه اهمیت بسزایی دارد. بسیاری از آراء اصولی وی در منابع اهل سنت و امامیه و آثار برخی از شاگردان زیدی مذهبش (نک: مادلونگ، 180) نقل شده است، از جمله: درحقیقت و مجاز (ابوالحسین بصری، ۱۷ ـ ۱۸؛ سراج‌الدین، ۲۲۱/۱ ـ ۲۲۲، ۲۵۸؛ کلوذانی، ۲۴۹/۲ ـ ۲۵۰)، مشترک لفظی (ابوالحسین بصری، ۳۲۵/۱ ـ ۳۲۶)، عام و خاص (همو، ۲۸۲/۱؛ سیدمرتضی، ۳۱۵/۱؛ سراج‌الدین، ۴۰۰/۱؛ کلوذانی، ۱۴۳/۲)، مجمل و مبین (همو، ۲۳۰/۲؛ سراج‌الدین، ۴۱۵/۱)، مفهوم شرط (ابوالحسین بصری، ۱۵۳/۱؛ کلوذانی، ۱۹۰/۲)، مفهوم وصف (ابوالحسین بصری، ۱۶۱/۱ ـ ۱۶۲)، حسن و قبح (قاضی عبدالجبار، *المحیط*، ۲۳۹؛ EI², S)، اجتهاد (قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۹۹/۱۷ ـ ۳۰۰، ۳۰۳)، قیاس (همان، ۳۳۵/۱۷، ۳۳۷؛ ابوالحسین بصری،

۷۵۳/۲، ۸۰۱)، نسخ (همو، ۴۱۹/۱، ۴۳۷، ۴۵۱، ۸۱۸/۲؛ کلوذانی، ۳۹۸/۲ ـ ۳۹۹)، خبر واحد (ابوالحسین بصری، ۵۵۵/۲، ۶۶۷)، دلالت فعل نبی (ص) (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۶۰/۱۷، ۲۶۶)، اجماع (همان، ۲۳۸/۱۷؛ ابوالحسین بصری، ۴۸۹/۲ ـ ۴۹۰؛ سید مرتضی، ۶۵۱/۲؛ سراج‌الدین، ۸۰/۲)، تعادل و تراجیح (کلوذانی، ۲۳۶/۴ ـ ۲۳۷).

آثـار: ابوعبدالله در کلام و فقه نوشته‌ها و امالی بسیاری داشته است (خطیب، ۷۳/۸). در منابع این آثار را به او نسبت داده‌اند که هیچ یک از آنها در دست نیست:

الف ـ کلام: ۱. *الاصلح* (قاضی‌عبدالجبار، همان، ۶۷/۱۳، ۲۱/۱۴)؛ ۲. *الاقرار*؛ ۳. *الایمان* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۴. تعلیق بر نقض *المعرفة* ابوعلی جبایی (نک: ابن کرامه، «شرح»، ۳۶۷؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۳۱/۱۲)؛ ۵. کتاب *التفضیل* (نک: متن همین مقاله)؛ ۶. *الجواب عن مسألتی الشیخ ابی‌محمد الرامهرمزی* (ابن‌ندیم، همانجا)؛ ۷. جواز ردالشمس (ابن شهر آشوب، ۴۲)؛ ۸. *العلوم* (ابورشید، *المسائل*، ۲۸۸)؛ ۹. *الکلام فی ان الله تعالی لم یزل موجوداً ولاشیء سواه الی ان خلق الخلق* (ابن‌ندیم، همانجا)؛ ۱۰. *المعرفة*(همانجا)؛ ۱۱. نقض بر *السفیانیة* جاحظ (ابن ابی الحدید، ۱۰۱/۱۰)؛ ۱۲. *نقض کتاب الرازی فی انه لایجوز ان یفعل الله تعالی بعد ان کان غیر فاعل* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۳. *نقض کتاب الموجز* ابوالحسن اشعری (ابوطالب، ۱۰۶؛ قاضی عبدالجبار، *المحیط*، ۳۴۴)؛ ۱۴. *نقض کلام الراوندی فی ان الجسم لایجوز ان یکون مخترعاً لامن‌شیء* (ابن‌ندیم، همانجا).

ب ـ فقه و اصول: ۱۵. *کتاب الاشربة و تحلیل نبیذ التمر* (همو، ۲۶۱)؛ ۱۶. *الاصول* (قاضی عبدالجبار، «طبقات»، ۳۲۶)؛ ۱۷. *تحریم‌المتعة* (ابن‌ندیم، همانجا)؛ ۱۸. *جوازالصلاة بالفارسیة* (همانجا)؛ ۱۹. شرح *مختصر ابی الحسن الکرخی* (همانجا)؛ ۲۰. *الناسخ و المنسوخ* (داوودی، ۱۵۶/۱)؛ ۲۱. نقض *الفتیا* (قاضی عبدالجبار، همانجا).

مآخذ: ابن‌ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م؛ ابن ادریس حلی، محمد بن احمد، *النوادر*، به کوشش محمد علی موحد ابطحی، قم، ۱۳۶۶ش؛ ابن‌جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن کرامهٔ جشمی، محسن بن‌محمد، «جلاء الابصار»، *اخبار الائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، «شرح العیون»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤادسید، تونس، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ ابن مرتضی، احمد بن‌یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق /۱۹۸۱م؛ ابوالحسین بصری، محمد ابن علی، *المعتمد*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ همو، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ همو، *المقابسات*، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰م؛ ابورشید نیشابوری، سعید ابن‌محمد، *فی التوحید*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۶۹م؛ همو، *المسائل فی الخلاف بین‌البصریین و البغدادیین*، به کوشش معن زیاده و رضوان سید، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابوطالب حسنی، یحیی بن حسین، «الافادة فی تاریخ الائمة السادة»، *اخبار الائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب‌الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ق / ۱۹۱۴م؛ بدوی، عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات‌المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ سراج‌الدین‌ارموی، محمود، *التحصیل من المحصول*، به کوشش عبدالحمید علی ابوزنید، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ سید مرتضی، حسین‌بن‌علی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ق؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیّة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛ همو، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ همو، *المحیط بالتکلیف*، به کوشش عمر سید عزمی، قاهره، الدار المصریة للتألیف؛ همو، *المغنی*، به کوشش محمد علی نجار و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ کلوذانی، محفوظ بن احمد، *التمهید فی اصول الفقه*، به کوشش مفید محمد ابوعمشه و دیگران، مکه، ۱۴۰۶ق /۱۹۸۵م؛ مافروخی، مفضل بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ مانکدیم، احمد بن حسین، تعلیقات *شرح الاصول الخمسة* (نک: هم، قاضی عبدالجبار)؛ نجاشی، احمد بن علی،*رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ ورام بن‌ابی فراس، *تنبیه‌الخواطر و نزهة النواظر* (مجموعة ورام)، قم، مکتبة الفقیه؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ نیز:

EI[2]; S; Frank, R.M., *Beings and Their Attributes*, Albany, 1978; kraemer, J.L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986; Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin, 1965.

محمدجواد انواری

آبوعَبْدُاللّهِ‌بْنِ جَلّاء، نک: ابن‌جلّاء.

آبوعَبْدُاللّهِ جِیْهانی، نک: جیهانی.

آبوعَبْدُاللّهِ خوارَزْمْشاه،محمدبن‌احمدبن‌عراق، نک: آل‌عراق.

آبوعَبْدُاللّهِ روذْباری، احمد بن عطاء بن احمد (د ۳۶۹ ق/ ۹۷۹ م)، از عرفا. او خواهرزادهٔ عارف نامی ابوعلی رودباری است (سلمی، ۵۲۷؛ قشیری، ۴۱۵). نسبت وی به رودبار بغداد است (یاقوت، ۸۳۱/۲) و نشو و نمای وی در بغداد بود و روزگار درازی در آنجا به سر برد، اما بعداً به صور از بلاد شام رفت و بازماندهٔ عمر را در آنجا گذرانید (خطیب، ۳۳۶/۴؛ سمعانی، ۴۶۵/۱۲). ابوعبدالله در ظاهر به صورت قُرّایان بود، چنانکه مادرش، فاطمه در قیاس او با برادر خود می‌گفت: «هذا قرّاء خاله کان صوفیاً» (انصاری، ۴۷۰؛ جامی، ۲۷۱).

ابوعبدالله رودباری در عهد خویش از مشایخ بزرگ شام بود و در انواع علوم ازجمله *قرآن* و حدیث تبحر داشت و معتقد بود که نوشتن حدیث جهل را ازمیان می‌برد (انصاری، ۴۷۱؛ ابن ملقن، ۵۴). وی از طریق علی بن عبدالله قائنی از امام جعفر صادق (ع) روایت حدیث کرده است (سلمی، ۵۲۷ ـ ۵۲۸) و از ابوبکر بن ابی داوود سجستانی و یوسف بن یعقوب و کسان دیگر نیز روایت کرده، اما روایتهای او را خالی از خطا و غلط ندانسته‌اند (خطیب، همانجا؛ سمعانی، ۴۶۶/۱۲) و گروهی نیز از وی روایت حدیث کرده‌اند (نک: ابن عساکر، ۱۰/۷،

۱۱، ۱۵). ابوعبدالله باکو و ابوالقاسم باوردی با او صحبت داشته‌اند (انصاری، همانجا).

در تاریخ وفات ابوعلی رودباری اختلاف است. در *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی (۳۸۳/۱۰)، وفات او در ۳۵۹ ق و در *طبقات* سلمی (ص ۵۲۷)، ۳۶۷ ق و در *طبقات* انصاری (همانجا)، ۳۹۹ ق ذکر شده است، اما قول درست ظاهراً ۳۶۹ ق است که اغلب مؤلفان تاریخ و تراجم آورده‌اند (نک‍: قشیری، همانجا؛ خطیب، ۳۳۷/۴؛ سمعانی، همانجا؛ ابن عساکر، ۱۵/۷). تاریخی که در تألیفات ابونعیم و سلمی و انصاری دیده می‌شود، باید تحریف کاتبان باشد، زیرا ابن حجر تاریخ وفات او را به نقل از سلمی همان ۳۶۹ ق ضبط کرده است (۲۲۲/۱). وی در قریهٔ منوات از توابع عکا وفات کرد و جنازهٔ او را به صور حمل کردند و در آنجا دفن شد (خطیب، ابن عساکر، همانجاها؛ سمعانی، ۴۶۵/۱۲). بعضی از منابع مرگ او را در صور دانسته‌اند (قشیری، همانجا؛ انصاری، ۴۷۰؛ ابن جوزی، ۱۰۱/۷؛ ابن ملقن، همانجا). ولادت او، بنابر روایتی که ابن عساکر از قول خود او نقل کرده است، در ۳۰۳ ق بوده است (۱۱/۷).

آثار: ابوعبدالله رودباری صاحب تألیفاتی بوده است، ازجمله: ۱. *امالی*، که‌شامل ۳ مجلس است و نسخه‌ای از آن در ظاهریهٔ دمشق در مجموعه‌ای به شمارهٔ ۳۷۶۳ نگهداری می‌شود (سواس، ۱۳۴)؛ ۲. *الخلع*، که به همراه کتاب *ادب الفقیر* در مجموعهٔ شمارهٔ ۳۸۱۶ در ظاهریه موجود است (همو، ۴۱۲)؛ ۳. *ادب الفقیر* (همانجا؛ نیز نک‍: انصاری، ۴۷۱)؛ ۴. *الوصیة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ قره چلبی زاده موجود است (نک‍: GAS, I/663).

اشعاری هم به وی نسبت داده‌اند (ثعالبی، ۴۱۶/۳؛ ابن عساکر، ۱۴/۷؛ ابن ملقن، همانجا). برخی از اقوال او در کتب تراجم و طبقات منقول است و او را دربارهٔ قبض و بسط و معنی تصوف و معرفت و شرایط سماع سخنانی است (نک‍: سلمی، ۵۲۸ ـ ۵۲۹؛ ابونعیم، همانجا؛ قشیری، ۳۱۵).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش عبدالغنی دقر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیة*، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ سواس، یسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة فی دارالکتب الظاهریة*، کویت، ۱۴۰۸ ق، ۱۹۸۷ م؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAS.

غلامعلی آریا

اَبوعَبدُاللّٰهِ زَنجانی، فرزند میرزا نصرالله شیخ‌الاسلام (۱۳۰۹ ـ جمادی‌الآخر ۱۳۶۰ ق/۱۸۹۲ ـ ژوئیهٔ ۱۹۴۱ م)، فقیه، مفسر، قرآن‌شناس و نویسندهٔ برجستهٔ معاصر ایرانی. او در زنجان در خاندانی اهل علم و فتوا زاده شد. پدرش، میرزا نصرالله، شیخ‌الاسلام زنجان بود (مشار، ۳۳۲۳/۲). ابوعبدالله علوم متعارف زمان را در همان شهر آموخت و در فلسفه و کلام و فلکیات، خاصه از میرزا ابراهیم زنجانی فلکی، از شاگردان برجستهٔ میرزا ابوالحسن جلوه، از ۱۳۲۶تا۱۳۲۹ق بهره جست (مدرس، ۳۸۴/۲؛ مشکور، ۲۰۱ ـ ۲۰۲). وی سپس برای ادامهٔ تحصیل به تهران رفت، ولی اندکی بعد همراه برادر بزرگ‌تر خود میرزا فضل‌الله عزم نجف کرد و سالها نزد استادان و مجتهدان برجسته‌ای نظیر سید محمد کاظم یزدی، سیدابوالحسن اصفهانی، شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی، شیخ ضیاءالدین عراقی و میرزا حسین نائینی به تحصیل علوم دینی پرداخت. در اواخر ۱۳۳۸ ق پس از احراز درجهٔ اجتهاد به زنجان بازگشت (همو، ۲۰۲؛ قس: امین، ۳۷۸/۲) و مدتی بعد به حج رفت. وی در همین سفر رهسپار سوریه، فلسطین و مصر شد و با دانشمندان آن نواحی ملاقات کرد و به ایران بازگشت. در محرم ۱۳۴۷ به عنوان اولین ایرانی، به‌عضویت «المجمع العلمی العربی» دمشق برگزیده شد و رسالهٔ ورودی او با عنوان «الفیلسوف الفارسی الکبیر، صدرالدین الشیرازی» در *مجلة المجمع العلمی العربی* به چاپ رسید (نک‍: آثار). در اواخر ۱۳۵۳ ق یا اوایل ۱۳۵۴ ق دوباره به کشورهای عربی رفت و در مصر با استقبال دانشمندان آن دیار روبه‌رو شد و طی سخنرانیهایی در الازهر مسلمانان را به اتحاد فرا خواند (مدرس، امین، همانجاها؛ مشکور، ۲۰۲، ۲۰۳). سپس به ایران بازگشت و مدت ۴ سال تا ۱۳۵۸ ق در دانشکدهٔ معقول و منقول و یک سال در دانشسرای عالی به تدریس تفسیر و فلسفه پرداخت، اما به سبب سکتهٔ قلبی به زنجان رفت و همانجا سکنیٰ گزید تا درگذشت (مدرس، همانجا). ابو عبدالله زنجانی از کسانی چون سید حسن صدر عاملی، سید محمود شکری آلوسی و سید محمد بدرالدین مغربی محدث دمشقی اجازهٔ روایت داشت (امین، همانجا) و طی سالها تحقیق و تألیف و تدریس، مجموعهٔ بسیار نفیسی از کتب خطی و چاپی گرد آورد (اقبال، ۱۳؛ نعمه، ۴۲۷؛ صفا، ۳۴۶/۱) که پس از مرگش، کتابخانهٔ مجلس شورای ملی آن را خریداری کرد (مشکور، ۲۰۱). برادر او میرزا فضل‌الله نیز از دانشمندان برجسته و شیخ‌الاسلام زنجان بود.

آثار: ابوعبدالله کتابها و رساله‌ها و مقالات متعددی در زمینه‌های فلسفی و دینی و اجتماعی نوشت یا ترجمه کرد که بسیاری از آنها چاپ و منتشر شده است. این آثار عبارتند از: *الافکار*، به زبان عربی در عقاید اسلامی (مدرس، همانجا)؛ *الاسلام والاروبیون*، رساله‌ای مختصر در دعوت مسلمانان به اتحاد و استقلال (مشکور، ۲۰۵)؛ *اصول القرآن الاجتماعیة*، به عربی (مدرس، همانجا)؛ *اندرز ارسطو به اسکندر*، که آن را از عربی به فارسی ترجمه کرد و در *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران* (س ۱۷، شم ۳ و ۴) منتشر شده است؛ *تاریخ القرآن*، به عربی که معروف‌ترین اثر ابوعبدالله زنجانی است و بارها در تهران،

تبریز و قاهره با مقدمهٔ احمدامین به چاپ رسیده است. ترجمهٔ فارسی این کتاب نیز توسط ابوالقاسم سحاب در ۱۳۱۷ ش در تهران منتشر شد. این کتاب از مآخذ مهم نویسندگان پس از ابوعبدالله در زمینهٔ تاریخ و تحقیقات قرآنی است و برخی از کسانی که در این موضوعات آثاری پدید آوردند، به آن کتاب استناد جسته‌اند (مثلاً شاهین، ۷۸، ۷۹؛ صغیر، ۵۲، ۵۹، ۹۵ ـ ۹۶؛ رامیار، ۷۱۷)؛ «توضیحاتی راجع به عین‌القضاة همدانی»، مقاله‌ای است به فارسی که در مجلهٔ *یادگار* (س ۳، شم ۴) منتشر شد؛ *دین‌الفطرة*، به فارسی (مدرس، همانجا)؛ *رسالة فی التصوف* (کحاله، ۱۵۹/۶)؛ *رسالة فی قاعدة فلسفیة اغریقیة الاصل: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد* (امین، همانجا)؛ *رسالة فی لزوم الحجاب یا فلسفهٔ حجاب*، به فارسی که در ۱۳۰۲ ش در نجف چاپ شد؛ *زندگانی محمد (ص)*، ترجمه از کتاب *الابطال* (= قهرمانان[1]) نوشتهٔ توماس کارلایل. این کتاب چندین بار و از جمله در ۱۳۱۲ ش در تبریز چاپ شد؛ *سر انتشار اسلام*، به فارسی (مدرس، همانجا)؛ *بقاء النفس بعد فناء الجسد*. اصل این اثر از خواجه نصیرالدین طوسی است و ابوعبدالله زنجانی شرحی بر آن نوشته است. این کتاب که در ۱۳۴۰ ق نوشته شده بود، در ۱۳۴۳ ق در قاهره به چاپ رسید (واعظ، «ید»؛ *مجلة المجمع العلمی*، ۴(۱۰)/۵۲۸)؛ *طهارة اهل الکتاب*، که گویا سخنرانی ابوعبدالله به عربی بوده (مشکور، ۲۰۴) و در ۱۳۴۵ ق در بغداد چاپ و منتشر شده است؛ *عظمت حسین‌بن‌علی (ع)* به‌فارسی که چندین بار در تبریز انتشار یافته است؛ *الفیلسوف الفارسی الکبیر، صدرالدین الشیرازی*، به عربی که در *مجلة المجمع العلمی العربی* (س ۱۹۲۹، ۱۹۳۰م، شم ۹ و ۱۰) چاپ شده است؛ *نورالمنابر*، گردآوری شده از کتب مقاتل، به فارسی که در ۱۳۱۲ ش در تهران به چاپ رسیده است. مقالات متعددی نیز از او در مجله‌های *الزهراء* مصر و *لغة العرب* بغداد منتشر شده است (واعظ، «یه»). ابوعبدالله همچنین بر مقالهٔ «اسراء» چاپ اول «دائرة المعارف اسلام[2]» حواشی و توضیحاتی نوشت که در ترجمهٔ عربی آن (*دائرة المعارف الاسلامیة*، ۱۰۷/۲ ـ ۱۱۰) چاپ شده است. برای فهرست مقالات و دیگر آثار او می‌توان به مشکور (ص ۲۰۵، ۲۰۶) و عواد (۱۷۹/۱، ۱۹۴، ۲۱۸) مراجعه کرد.

مآخذ: اقبال آشتیانی، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ *دائرةالمعارف الاسلامیة*، ترجمهٔ ابراهیم زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شاهین، عبدالصبور، *تاریخ القرآن*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ صغیر، محمدحسین علی، *تاریخ القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ عواد، کورکیس، *فهارس المخطوطات العربیة فی العالم*، کویت، معهد المخطوطات العربیة؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۵۷ق؛ *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۴م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۷ ش؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ مشکور، محمد جواد، «الشیخ ابوعبدالله الزنجانی»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م، ج ۵۳، شم ۱؛ نعمه، شیخ‌عبدالله، *فلاسفهٔ شیعه*، ترجمهٔ سیدجعفر غضبان، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ واعظ چرندابی، عباسعلی، مقدمه بر *زندگانی محمد (ص)*، توماس کارلایل، ترجمهٔ ابوعبدالله زنجانی، تبریز، ۱۳۳۰ ش.

سیدجعفر سجادی

اَبوعَبْدُاللّٰهِ شَقّاق، حسین بن احمدبن جعفر فَرَضی موصلی (د ۵۱۱ ق/ ۱۱۱۷م)، ریاضی‌دان، فقیه و محدث. در برخی مآخذ نام او را حسن نیز آورده‌اند (ابن جوزی، ۱۶۴/۹؛ ابن اثیر، ۵۳۲/۱۰). از تاریخ ولادت و جزئیات زندگی وی اطلاع دقیقی در دست نیست. از نسبت موصلی وی (نک: ابن خلکان، ۳۶۵/۱) چنین برمی‌آید که زادگاه او موصل بوده و یا حداقل مدتی در آنجا اقامت داشته است. وی حساب را نزد ابوالحکیم طبری (ابن جوزی، همانجا؛ قس: صفدی، ۳۲۶/۱۲)، حدیث را از ابوالحسین ابن مهتدی (همانجاها)، فقه و اصول و احکام فقهی مربوط به تقسیم ارث را نزد عبدالملک بن ابراهیم همدانی (سبکی، ۷۳/۷) فرا گرفت و در علم حساب سرآمد همگنان خود شد (صفدی، همانجا). به گفتهٔ ابن دبیثی (نک: ذهبی، ۱۷۰ ـ ۱۷۱)، ابوالفضل، خطیب موصل، شعری از او روایت کرده است.

آثار او بدین قرار است: *شرح الکافی للکرجی*. نسخه‌ای از این کتاب در استانبول موجود است (قربانی، ۲۷۵-۲۷۶؛ کراوزه، 762 ;GAL,S,I/854). همچنین در برگ ۱۴۴ کتاب *الحاوی للاعمال السلطانیة و رسوم الحساب الدیوانیة* (دوسلان، 435) که قسمتهایی از جزء ۲ و ۳ آن باقی مانده است، نام ابوعبدالله به‌میان آمده و دوسلان احتمال داده که این اثر نیز تألیف ابوعبدالله بوده باشد. صفدی تألیفاتی در تقسیم ارث نیز به ابوعبدالله نسبت داده است. افزون بر اینها قطعه شعری نیز از وی در دست است که گویند برای آزادی فرزند خود از زندان المستظهربالله سروده است (صفدی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۷۰م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ قربانی، ابوالقاسم، *ریاضی‌دانان ایرانی*، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نیز:
De Slane; GAL,S; Krause, Max, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Beiträge zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, Frankfurt, 1986, vol. II.

بخش علوم

اَبو عَبْدُاللّٰهِ شیعی، حسین‌بن احمدبن محمدبن زکریا (د ۲۹۸ ق / ۹۱۱م)، داعی اسماعیلی و بنیان‌گذار خلافت فاطمیان در شمال افریقا. ابوعبدالله در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق به اسماعیلیه پیوست و ابن حوشب داعی منطقهٔ یمن او را به مغرب فرستاد. در آنجا در طول تقریباً ۱۵ سال چنان قدرت و اعتباری کسب کرد که توانست با کمک سپاهی از قبایل کتامه خاندانهای اغالبه، بنی‌مدرار و رستمیان تاهرت در شمال افریقا را براندازد و خلافت فاطمیان را پایه‌گذاری کند.

مهم‌ترین مرجع در باب ابوعبدالله کتاب *افتتاح الدعوة* اثر قاضی نعمان است که تقریباً یگانه منبع مورخان پس از وی به شمار می‌رود. این کتاب که در ۳۴۶ ق / ۹۵۷م نوشته شده (EI[2])، مشروح‌ترین گزارش را در خصوص فعالیتهای ابوعبدالله آورده است. قاضی نعمان

---

1. *On Heroes*...
2. EI[1].

که باید وی را نظریه‌پرداز خلافت فاطمیان به شمار آورد، به بیان دوره‌ای از تاریخ دعوت اسماعیلی پرداخته که از آخرین سالهای دورهٔ «ستر» (نک‍: هـ د، اسماعیلیه) و شروع فعالیتهای علنی اسماعیلیه در یمن آغاز می‌شود و به ظهور عبیدالله مهدی در افریقیه و ابتدای خلافت فاطمیان پایان می‌پذیرد (دشراوی، مقدمه، 25). گزارش قاضی نعمان به ویژه از آن جهت ممتاز است که منحصراً از مراحل دعوت عبیدی در یمن و شمال افریقا یاد کرده و به همین جهت از پراکندگی در ذکر وقایع ــ که دیگر مورخان، غالباً بدان دچار آمده‌اند ــ بر کنار مانده است، به علاوه، این کتاب فقط حدود نیم قرن پس از وقایعی که قاضی نعمان به ذکر آنها پرداخته، نگاشته شده است. همین ویژگیها موجب شده که منابع بعدی دربارهٔ ابوعبدالله شیعی، *افتتاح الدعوة* را مبنای گزارشهای خود قرار دهند (قاضی، ۲۰ ـ ۲۲). چنانکه «سیرة الحاجب جعفر» که اندکی پس از *افتتاح الدعوة* نوشته شده، تفصیل وقایع را به آن ارجاع داده (یمانی، ۱۲۵) و داعی ادریس در عیون الاخبار عین مطالب قاضی نعمان را خلاصه کرده است. افزون بر منابع اسماعیلی، منابع تاریخ عمومی اسلام نیز از گزارشهای قاضی نعمان بهرهٔ بسیار برده‌اند. ابن‌اثیر در بیان حوادث مربوط به دعوت فاطمیان بیشتر از این کتاب استفاده کرده و مقریزی و ابن‌خلدون گزارشهای او را خلاصه کرده‌اند (قاضی، ۲۳ ـ ۲۴؛ دشراوی، همان، 36, 37).

برخی تواریخ مغربی همچون کتاب ابن‌رقیق در خصوص تاریخ افریقیه و نیز *تاریخ قیروان* ابن شداد که خلاصه‌هایی از آن در آثار ابن‌اثیر، نویری و مقریزی *(المقفی)* آمده، نیز از قاضی نعمان سود جسته‌اند و از این طریق نوشته‌های قاضی نعمان وارد جریان اصلی تاریخنگاری عمومی اسلامی شده است (EI²)، اما باید بدین نکته توجه کرد که راه نقد و سنجش روایات قاضی نعمان عملاً مسدود است، چه او از بلند پایگان دستگاه فاطمیان و خود اسماعیلی مذهب بوده و این نکته البته در نگرش او به رخدادهای تاریخی بی‌تأثیر نمی‌توانسته باشد. افزون بر این با آنکه به احتمال قوی به سبب همین مقام، به اسناد و مکاتبات دیوانی اغالبه و فاطمیان دسترسی داشته و از آنها نقل کرده (دشراوی، همان، 38)، از منابع و راویان دیگر خود ذکری به میان نیاورده و همین روایتها در غالب منابع پس از او تکرار شده است. با اینهمه برخی از منابع تاریخی به سبب گرایشهای مذهبی خاص و گاه تحت تأثیر تبلیغات عبّاسی، حاوی مطالبی است که طبیعتاً در کتاب قاضی نعمان یافت نمی‌شود، از جمله بحث و طعن در نسب عبیدالله مهدی و تعالیم و روشهای ابوعبدالله در دعوت و انتساب آنها به مکر و حیله و سحر (نک‍: ابن‌اثیر، ۳۳/۸، ۳۶، ۳۷). با اینهمه، روایت ابن‌عذاری بر گرفته از نوشتهٔ عریب، مستقل از *افتتاح الدعوة* است (قاضی، ۲۴، ۲۵؛ EI²).

از این گذشته برخی منابع ضداسماعیلی، گاه گزارشهایی متفاوت با آنچه منابع دیگر آورده‌اند، به دست می‌دهند. از جملهٔ این منابع می‌توان به *کنزالدرر* ابن دواداری (۲۰/۶ ـ ۲۲، ۳۸، ۳۹)، *تثبیت دلائل النبوة* قاضی عبدالجبار (۳۸۹/۱ ـ ۳۹۱، ۵۹۷ ـ ۵۹۹) و *السیرة واخبار الائمهٔ* ابوزکریا ورجلانی (ص ۱۵۸ ـ ۱۶۷) اشاره کرد.

دربارهٔ ابوعبدالله و زندگی او پیش از پیوستن به اسماعیلیه، اطلاعات دقیق و مشروحی در دست نیست. از لابه‌لای منابع موجود، به طور پراکنده می‌توان تنها به اشاراتی دست یافت که به احوال او در آن دوره از زندگی وی مربوط می‌شود. گفته‌اند ابوعبدالله از مردم کوفه بود (قاضی نعمان، *افتتاح*، ۳۰؛ یمانی، ۱۲۱؛ قاضی عبدالجبار، ۳۹۰/۱) و ظاهراً این قول درست‌تر است، زیرا اشتهار او به صنعانی و اینکه از مردم یمن بوده (ابن‌عذاری، ۱۲۴/۱؛ قلقشندی، ۲۴۰/۱۳؛ مقریزی، *الخطط*، ۱۰/۲)، گویا از آنجاست که وی از یمن به مغرب رفت و خود را در میان اهل مغرب صنعانی خواند (قاضی نعمان، همان، ۳۳). منابعی که ابوعبدالله را به هرمز یا رامهرمز نسبت می‌دهند (نشوان، ۱۹۸؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۶۸/۱)، نیز از نظر قدمت و دقت، قابل مقایسه با منابعی که او را از اهل کوفه معرفی کرده‌اند، نیستند، اگر چه این نظر ــ به ویژه اگر شواهد دیگری در تأیید آن وجود داشته باشد ــ قابل بررسی است.

دربارهٔ تحصیلات و اندوخته‌های علمی ابوعبدالله به سختی می‌توان ارزیابی درستی داشت. البته در سازمان دعوت اسماعیلی برای داعیان آموزشهایی پیش‌بینی شده بود که ابوعبدالله پس از پیوستن به اسماعیلیان از آنها بهره برد (نک‍: قاضی نعمان، همان، ۳۰، ۳۱)، اما در این باره پیش از پیوستن او به آنان سخن دقیقی نمی‌توان گفت. قاضی نعمان (همان، ۳۰) آورده است که دانش او بیشتر در زمینهٔ علم باطن بود و در علوم ظاهر مهارتی نداشت. وی در جای دیگری (شرح، ۴۱۵/۳) می‌گوید که ابوعبدالله به دانش تأویل آگاه بود و حق آن را به شایستگی می‌گزارد، از این رو چنین بر می‌آید که ابوعبدالله در حوزه‌های علوم زمان خود به فراگیری علوم رسمی و ظاهری نپرداخته است.

برخی منابع (ابن حماد، ۷؛ عریب، ۵۱) آورده‌اند که ابوعبدالله در بصره محتسب بوده و به همین عنوان نیز شهرت داشته است. اگر چه همین منابع اشاره می‌کنند که احتمالاً این سمت از آنِ برادر او ابوالعباس بوده است، اما ابن‌عذاری (۱۲۵/۱) عباراتی از ابوعبدالله نقل کرده که بر پایهٔ آن، وی به مناسبتی خود را مردی از اهل عراق معرفی کرده که به خدمت سلطان اشتغال داشته است. اگر انتساب این عبارات به وی راست باشد، احتمال محتسب بودن او را تقویت می‌کند. آنچه در مورد ابوعبدالله پیش از آنکه به دعوت اسماعیلی بپیوندد، شایان بررسی است، مذهب و شیوهٔ فکری اوست. در «سیرة الحاجب جعفر» (یمانی، همانجا)، آمده است که وی مردی صوفی بود از اهالی کوفه که مذهب تشیع داشت، اما در این باره توضیح بیشتری نداده است. در منابع دیگر نیز گزارشهایی وجود دارد که تشیّع ابوعبدالله را تأیید و گاه به امامی و اثناعشری بودن وی دلالت می‌کند. ابوعبدالله به لقب «معلم» مشهور بود (نک‍: جعفربن منصور، ۲۶۳؛ نشوان، ۱۹۹) و

ابن خلدون (۴۵۱/۳، ۴۱/۴) دلیل این شهرت را آن می‌داند که وی به تعلیم مذهب امامی باطنی اشتغال داشت. حال آنکه قاضی عبدالجبار به صراحت او را شیعهٔ اثناعشری خوانده است. به روایت قاضی عبدالجبار (همانجا)، ابوعبدالله در زمرهٔ آن دسته از شیعیان اثناعشری بود که پس از غیبت امام دوازدهم (ع) اعتقادشان به سستی گرایید و به دیگر فرق شیعی از جمله اسماعیلیه پیوستند. این احتمال به هرحال چندان دور از واقع نیست، به ویژه که با احوال ابوعبدالله و دلالت منابع بر تشیع او سازگار است و شبیه همین وضع دربارهٔ کسانی همچون ابن حوشب (هم) نیز نقل شده است، اما در این میان نکته‌هایی است که نیازمند تأمل بیشتری است: نخست آنکه در معنای مذهب امامی باطنی که ابن خلدون دربارهٔ ابوعبدالله به کار برده، می‌باید دقت شود. به احتمال بسیار مأخذ این سخن ابن خلدون را می‌توان در عبارتهایی نظیر آنچه ابن حماد در *اخبار ملوک بنی عبید* آورده است، جست. ابن‌حماد به اشتباه خواسته است میان اشتهار ابوعبدالله به «معلم» و نظریهٔ تعلیم در اسماعیلیهٔ دورهٔ الموت ارتباط برقرار کند، از این رو بی‌درنگ پس از ذکر این عبارت که ابوعبدالله به تعلیم مذهب باطنی امامی مشغول بوده، می‌نویسد که امام ابوحامد غزالی کتاب *المستظهری (فضایح الباطنیة)* را به امر المستظهربالله در رد بر آنان نوشت (ابن حماد، همانجا). اصل این عبارت که ابوعبدالله به تعلیم مذهب امامی باطنی اشتغال داشته، ظاهراً برگرفته از قاضی نعمان است که ابوعبدالله را دانا به علم تأویل و دانش باطنی معرفی می‌کند. دربارهٔ اشتهار ابوعبدالله به «معلم» توجیه معقول و منطقی آن است که بگوییم او با عنوان معلم خود را به حجاج مغربی در مکه معرفی کرد و با همین عنوان وارد سرزمین مغرب شد.(نک: دنبالهٔ مقاله) و به همین دلیل لقب معلم یافت (نک: نشوان، ۱۹۸، ۱۹۹).

مسألهٔ دیگری که دربارهٔ ابوعبدالله شایستهٔ تأمل است، صوفی بودن اوست که بی‌تردید ارائهٔ معنای روشنی از آن در تبیین شخصیت ابوعبدالله نقش بسزایی خواهد داشت. با آنکه در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق تعبیر صوفی می‌توانست به معنای اصطلاحی آن باشد، اما وجود برخی شواهد می‌رساند که منظور از صوفی در اینجا معنی اصطلاحی نیست. به عبارت دیگر مجموعهٔ این آگاهیها دربارهٔ ابوعبدالله، احتمال گرایش وی را به افکار غلات رهنمون می‌شود. بدین قرار صوفی بودن او نیز معنای روشن‌تری می‌یابد، چه زهدگرایی و تصوف در میان غلات رایج بوده است (نک: سامی نشار، ۵۱۱، ۵۱۲؛ سامرائی، ۱۵۹ ـ ۱۶۰).

ابوعبدالله در محیط و روزگاری می‌زیست که بی‌تردید اندیشه‌های غلات در آن رواج داشته است. افزون بر این، آشنایی او با علوم باطنی و رموز تأویل، در تقویت این احتمال بسیار مؤثر است، زیرا به نوعی باطنی‌گری اشاره دارد که در نخستین سده‌های تاریخ اسلام، فرقه‌های غلات از مهم‌ترین خاستگاههای ان به شمار می‌آمدند و همین باطنی‌گری، اصلی‌ترین زمینهٔ فکری مشترک میان غلات و اسماعیلیان بود که گذار از یکی به دیگری را آسان می‌کرد. گفتنی است که پس از قدرت یافتن عبیدالله مهدی در شمال افریقا، ظهور جلوه‌هایی از اندیشه‌های آمیخته با غلو در میان مردم کتامه و مغرب گزارش شده است که می‌توانسته از پیشینهٔ افکار ابوعبدالله سرچشمه گرفته باشد (نک: ابن عذاری، ۱۶۰، که به اشعار و سوگندهایی اشاره می‌کند که عبیدالله را تا مقام الوهیت بالا می‌بردند).

در هر حال نباید از نظر دور داشت که منش و شیوهٔ زندگی ابوعبدالله در سراسر زندگیش ــ چنانکه از منابع برمی‌آید ــ حاکی از اعتقاد عمیق توأم با روش زاهدانهٔ او بوده است (نک: قاضی نعمان، *افتتاح*، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۹، ۲۵۱) و همین زهدگرایی می‌تواند منشأ انتساب او به تصوف باشد.

روایت منحصر به فردی که دربارهٔ چگونگی ورود ابوعبدالله به سازمان دعوت اسماعیلیه در یکی از منابع متقدم اسماعیلی (یمانی، ۱۲۱، ۱۲۲) یافت می‌شود، گویای آن است که ابوعبدالله و برادرش ابوالعباس که هر دو مذهب تشیع داشتند، در کوفه در همسایگی ابوعلی داعی که از داعیان مصر بود، می‌زیستند. هنگامی که ابوعلی راهی مصر می‌شد، این دو برادر از طریق یکی دیگر از داعیان به نام فیروز ــ که با ابوعلی رابطهٔ خویشاوندی سببی داشت ــ به ورود در سلک اسماعیلیان اظهار تمایل کردند. به سفارش و میانجیگری فیروز، ابوعبدالله و ابوالعباس وارد سازمان دعوت شدند و به فرمان امام اسماعیلی وقت، هر دو به مصر رفتند و ابوعبدالله سپس از مصر به یمن فرستاده شد. این روایت که حاکی از رفتن ابوعبدالله به مصر پیش از گسیل شدن وی به یمن است، در منابع دیگری که در دسترس بود، ذکر نشده است.

از قرار معلوم ابوعبدالله در زمان امامت پدر عبیدالله مهدی به اسماعیلیه پیوست (همانجا؛ ادریس، عیون، ۴۰۱/۴ ـ ۴۰۲؛ قاضی عبدالجبار، ۳۸۹/۱، ۳۹۰) و این رویداد احتمالاً می‌باید در دههٔ هشتم سدهٔ ۳ ق رخ داده باشد، زیرا ابوعبدالله در طلیعهٔ دههٔ نهم همان سده به مغرب رسید (قاضی نعمان، شرح، ۴۱۶/۳). یمانی، نام امامی را که پدر عبیدالله بوده، ذکر نکرده است، اما در گزارش دیگری، این شخص حسین بن احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل خوانده شده است (نیشابوری، ۹۵؛ ادریس، همانجا). ابن خلدون (۳۹/۴ ـ ۴۱) او را محمد حبیب فرزند جعفر مصدَّق دانسته و شخص اخیر را از فرزندان محمد بن اسماعیل معرفی کرده است (نیز نک: نشوان، ۱۹۸، که نام دیگری به دست می‌دهد)، اما منابع ضد اسماعیلی معمولاً امام یاد شده را شخصی از فرزندان میمون قداح دانسته‌اند و در این مورد گاه از شخصی به نام ابوشلعلع نام برده می‌شود (ابن دواداری، ۱۸/۶ ـ ۲۱). پراکندگی منابع در این‌باره ــ با وجود ابهامی که در ضبط دقیق نامهای امامان اسماعیلی در دورهٔ «ستر» وجود دارد ــ چندان دور از انتظار نیست.

نام ابوعبدالله در دوره‌ای از دعوت اسماعیلی وارد صفحات تاریخ شد که فعالیتهای وسیعی از جانب اسماعیلیه برای گسترش و توسعهٔ

دعوت و یافتن پایگاههای امنی به قصد هدایت فعالیتهای داعیان در سراسر جهان اسلام آغاز شده بود و منطقهٔ مغرب از نقاطی بود که رهبران اسماعیلی بدان توجه خاص داشتند. قاضی نعمان (*افتتاح*، ۲۶ ـ ۲۹) می‌گوید که پیش از ابوعبدالله دو داعی به نامهای حلوانی و ابوسفیان به منطقهٔ مغرب فرستاده شده بودند و به آنان سفارش شده بود تا زمینه‌های ظهور داعی مهدی را که از او با عنوان «صاحب بذر» تعبیر می‌شد، فراهم آورند. همو می‌افزاید که این دو تن در ۱۴۵ ق گویا توسط امام جعفر صادق (ع) فرستاده شدند، اما واضح است که پیشینهٔ گسیل شدن این دو داعی نمی‌تواند به تاریخی که قاضی نعمان ذکر می‌کند، بازگردد. این رخداد می‌باید در زمانی متأخرتر، احتمالاً در آغاز سدهٔ ۳ ق صورت گرفته باشد و نام امام جعفر صادق (ع) به احتمال بسیار، تصحیف یا تحریفی از نام جعفر مصدّق است که برخی از وی با عنوان فرزند محمد بن اسماعیل و امام مستور اسماعیلی یاد کرده‌اند (نک: ابن خلدون، ۳۹/۴).

رهبران اسماعیلی که به توانایی ابوعبدالله پی برده بودند، او را برای سفر به منطقهٔ مغرب و دعوت به ظهور مهدی، مناسب تشخیص دادند. وی را نخست به یمن گسیل داشتند تا نزد ابن حوشب آموزشهای لازم را کسب کند (قاضی نعمان، همان، ۳۰، ۳۱؛ یمانی، ۱۲۱، ۱۲۲؛ نشوان، همانجا). ابوعبدالله یک سال نزد ابن حوشب ماند و در همه حال همراه و ملازم او بود (قاضی نعمان، همانجاها). پس از گذشت یک سال، هنگام مراسم حج ابوعبدالله نیز همراه یکی از داعیان راهی سفر حج شد. در مراسم حج برای تأمین مقصود خود به جست‌وجوی حاجیان مغربی پرداخت و با گروهی از آنان هم‌صحبت شد و با شیوایی گفتار توجه آنان را به خود جلب کرد (همو، همان، ۳۴؛ ابن عذاری، ۱۲۴/۱، ۱۲۵).

ابوعبدالله خود را معلم خواند و چنین وانمود کرد که به مصر می‌رود تا به تعلیم بپردازد. حاجیان مغربی نیز از اینکه مدتی با او هم‌سفر خواهند بود، خشنود شدند. در راه بازگشت، رفتار و گفتار ابوعبدالله، حاجیان کُتامه را شیفته ساخت. او در میان راه ضمن آنکه تعالیم و عقاید خود را به ایشان القا می‌کرد، می‌کوشید تا از اوضاع سیاسی و اجتماعی منطقهٔ مغرب و قبایل کتامه و چگونگی سیطرهٔ امرا و حکام پرسش کند. از همین راه توانست آگاهیهای سودمندی دربارهٔ منطقهٔ مغرب و قبایل بربر و کتامه به دست آورد (نک: قاضی نعمان، همان، ۳۵ ـ ۳۸؛ ابن عذاری، ۱۲۵/۱).

ابوعبدالله از همان آغاز دانست که سرزمین و مردم کتامه تا چه اندازه آمادگی اصلاح اجتماعی-سیاسی را دارند. او دریافت که ساکنان این سامان مردمانی جنگجو و نیرومندند که شمارشان دانسته نیست و سرزمین نسبتاً پهناوری را در اختیار دارند که رخنه در آن دشوار می‌نماید. این اقوام دارای استقلال سیاسی بودند و امیران اغلبی هیچ‌گونه نظارتی بر ایشان نداشتند. آنان در چند قبیله تحت ریاست رؤسای قبایل و [illegible] در عین حال قاضی و حافظ آداب و سنن مذهبی نیز بودند، زندگی می‌کردند و از چنان قدرتی برخوردار بودند که حاکمان شهرهای اطراف مثل میله، سَطیف و بِلِزمه از درگیری با آنان پرهیز می‌کردند. حتی سلطهٔ حکمرانان اغلبی بر حاکمان همین شهرها نیز صوری بود (قاضی نعمان، همان، ۳۶ ـ ۳۸). ابوعبدالله توانست از این نابسامانی و ناتوانی حاکمیت که در دوران اخیر حکومت اغالبه پیش آمده بود، بهرهٔ بسیار ببرد.

جایگاه سیاسی و اجتماعی قبیلهٔ کتامه که ویژهٔ زندگی قبیله‌ای در سرزمینی کوهستانی بود، نمی‌توانست در تسهیل امر تبلیغ این داعی اسماعیلی بی‌تأثیر باشد، به ویژه آنکه بربرها همواره پشتیبانانی جدی و علاقه‌مند برای اصلاح‌طلبان بوده‌اند. از این‌رو مردم آن خطه زمینهٔ مساعدی برای فعالیت انقلابی داعیان اسماعیلی فراهم می‌آوردند (دشراوی، «آغاز...[1]»، 94).

به سبب پافشاری بسیار حاجیان کتامه در دعوت از ابوعبدالله، وی پس از توقف کوتاهی در مصر، راهی مغرب شد و در ۲۸۰ ق به سرزمین کتامه در افریقیه رسید و در میان قبیلهٔ بنوسَکتان در نقطه‌ای به نام ایکجان در ناحیهٔ فَجّ‌الاخیار (درهٔ بهترین مردان) رحل اقامت افکند (قاضی نعمان، همان، ۴۷ ـ ۴۹؛ ابن عذاری، همانجا). ایکجان قلعه‌ای کوچک در منطقه‌ای کوهستانی بود و برخلاف روایتهایی که دربارهٔ این منطقه نقل شده (نک: قاضی نعمان، همانجا)، به نظر می‌رسد که انتخاب آن به جهات سیاسی و سوق‌الجیشی بوده است، زیرا بنوسکتان نخستین قومی بودند که از داعی حمایت کردند و با تفکر شیعی از راه تبلیغات داعیان پیش از ابوعبدالله آشنایی داشتند. از این گذشته یک دژ کوهستانی از نظر داعی اسماعیلی که نخستین‌بار به منطقه‌ای پا می‌گذارد و قصد تبلیغ آیینی نوین دارد، منطقه‌ای قابل دفاع و پناهگاهی مناسب به شمار می‌رفت (دشراوی، «مقاله...[2]»، 193, 194).

ابوعبدالله زمانی در منطقه شهرت یافت که حاجیان کتامه هرکدام در میان قبیلهٔ خود رفتند و دربارهٔ وی و دانشش سخنها گفتند. آنگاه جمع بسیاری نزد وی شتافتند. از جملهٔ برجسته‌ترین افرادی که از همان روزهای نخست به وی پیوستند، می‌توان هارون‌بن یونس، معروف به شیخ المشایخ از قبیلهٔ مَسالته، حسن‌بن هارون از بزرگان قبیلهٔ غَشمان، ابویوسف ماکنون بن ضُباره و برادرزاده‌اش ابوزاکی تمّام‌بن مُعارک از قبیلهٔ اَجّانه را می‌توان نام برد. از آنجا که ابوعبدالله از مشرق آمده بود، به زودی به مشرقی شهرت یافت و کسانی را که با او بیعت می‌کردند، مشارقه می‌نامیدند (قاضی نعمان، همان، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳).

روش ابوعبدالله در تبلیغ، دعوت به آرمانهای عدالت‌خواهانه، نظم انقلابی بر پایهٔ ضابطه‌های اخلاقی و سنن مذهبی شیعی بود که وی در جامعهٔ کوچک پیروان خود با دقت به کار می‌بست و شخصیت کارساز، هوشیار و زهدگرای او افزون بر عوامل اجتماعی و سیاسی موجب شد

1. «Les Commencement...»

2. "Contribution..."

که دعوتش از گیرایی ویژه‌ای برخوردار شود.

فعالیتهای ابوعبدالله به دو عامل متکی بود: نخست دانش شرقی وی که توأم با شیوایی گفتار، اذهان سادهٔ مردم بربر را به شگفتی وا می‌داشت و دیگری اعتبار مهدی منتظر که او به نام وی دعوت می‌کرد و ظهور قریب‌الوقوعش را وعده می‌داد. بربرها که مردمی شکست خورده و غیرعرب بودند و همواره از یک اصلاح اجتماعی برضد حکومت مرکزی استقبال می‌کردند، برای گرویدن به ابوعبدالله شتاب کردند (دشراوی، همان، 196، «آغاز...»، 95). قاضی نعمان (همان، ۵۲ـ ۵۳، ۱۱۷ ـ ۱۳۲) از سیاستها و روشهایی که ابوعبدالله در میان بربرها به کار می‌بست و تأثیر آنها در موفقیت او و نیز وسعت دعوت وی به تفصیل سخن گفته است.

ابوعبدالله به آموزشهای خود جنبه‌ای پنهانی داده بود و به امری مکتوم دعوت می‌کرد. پیروان او نیز از اظهار آن برای دیگران خودداری می‌کردند (همان، ۵۲) و این روش ضمن آنکه امنیت او و پیروانش را، به ویژه در مراحل نخستین دعوت، حفظ می‌کرد، تأثیر روانی مثبتی در میان گروندگان داشت و حس کنجکاوی دیگران را نیز برمی‌انگیخت. آنان آیینی در میان خود داشتند که یکدیگر را «یا اخانا» (برادرا) می‌خواندند و ابوعبدالله خود نیز با همین عنوان خوانده می‌شد و این امر موجب می‌شد که اختلافات را از یاد ببرند و خود را گروهی یکپارچه احساس کنند (همانجا). این جامعهٔ کوچک و آرمانی که ابوعبدالله در دل قبایل کتامه پدید آورده بود، با پاکی و شیوهٔ زاهدانه‌اش در برابر فساد و بی‌بندوباری دستگاه حکومت اغلبیان قرار می‌گرفت و ابوعبدالله این مسأله را در رواج دعوت خود بسیار مؤثر می‌دانست (همو، همان، ۱۴۶ ـ ۱۴۸). همچنانکه دریافته بود از طریق مقایسه‌ای مثبت میان پیروان خود با مسلمانان صدر اسلام، بر تقویت روحیهٔ مذهبی بربرها و افزایش اعتبار امری که بدان فرا می‌خواند، تأثیر بسیار خواهد گذاشت، از این رو ایکجان را «دارالهجرة»، پیروانش را «مؤمن» و مخالفانش را «کافر» می‌خواند (قاضی، ۱۲).

فزونی شمار پیروان ابوعبدالله و گرویدن مردم قبیله‌های گوناگون به او، موجب می‌شد که حاکمان منطقه و بزرگان قبایل او را تهدیدی برای خود بدانند. این مایه اقبال مردم می‌توانست قدرتی برای ابوعبدالله و حزب شیعی او پدید آورد که سرانجام به سقوط حکام منطقه و پیشوایان قبیله‌ها و دژ شهرهای اطراف بینجامد. بدین‌قرار دیری نپایید که نغمه‌های ناسازی در مخالفت با ابوعبدالله و کوششهای تبلیغی وی از گوشه و کنار برخاست. نخستین واکنش را حکمران اغلبی، ابراهیم‌بن احمد نشان داد. وی که چیزهایی دربارهٔ ابوعبدالله شنیده بود، نماینده‌ای نزد او فرستاد. ابن‌معتصم فرستادهٔ ابراهیم پس از دیدار با ابوعبدالله به تهدید او پرداخت و او را از فرجام کارهایش بیم داد. وی ابوعبدالله و پیروانش را تحقیر کرد و هدف او را دستیابی به خواسته‌ها و آرزوهای دنیوی دانست. ابوعبدالله با اینکه هنوز در آغاز راه خود بود، پاسخ تندی به فرستاده داد و اغراض سیاسی خود را آشکار ساخت. او خود را داعی مهدی از فرزندان پیامبر (ص) معرفی کرد و از توان خود برای رویارویی نظامی با حکومت اغالبه سخن گفت (قاضی نعمان، همان، ۵۴ ـ ۵۹). ابراهیم‌بن احمد در برابر او واکنش ویژه‌ای نشان نداد، اما آورده‌اند که بعدها زمانی که ابوعبدالله به موفقیتهای بیشتری در میان کتامه دست یافت، ابراهیم‌بن احمد اغلبی برای آنکه محبوبیت از دست رفتهٔ خود را در میان مردم دوباره به دست آورد، با رفتاری عوام‌فریبانه، تظاهر به زهد و بی‌اعتنایی به دنیا نمود (ابن‌عذاری، ۱۳۱/۱).

اما تنها اغلبیان نبودند که از تبلیغات و فعالیتهای ابوعبدالله بیم داشتند؛ بزرگان قبیله‌ها و حاکمان دژ شهرهای مهمی چون میله، سطیف و جز آنها نیز این وضع را با منافع خود چندان سازگار نمی‌دیدند، زیرا جامعهٔ شیعی که ابوعبدالله خواهان پی‌ریزی آن بود، نه تنها نظام سیاسی موجود را تهدید می‌کرد، بلکه برای سازمان قبیله‌ای حاکم بر کتامه و دیگر قبیله‌های بربر نیز خطرآفرین بود. قدرت گرفتن یک جامعهٔ اعتقادی و مذهبی که فردی خارجی (مشرقی) محور آن باشد، از میزان اقتدار پیشوایان قبیله‌ها می‌کاست (قاضی، ۱۵).

رؤسای مهم قبایل کتامه که برضد ابوعبدالله هم دست شده بودند (قاضی نعمان، همان، ۷۹ ـ ۸۱) ودر آغاز توسل به زور را روا نمی‌دانستند، برآن شدند که از راه تبلیغات برضد ابوعبدالله و شوراندن مردم و بزرگان قبیلهٔ بنی‌سکتان بر او، میان آنان دودستگی ایجاد کنند و بعد از ناتوان ساختن ابوعبدالله و پیروانش، به آسانی بر ایشان دست یابند، اما در این کار توفیقی نیافتند و حتی چندبار سخن از مناظرهٔ ابوعبدالله با دانشمندان بربر به میان آوردند تا در چنین انجمنی وی را بی‌اعتبار کنند، اما از بیم آنکه مبادا او بر دانشوران سادهٔ بربر چیرگی یابد و بر اعتبارش افزوده شود، از برگذاری چنین انجمنی خودداری ورزیدند. چند درگیری پراکنده نیز میان اینان و حامیان ابوعبدالله روی داد که با پیروزی گروه اخیر به پایان رسید. در این کشمکشها ابوعبدالله مجبور شد که ایکجان را رها کند و به دعوت حسن‌بن هارون که از پیروان او و از بزرگان قبیلهٔ غشمان بود، به تازروت نقل مکان کند، اما همهٔ این رویدادها با افزایش آوازه و اعتبار ابوعبدالله پایان گرفت. سرانجام سران قبیله‌ها و حاکمان شهرها چاره‌ای جز رویارویی نظامی ندیدند. تلاشهای ابوعبدالله برای آشتی به جایی نرسید و جنگ این بار هم با پیروزی ابوعبدالله و حامیانش به پایان رسید (همان، ۸۱ ـ ۱۰۹؛ قس: ابن‌عذاری، ۱۲۷/۱، ۱۲۸، که دربارهٔ مخالفتهای شیوخ قبایل برضد ابوعبدالله و مناظرهٔ او با علما، روایت کاملاً متفاوتی را نقل می‌کند).

ابوعبدالله تازروت‌را «دارالهجرة» نامید. افراد بسیاری‌از قبیله‌های مختلف به آنجا نقل مکان کردند و به وی پیوستند و چندان نگذشت که تازروت به صورت یک پایگاه نیرومند درآمد. بسیاری از قبیله‌ها از ابوعبدالله امان خواستند و سران آنها که طعم شکست را چشیده بودند، در طلب جایگاه امنی به شهر میله گریختند. ابوعبدالله در میان قبیله‌ها

جای پا استوار کرد و تنها شهرها از حوزهٔ حاکمیت او بیرون بود (قاضی نعمان، همان، ۱۰۹ ـ ۱۱۶).

نفوذ این شیعیان به رهبری ابوعبدالله بدانجا رسید که دولت اغلبی را از نشان دادن واکنش در برابر آن گزیری نبود. از این رو پس از آنکه ابوعبدالله موفق شد شهر میله را نیز فتح کند، ابوالعباس حکمران اغلبی وقت، فرزندش ابوحَوال را (قس: ابن‌اثیر، ۳۴/۸، که نام وی را احول و فرزند ابراهیم‌بن احمد و برادر ابوالعباس می‌داند) با سپاهی برای سرکوب ابوعبدالله گسیل داشت. قاضی نعمان که رخدادهای جنگها و کشمکشها را با گیرایی ویژه‌ای بازگو کرده، از تدبیرهای نظامی ابوحوال و آشنایی او با فنون رزم‌آوری با لحن ستایش‌آمیزی سخن گفته است. در نخستین درگیری، شکست در سپاه ابوعبدالله افتاد، اما اوضاع نامساعد جوّی مانع از آن شد که ابوحوال بتواند جنگ را به سود خود به پایان رساند و بدین‌سان پس از لشکرکشی به تازروت و فروکوفتن آنجا و چند نقطهٔ دیگر به قیروان بازگشت، اما دومین نبرد به شکست ابوحوال انجامید (قاضی نعمان، همان، ۱۳۵ ـ ۱۵۰؛ ابن‌عذاری، ۱۳۳/۱).

در ۲۹۰ ق زیادة الله اغلبی فرزند ابوالعباس توانست با قتل پدرش، بر مسند وی تکیه زند. او که از توان نظامی برادرش ابوحوال بیم داشت، وی را به قیروان فرا خواند و کشت. مرگ ابوحوال از توان نظامی اغلبیان کاست (قاضی نعمان، همان، ۱۵۱ ـ ۱۵۴؛ ابن عذاری، ۱۳۴/۱ ـ ۱۳۶؛ یحیی بن سعید، ۱۰۶).

پس از سقوط شهر سطیف به دست سپاهیان کتامه به فرماندهی ابوعبدالله، زیادة الله درنگ را روا ندید و در ۲۹۲ ق سپاهی راهی نبرد با ابوعبدالله کرد که گفته‌اند در دوران حکومت اغلبیان از جهت شمار سربازان و ساز و برگ نظامی بی‌مانند بوده است. فرماندهی این سپاه با شخصی به نام ابراهیم بن حبشی بود که از فنون نظامی و شیوه‌های جنگاوری بهره‌ای نداشت، از این رو نتوانست در جنگ با ابوعبدالله به پیروزی دست یابد. با شکست ابن حبشی، غنیمتهای بسیاری نصیب کتامیان گردید (قاضی نعمان، همان، ۱۶۸ ـ ۱۷۱؛ ابن عذاری، ۱۳۷/۱، ۱۳۸). در ۲۹۳ ق نامه‌ای از مکتفی بالله خلیفهٔ عباسی، خطاب به مردم افریقیه در منابر خوانده شد که مردم را به یاری زیادة الله و مقابله با ابوعبدالله دعوت و تشویق می‌کرد (ابن عذاری، ۱۴۰/۱).

ابوعبدالله پس از دفع هجوم اغلبیان، به حمله‌هایی برضد شهرهایی که خط دفاعی افریقیه را تشکیل می‌دادند، دست زد. شهرهایی همچون طُبنه، بلِزمه، تیجِس و باغایه یکی پس از دیگری سقوط کردند. حکمران اغلبی که در تلاش برای حفظ فرمانروایی خویش بود، بر آن شد که خود با داعی شیعی روبه‌رو شود، اما با مشورت اطرافیان در رقاده ماند و سپاهی به فرماندهی یکی از افراد برجسته و دلیر خاندان خود ــ یعنی ابراهیم بن ابی اغلب ــ در اُربس مستقر کرد. پس از چند درگیری و کشمکش در باغایه و نقاط دیگر، ابوعبدالله با سپاه ابن ابی‌اغلب در اربس مواجه شد و پس از نبرد سختی که میان ایشان در گرفت، با تدبیری که ابوعبدالله به کار برد، شهر اربس سقوط کرد (۲۹۶ ق). ابراهیم بن ابی اغلب به قیروان بازگشت، اما پیش از رسیدن وی، زیادة الله به مصر گریخته بود. ابن ابی اغلب کوشید تا اوضاع از هم‌پاشیدهٔ اغلبیان را سامان دهد، اما موفق نشد و از قیروان گریخت و به زیادة الله پیوست و سرانجام داعی اسماعیلی ابوعبدالله در اول رجب ۲۹۶ پیروزمندانه وارد رَقّاده،پایتخت اغلبیان، شد (قاضی نعمان، همان، ۱۷۳ ـ ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۴۳ ـ ۲۴۳؛ ابن عذاری، ۱۳۹/۱ ـ ۱۵۰؛ نیز دربارهٔ تدبیرهای نظامی و روشهای جنگاوری ابوعبدالله، نک: قاضی، ۱۶ ـ ۱۸).

ابوعبدالله پس از ورود به رقاده برای چیره شدن بر اوضاع و ایجاد ثبات و آرامش اقداماتی انجام داد. او همچنین محمد بن عمر مرورودی را که در تشیع و فقه امامان (ع) پیشینه‌ای داشت، بر قضای قیروان گماشت و نصب قاضیان و حاکمان دیگر شهرها را به او سپرد. سپس فرمان داد تا در خطبه‌های جمعه نام امامان شیعه و فاطمهٔ زهرا (ع) را ببرند و در اذان «حی علی خیرالعمل» نیز گنجانده شود. سکه نیز ضرب کرد، اما بر آن نام کسی نوشته نشد و به جای آن برخی آیه‌های قرآن و عبارتهای مذهبی نقش گردید. قاضی نعمان (همان، ۲۴۶ ـ ۲۵۳) بر این نکته تأکید دارد که ابوعبدالله و یارانش، پس از پیروزی بر اغلبیان با آنکه ثروت بسیار در اختیار داشتند، هرگز لباس و شیوهٔ زاهدانهٔ زندگی خود را دگرگون نکردند (نیز نک: ابن عذاری، ۱۵۰/۱ ـ ۱۵۲).

ابوعبدالله پس از آنکه به تثبیت اوضاع موفق گردید، به سوی سجلماسه شتافت تا امام موعود و منتظر خود یعنی عبیدالله را از زندان رهایی بخشد (نک: دنبالهٔ مقاله) و زمام امور را به او که به پندار ابوعبدالله صاحب واقعی آن بود، بسپارد (قاضی نعمان، همان، ۲۷۵ ـ ۲۷۶؛ ابن عذاری، ۱۵۲/۱). ابوعبدالله هرگز عبیدالله را ندیده،بود و تنها از راه فرستادگانی که نزد او می‌آمدند، از احوال عبیدالله آگاه می‌شد (نک: قاضی نعمان، همان، ۱۷۲، ۱۷۳؛ یمانی، ۱۲۲؛ ابن عذاری، ۱۳۹/۱). عبیدالله که در آن زمان امام اسماعیلیه بود، به سبب شورشهای قرمطی که در اواخر سدهٔ ۳ ق در شام روی داده بود یا برای فرار از تعقیب کارگزاران خلفای عباسی، در ۲۸۹ ق از سَلَمیه، مرکز اقامت خود بیرون آمده و به قصد یمن یا مغرب به سوی مصر روانه شده بود (نک: قاضی نعمان، همان، ۱۵۷، ۱۵۸؛ EI^2، ذیل فاطمیان[1]؛ دفتری، ۱۸۴؛ یمانی، ۱۰۸ ـ ۱۱۵؛ ابن اثیر، ۳۷/۸). امیران و حکّام مصر و مغرب که با هشدار دستگاه خلافت عباسی از سفر او آگاه شده بودند، در کمین دست یابی به وی بودند. از این رو عبیدالله و همراهانش با عنوان بازرگان سفر می‌کردند. زمانی که عبیدالله به منطقهٔ مغرب رسید، ابوعبدالله هنوز به پیروزی کامل نرسیده بود، به همین سبب عبیدالله از پیوستن به او اجتناب کرد و در سجلماسه اقامت گزید. در این سفر

1. Fāṭimids

گروهی از جمله ابوالقاسم محمد ــ که بیشتر منابع او را پسر عبیدالله دانسته‌اند و بعدها القائم لقب یافت و خلیفهٔ دوم فاطمی شد ــ عبیدالله را همراهی می‌کردند. از جملهٔ همراهان وی، ابوالعباس محمد بن احمد برادر ابوعبدالله بود که به اسارت زیادة الله اغلبی درآمد و با فروپاشی حکومت اغلبیان آزاد شد و به برادرش پیوست (قاضی نعمان، همان، ۱۶۰ ـ ۱۶۵؛ یمانی، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۸ ـ ۱۱۹).

زیادة الله اغلبی که از ورود عبیدالله به منطقهٔ مغرب آگاه شده بود، در نامه‌ای امیر سجلماسه را از این امر آگاه کرد و او عبیدالله را دستگیر و در خانه‌ای زندانی کرد (قاضی نعمان، همان، ۱۶۵؛ یمانی، ۱۲۲؛ ابن اثیر، ۳۹/۸؛ قس: ابوزکریا، ۱۵۸ ـ ۱۶۱، ۱۶۶ ـ ۱۶۷، که دربارهٔ عبیدالله در سجلماسه و ارتباط او با ابوعبدالله روایت کاملاً متفاوتی را ذکر می‌کند).

ابوعبدالله پس از فتح افریقیه، برادرش ابوالعباس و همچنین ابوزاکی تمّام بن معارک را به جای خود گماشت و در رمضان ۲۹۶ راهی سجلماسه شد. در طول این سفر، وی به حیات دولت اباضی رستمیان در تاهرت نیز پایان داد. گفته‌اند که دو دستگی در خاندان بنی یقظان و خیانت گروهی از آنان و همکاریشان با ابوعبدالله از علل عمدهٔ فروپاشی دولت تاهرت بوده است (ابن عذاری، ۱۵۲/۱، ۱۵۳؛ ابوزکریا، ۱۶۲ ـ ۱۶۴). امیر سجلماسه که خبر حرکت سپاه شیعی را شنیده بود، برای نجات خود و حفظ حکومتش به کارهایی دست زد، اما به هر حال پس از رسیدن ابوعبدالله به سجلماسه، چاره‌ای جز گریز ندید. ابوعبدالله که تا آن زمان عبیدالله را ندیده بود، پس از دیدار با وی افتادگی و فروتنی بسیار نشان داد و از شادی گریست. او در حضور همه عبیدالله را مولای خود خواند و زمام امور را به وی سپرد. عبیدالله مدتی در سجلماسه ماند و سپس به سمت افریقیه روانه شد و پس از توقف کوتاهی در ایکجان، در ربیع‌الآخر ۲۹۷ وارد افریقیه گردید و از آن پس، وی که خود را «مهدی» لقب داده بود، بر مسند خلافت تکیه زد (نک: قاضی نعمان، همان، ۲۷۶ ـ ۲۸۰، ۲۸۷ ـ ۲۹۳؛ نیشابوری، ۱۰۶، ۱۰۷؛ یمانی، ۱۲۳ ـ ۱۲۶، ۱۳۱؛ ابن عذاری، ۱۵۷/۱ ـ ۱۵۸).

عبیدالله در ادارهٔ امور و به ویژه سیاستهای مالی و اقتصادی و عزل و نصب کارگزاران، شیوه‌هایی را به کار برد که در اندک زمانی ناخشنودیهایی در میان برخی سردمداران و شیوخ کتامه و برجستگان جنبش اسماعیلی برانگیخت. دیری نپایید که از گوشه و کنار زمزمه‌های ناسازگاری با او پدیدار شد و گروهی از یاران و نزدیکان ابوعبدالله نیز در این مخالفتها و خرده‌گیریها شرکت داشتند. ابوعبدالله با آنکه مایل نبود آشکارا در میان مخالفان جای گیرد، از آنان هم دور نبود و پیدا بود که خود او نیز با عبیدالله چندان هم‌رأی و همراه نیست.

ابوعبدالله در طول اقامتش در سرزمین مغرب و در میان قبیله‌های کتامه، آنچنان قدرت و اعتباری کسب کرده بود که عبیدالله طبعاً در مقام خلافت نمی‌توانست چنین وضعی را برتابد و ناچار می‌بایست از نقش و اهمیت ابوعبدالله بکاهد. بدین سان وی همهٔ کارها را خود بر عهده گرفت و نه تنها از ابوعبدالله در امور نظرخواهی نمی‌کرد، بلکه روز به‌روز با افزایش بدگمانیش نسبت به او و یاران و نزدیکان، آنان را از خود دور می‌ساخت (نک: یحیی‌بن سعید، ۱۰۸؛ ابن اثیر، ۵۰/۸). عبیدالله عملاً طبقهٔ دیگری را روی کار آورد که برخی از نزدیکان خود او و به علاوه برخی رجال که در دربار اغلبیان خدمت می‌کردند و اکنون وفاداری خود را به عبیدالله اظهار می‌داشتند، در میان آنان بودند (علی الحمّد، ۲۱۳)، حال آنکه ظاهراً به خود ابوعبدالله هیچ سمتی داده نشد. عبیدالله که از همان آغاز دریافته بود میان او و ابوعبدالله زمینه‌های فکری مشترکی که امیدبخش حسن همکاری آنان در آینده باشد، چندان نیست، به گونه‌های مختلف کوشید تا از توان نظامی کتامیان که ابوعبدالله در آنان نفوذ بسیاری داشت، بکاهد و جمعیت ایشان را پراکنده سازد. از این‌رو بسیاری از اموال و نیز زنانی را که از حکمرانان اغلبی گرفته بود، در اختیار بزرگان و سرداران کتامه گذاشت و به آنان سفارش کرد که بهرهٔ خود را از متاع و زیورهای دنیوی فراموش نکنند. حال آنکه پیش از آن غنیمتهایی را که کتامیان در جنگ با اغلبیان به‌دست آورده بودند و به صلاح‌دید ابوعبدالله نزد آنان باقی مانده بود، بازستانده بود (قاضی نعمان، همان، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۲، ۳۰۳). او با این کار ضمن آنکه اختلاف نظر خود را با ابوعبدالله آشکار کرد، بر آن بود تا دلهای مردان کتامه را به سوی خود بکشاند و در عین حال در روحیهٔ نظامی و آمادگی رزمی آنان خلل وارد آورد.

در این میان عبیدالله از اختلافهای قبیله‌ای نیز سود می‌جست و حتی از نفاق‌افکنی میان سران کتامه ابایی نداشت. به عنوان نمونه غزویة بن یوسف از قبیلهٔ ملوسه را به خود نزدیک کرد، حال آنکه ابوزاکی تمام بن معارک را که پیشینهٔ بیشتر و بهتری در امر دعوت داشت، مورد بی‌مهری قرار داد (علی الحمد، ۲۳۲، ۲۳۳) و همین امر اختلاف میان آنان را برانگیخت. چندانکه به خرده‌گیریها و پرخاشهای لفظی انجامید (نک: قاضی نعمان، همان، ۳۱۷).

ابوالعباس برادر ابوعبدالله از اینکه عبیدالله عملاً همهٔ کارها را یکسره در اختیار گرفته، سخت ناخشنود بود و به بهانه‌های گوناگون در ایجاد ناسازگاری و ناخشنودی و کاهش اعتبار عبیدالله می‌کوشید. از آنجا که عبیدالله جایگاه و اعتبار خود را از لقب «مهدی» داشت، ابوالعباس بیش از هر چیز در امامت و مهدویت او تشکیک می‌کرد. بر اثر تحریکهای او یکی از شیوخ کتامه به نام هارون‌بن یونس نزد عبیداله رفت و از وی خواست برای زدودن هر شک و شبهه دربارهٔ مهدویتش، دلیلی ابراز کند، اما عبیدالله فرمان کشتن وی را صادر کرد (نک: همان، ۳۰۶ ـ ۳۱۱؛ ابن اثیر، ۵۰/۸، ۵۱).

ابوعبدالله که صریحاً بر ضد عبیدالله سخنی نمی‌گفت و گاه برادر خود را نیز از ایجاد ناخشنودی برحذر می‌داشت، سرانجام تحت تأثیر

سخنان او قرار گرفت و در رویارویی با عبیدالله اظهار داشت که سیاست او دربارهٔ کتامه نادرست است و او خود ــ که سالها با این قوم حشر و نشر داشته ــ بهتر می‌داند که با آنان چگونه باید رفتار کرد. بنابراین بهتر است که عبیدالله در قصر خود بماند و با افراد عادی کمتر روبه‌رو شود و رسیدگی به کارهایی از این دست را به وی بسپارد. عبیدالله دریافت که از این پس می‌باید ابوعبدالله را نیز به طور جدی در صف مخالفان خود به شمار آورد و از این‌رو مراقب ریز و درشت کارهایشان بود (قاضی نعمان، همان، ۳۰۷، ۳۰۸).

قاضی نعمان (همان، ۳۸۹، ۳۹۰) دربارهٔ اینکه ابوعبدالله نیز در هویت و مهدویت عبیدالله تردیدی به خود راه داده باشد، هیچ اشاره‌ای نکرده است، اما نویسندگان سنی و ضداسماعیلی همچون ابن عذاری (۱۶۱/۱، ۱۶۲)، عریب بن سعد (ص ۵۱) و قاضی عبدالجبار، به صراحت گزارشهایی آورده‌اند که گویای تردید او در مهدویت عبیدالله است. قاضی عبدالجبار (۳۸۹/۱، ۳۹۰) می‌نویسد که ابوعبدالله در حضور مردم کتامه و عبیدالله اقرار کرد که اشتباه کرده و عبیدالله نه تنها مهدی و امام نیست، بلکه شیاد زشت سیرتی است.

در برخی منابع اسماعیلی گزارشهایی دیده می‌شود که اگرچه در دیگر منابع معتبر اسماعیلی که در دسترس است، نیامده، اما در همین منابع اشاراتی که ضمناً آنها را تأیید کند، یافت می‌شود.

در «التراتیب» (ص ۱۳۹ ـ ۱۴۱) که اثری از یک داعی اسماعیلی است، چنین آمده که عبیدالله (عبدالله) برادر امام و عموی القائم بود و امام اسماعیلی یعنی پدر القائم، زمان مرگ خود به برادرش عبیدالله وصیت کرده بود که حمایت از القائم را تا زمانی که خود امور را به دست بگیرد، بپذیرد. ابوعبدالله امام را ندیده بود، اما ابوالعباس که امام را می‌شناخت و می‌دانست که عبیدالله امام نیست، بر برادرش خرده گرفت که چرا چنین اشتباهی مرتکب شده و زمام امور را به کسی داده است که سزاوار آن نیست و مدعی امامت است (نک‍: ایوانف، 53، که این احتمال را تقویت کرده است؛ نیز نک‍: ادریس، «زهرالمعانی»، ۶۷؛ خطاب، ۳۷، که از عبارات آنان برمی‌آید که عبیدالله پدر القائم نبوده است). گذشته از اینها به نظر می‌رسد که ابوعبدالله زمانی که زمام امور را به عبیدالله می‌سپرد، هیچ تردیدی در امامت او نداشت و او را واقعاً «مهدی» می‌دانست و از طرفی نیز به دشواری می‌توان باور کرد که ابوعبدالله با اعتقاد به مهدویت و امامت عبیدالله در صف مخالفان او ایستاده و او را در سیاستهایش به خطا نسبت داده باشد. اما به هر حال جز این قدر نمی‌توان گفت که جنبش اسماعیلی در شمال افریقا، پس از ورود عبیدالله مهدی به رقاده، در یک دورهٔ انتقالی قرار داشت ــ گذار از مرحلهٔ «دعوت» به مرحلهٔ «دولت». در مرحلهٔ «دعوت» ریاست نهضت با ابوعبدالله بود و او به تنهایی آن را اداره می‌کرد و در مرحلهٔ «دولت» یعنی پس از ورود عبیدالله به رقاده در ۲۹۷ ق، زمام امور را به او سپردند. پیداست که دو نفر در رأس یک نظام نمی‌گنجیدند و برای عبور از این مرحله از حذف یکی از آن دو گزیری نبود (قاضی، 103).

ابوعبدالله و دیگر مخالفان که پس از کشته شدن هارون بن یونس متوجه خطر شده بودند، در گردهمایی خانهٔ ابوزاکی تمّام بن معارک تصمیم به کشتن عبیدالله گرفتند، اما غزویة بن یوسف که در آن نشست شرکت داشت، عبیدالله را از دسیسه چینی آنان آگاه ساخت. عبیدالله که احساس می‌کرد چیزی نمانده که نغمه‌های پراکندهٔ ناخشنودی به تشکیل حزبی نیرومند بینجامد و قصد براندازی و کشتن او را به جدّ دنبال کند، درصدد خاموش کردن فتنه برآمد و به کشتن ابوعبدالله، برادرش ابوالعباس و ابوزاکی فرمان داد و هر ۳ تن در یک روز (نیمهٔ جمادی الآخر ۲۹۸) به قتل رسیدند (قاضی نعمان، همان، ۳۱۱ـ۳۱۶؛ ابن عذاری، ۱۶۲/۱ ـ ۱۶۴؛ یحیی بن سعید، ۱۰۸، ۱۰۹). داعی ادریس روایت دیگری نیز دربارهٔ کشته شدن ابوعبدالله آورده که به احتمال بسیار برای پاک و بی‌گناه نمایاندن عبیدالله ساخته شده است. وی می‌نویسد (*تاریخ*، ۱۸۶ ـ ۱۸۷) که مهدی تنها به کشتن ابوالعباس فرمان داده بود و عاملان قتل از ترس آنکه مبادا ابوعبدالله زاری کنان نزد عبیدالله رفته، موجبات قتل آنان را فراهم آورد، برآن شدند تا هر دو برادر را با هم بکشند. غزویة بن یوسف ملوسی که مأمور کشتن ابوعبدالله شده بود، از یاران نزدیک او بود و هنگامی که به او حمله کرد، ابوعبدالله وی را از این کار نهی کرد و او پاسخ داد: آن کس که تو به پیروی او فرمان دادی، ما را به کشتن تو امر کرده است. هنگام دفن ابوعبدالله و ابوالعباس، عبیدالله بر پیکر آن دو حاضر شد و برای ابوعبدالله در خواست رحمت کرد و تلاشهای صادقانهٔ او را در به ثمر رسیدن دعوت اسماعیلی ستود، اما ابوالعباس را به سبب باز داشتن برادرش از راه راست نکوهید. وی در نامه‌ای به اسماعیلیان مشرق نوشت که جایگاه ابوعبدالله و ابوالعباس برکسی پوشیده نیست، اما شیطان آنان را فریفت و من با شمشیر پاکشان کردم (ابن عذاری، ۱۶۴/۱، ۱۶۵؛ مقریزی، *الخطط*، ۳۵۱/۱؛ ابن اثیر، ۵۲/۸). برخی سرنوشت ابوعبدالله را با سرنوشت ابوسلمهٔ خلال و ابومسلم خراسانی که از داعیان عباسی بوده، به دست آنان به قتل رسیدند، مقایسه کرده‌اند (مقریزی، *اتعاظ*، ۱۰۷/۱؛ حسن، ۲۶۸؛ دفتری، 153).

عبیدالله پس از کشتن ابوعبدالله، از بیم یاران کتامه‌ای او، مدتها در انظار ظاهر نمی‌شد. گروهی از پیروان ابوعبدالله از قبیله‌های کتامه سر به شورش برداشته، شخصی را مهدی نامیدند. گفته شده که آنان ادعای نزول وحی و کتاب آسمانی براین شخص داشتند و برآن بودند که ابوعبدالله زنده است و بسیاری از کارهای حرام را روا کردند. عبیدالله، القائم را برای سرکوب آنان فرستاد. او بسیاری را کشت و مدعی مهدویت را دستگیر کرد و نزد عبیدالله آورد. عبیدالله او و جمعی را که اسیر شده بودند، کشت (قاضی نعمان، همان، ۳۲۴، ۳۲۵؛ یحیی بن سعید، ۱۰۹). در ۲۹۶ ق نیز گروهی را در قیروان به اتهام گرایش به ابوعبدالله و خیانت به عبیدالله کشتند (ابن عذاری، ۱۶۷/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حمّاد، محمدبن علی، *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم*، به

کوشش فوندر هیدن، الجزایر، ۱۹۲۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر و جامع الغرر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ ابن عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ژ. س. کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸ م؛ ابوزکریا ورجلانی، یحیی بن ابی بکر، *السیرة و اخبار الائمة*، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس، ۱۴۰۵ق /۱۹۸۵م؛ ادریس بن حسن، *تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب* (بخشی از عیون الاخبار)، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، «زهرالمعانی» (نک: مل ، ایوانف)؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳م؛ «الترانیب»، *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ جعفربن منصوراليمن، *سرائر و اسرارالنطقاء*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ حسن، حسن ابراهیم و طه احمد شرف، *عبیدالله المهدی*، قاهره، ۱۹۴۷م؛ خطاب بن حسین، *غایةالموالید* (نک: مل ، ایوانف)؛ دفتری، فرهاد، «غزالی و اسماعیلیه»، *معارف*، ۱۳۶۳ ش، شم ۳؛ سامرائی، عبدالله سلوم، *الغلو و الفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیة*، بغداد، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ سامی نشار، علی، *نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ عریب بن سعد قرطبی، «صلة تاریخ الطبری»، همراه ج ۱۱ *تاریخ طبری*؛ علی الحمد، عادله، *قیام الدولة الفاطمیة ببلاد المغرب*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ قاضی، وداد، مقدمه بر *افتتاح الدعوة* قاضی نعمان، بیروت، ۱۹۷۰م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ قاضی نعمان بن محمد، *افتتاح الدعوة*، به کوشش فرحات دشراوی، تونس، ۱۹۷۵م؛ همو، *شرح الاخبار*، به کوشش سید محمد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۲ ق؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، وزارت الثقافة و الارشاد القومی، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۸۵۳م؛ نشوان بن سعید حمیری، *الحورالعین*، به کوشش کمال مصطفی، مصر، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ نیشابوری، احمد بن ابراهیم ، «استتار الامام»، به کوشش و. ایوانف، *کلیة الآداب بجامعة المصریة*، قاهره، ۱۹۳۶م، ج ۴ (۲)؛ یحیی بن سعید انطاکی، *ذیل تاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق*، به کوشش ل. شیخو و دیگران، بیروت، ۱۹۰۹م؛ یمانی، محمدبن محمد، «سیرة الحاجب جعفر»، به کوشش و. ایوانف، *کلیة الآداب بالجامعة المصریة*، قاهره، ۱۹۳۶م، ج ۴ (۲)؛ نیز:

Dachraoui, Farhat, "Les Commencements de la prédication ismā'īlienne en Ifrīqiya", *Studia Islamica*, Paris, 1964, vol. XX; id, "Contribution à l'histoire des Fāṭimides en Ifrīqiya", *Arabica*, Leiden, 1961, vol. VIII; id, introd. *'Iftitāḥ* (vide: PB, Qāẓī No'mān); Daftary, Farhad, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; EI²; Ivanow, W., *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London, 1942; Al-Qāḍī, W., "An Early Fāṭimid Political Document", *Studia Islamica*, Paris, 1978, vol. XLVIII.

مسعود حبیبی مظاهری

اَبوعَبْدُاللّهِ قُرَشی، محمدبن احمدبن ابراهیم قرشی هاشمی (د ۵۹۹ ق / ۱۲۰۳م)، عارف اندلسی. وی در جزیرةالخضراء[1] زاده شد (ابن‌خلکان، ۳۰۵/۴؛ صفدی، ۷۸/۲؛ مجیرالدین، ۱۴۵/۲). از آنجا که سن او را در هنگام وفات ۵۵ سال نوشته‌اند (نک: ابن‌خلکان، ۳۰۶/۴؛ مجیرالدین، همانجا؛ مقری، ۲۶۴/۲)، تاریخ ولادت وی را می‌توان در ۵۴۴ ق / ۱۱۴۹م دانست.

از جزئیات زندگی وی اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که او پس از کسب علم از مشایخ مغرب رهسپار مصر شد و چندی در آن دیار اقامت گزید (ابن‌خلکان، ۳۰۵/۴؛ صفدی، مقری، همانجاها) و در میان مردم آوازه‌ای یافت. ابن‌خلکان خود برخی از کسانی را که در مصر به درک صحبت ابوعبدالله نایل آمده و کراماتی نیز به وی نسبت می‌داده‌اند، دیده است (همانجا؛ نیز نک: صفدی، همانجا؛ مقری، ۲۶۷/۲). ابوعبدالله سپس از مصر به قصد زیارت بیت‌المقدس راهی شام شد و چون به بیت‌المقدس رسید، عزم اقامت کرد و تا آخر عمر در آنجا ماند (ابن‌خلکان، صفدی، مقری، همانجاها؛ ذهبی، ۱۲۷/۳؛ مجیرالدین، همانجا).

وی اگر چه در طول سفرهای خود به صحبت بسیاری از مشایخ طریقت نایل شد، ولی با اینهمه، سخن مقری که گوید ابوعبدالله صحبت ۶۰۰ شیخ را درک کرده است (۲۶۴/۲)، اغراق‌آمیز می‌نماید. ابوعبدالله خود می‌گوید که از میان مشایخ ۴ تن را به استادی برگزیده است: ابوالربیع کفیف مالقی، ابوالحسن‌بن طریف، ابوزید قرطبی و ابوالعباس جوزی (همانجا؛ نیز نک: یافعی، *روض الریاحین*، ۴۳۵؛ ابن‌عربی، ۵۰۸/۳). بعدها ابوعبدالله خود مجالس درس و وعظ برپا داشت (نک: یافعی، همان، ۴۲۵) و به تربیت شاگردان و مریدان پرداخت.

کسانی چون ابوالعباس احمدبن علی قسطلانی در زُمرهٔ مریدان خاص وی بوده‌اند، چنانکه گویند ابوعبدالله قرشی در خانهٔ وی منزل گزید و همو بود که تمامی دارایی خویش را در راه ابوعبدالله نهاد (ابن‌ملقن، ۴۸۷ ـ ۴۸۸) و آراء و سخنان وی را گرد آورد (یافعی، *مرآة*، ۴۹۷/۳؛ مقری، همانجا). اعتقاد مریدان ابوعبدالله به وی چنان بود که گویند یکی از ایشان با آنکه شیخ به بیماری جذام مبتلا و نابینا شده بود (همو، ۲۶۵/۲)، به قصد تبرک، دختر خویش را به عقد وی در آورد (شعرانی، ۱۵۹/۱). به گفتهٔ مقری، مادر قسطلانی نیز به عقد وی در آمده بود (همانجا). بسیاری از کراماتی که بعدها به وی نسبت داده شد (نک: ابن‌خلکان، ذهبی، صفدی، همانجاها؛ یافعی، همان، ۴۹۷/۳ ـ ۴۹۸)، دربارهٔ نابینایی و بیماری جذام اوست (نک: مقری، همانجا). سرانجام ابوعبدالله پس از مرگ در ماملای بیت‌المقدس به خاک سپرده شد (مجیرالدین، همانجا). آرامگاه وی زیارتگاه مردم شد و به گفتهٔ مجیرالدین، در ۷۲۲ ق ابوبکر صفدی ضریحی تازه بر آرامگاه او نهاد (همانجا).

وی به موضوع فقر و اهمیت آن در سلوک توجه خاص داشت و بسیاری از سخنانش در باب فقر و منزلت فقراست (نک: شعرانی، همانجا). گفته‌های او در کتابهای تذکره و طبقات پراکنده است (نک: یافعی، *روض الریاحین*، ۴۵۷ ـ ۴۵۸، *مرآة*، همانجا؛ نبهانی، ۱۹۱/۱ ـ ۱۹۲؛ مقری، همانجا). ابوالعباس قسطلانی نیز گفته‌های وی را در آداب معاملات و طرایق اهل ریاضات و تأدیب اهل بدایات گرد آورده و در چندین «فصل» تنظیم و تدوین کرده است (نک: *آلوارت*، شم 8683). بروکلمان سهواً نام این مجموعه را «الفصول» نهاده است (GAL, I/603; GAL, S, I/833). افزون بر این، *جواهر البلاغة فی المعانی و البیان* را نیز به ابوعبدالله نسبت داده (GAL, S، همانجا) که زرکلی این انتساب را نادرست دانسته است (۳۱۹/۵، حاشیه).

مآخذ: ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌عربی، محمدبن علی، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۲۹۳ق/ ۱۸۷۶ م ؛ ابن‌ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمدسعیدبن بسیونی

1. Algeciras

زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شعرانی، عبدالوهاب‌بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ مجیرالدین حنبلی، *الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ نبهانی، یوسف‌بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *روض الریاحین فی حکایات الصالحین*، قبرس، مؤسسهٔ عمادالدین؛ همو، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL; GAL, S.

مینا حفیظی

اَبوعَبْدُاللّٰهْ مُحَمَّدِبْنِ اَحْمَد، نک: سالمیه.

اَبو عَبْدُاللّٰه مَغْرِبی، محمد بن اسماعیل (د ۲۹۹ ق/ ۹۱۲ م)، صوفی و شاعر. تاریخ ولادت وی دانسته نیست، اگر چه این گفته که وی قریب ۱۲۰ سال زیسته است (سلمی، *طبقات*، ۲۴۳؛ ابونعیم، ۲۲۹/۱۰، ۶۴۷؛ جامی، ۹۰)، اغراق‌آمیز می‌نماید، اما حاکی از زندگی طولانی اوست. با توجه به این نکته، تاریخ ولادت او را می‌توان در اواخر سدهٔ ۲ ق دانست. زادگاه و نحوهٔ زندگی و سیر و سلوک وی نیز معلوم نیست و تنها می‌دانیم که مرید ابوالحسن علی بن رزین هروی بوده است (سلمی، ابو نعیم، همانجاها؛ قشیری، ۴۳۴؛ انصاری، ۱۱۱، ۲۰۴).

در احوال وی گفته‌اند که پیوسته در سفر بوده (قشیری، ۲۹۰؛ عطار، ۵۵۹)، تا آنجا که ۹۷ بار و به قولی دیگر ۷۷ بار حج گزارده است (ابن کثیر، ۱۱۷/۱۱؛ ابن تغری بردی، ۱۷۸/۳؛ صفدی، ۲۱۰/۲) ودر این سفرها یاران و مریدانش نیز همراه او بوده‌اند (قشیری، عطار، همانجاها؛ نیز نک: سراج، ۱۷۸).

در بارهٔ زهد وی گفته‌اند که خوراک او از ریشهٔ گیاهان بود (قشیری، ۲۹۱، ۴۳۴؛ عطار، صفدی، همانجاها؛ شعرانی، ۹۳/۱). کراماتی نیز به وی نسبت داده‌اند (ابن جوزی، *صفة*، ۳۳۶/۴، *المنتظم*، ۱۱۳/۶؛ ابن کثیر، همانجا؛ مناوی، ۲۶۷/۱؛ نبهانی، ۱۷۰/۱). مولوی نیز داستانی از کرامتهای او را به نظم در آورده است (۳۱۳/۲ ـ ۳۱۴).

ابراهیم بن شیبان، ابراهیم خوّاص و ابوبکر بیکندی را در زمرهٔ مریدان وی دانسته‌اند (سلمی، ابونعیم، همانجاها؛ قشیری، ۱۵۳، ۴۳۴؛ هجویری، ۱۸۵؛ انصاری، ۲۰۴، ۳۹۱، ۴۰۳). ابراهیم بن شیبان از خردسالی در خدمت ابوعبدالله به سر برده (سراج، ۳۲۹) و به گفتهٔ ابن ملقن، ۳۰ سال مرید وی بوده است (ص ۲۱). عطار این مدت را ۴۰ سال ذکر کرده است (ص ۷۱۷). یک بار نیز ابراهیم در شام به جرم داخل شدن به دکان خمرفروشی و ریختن خمهای شراب در زندان ابن طولون گرفتار آمد، اما به وساطت ابوعبدالله مغربی رهایی یافت (قشیری، ۱۵۳؛ عطار، ۷۱۷ ـ ۷۱۸).

غالب منابع درگذشت ابوعبدالله را در ۲۹۹ ق ذکر کرده‌اند (سلمی، ابونعیم، همانجاها؛ قشیری، ۴۳۴؛ انصاری، ۲۰۵؛ ابن جوزی، صفة، همانجا؛ ابن ملقن، ۴۰۳). با این حال، برخی از مؤلفان، ۲۷۹ ق را نیز محتمل دانسته‌اند (نک: سلمی، ابن جوزی، انصاری، همانجاها). وی در طور سینا، کنار قبر استادش ابوالحسن علی رزین، به خاک سپرده شد (نک: سلمی، همانجا؛ ابونعیم، ۲۹۹/۱۰؛ عطار، ۵۶۱؛ ابن ملقن، همانجا).

از ابوعبدالله علاوه بر سخنان عرفانی (نک: سراج، ۱۰۸؛ سلمی، «جوامع»، ۵۷ ـ ۵۸، *طبقات*، ۲۳۹ ـ ۲۴۱؛ ابونعیم، ۲۲۹/۱۰، ۳۳۵؛ هجویری، ۱۸۶)، ابیاتی نیز بر جای مانده که در کتب طبقات و تذکره‌ها پراکنده است (سلمی، همان، ۲۴۰، ۲۴۱؛ ابونعیم، ۳۳۵/۱۰؛ انصاری، ۲۰۶؛ صفدی، ۲۱۱/۲؛ ابن ملقن، همانجا).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سراج، عبدالله بن احمد، *اللمع فی‌التصوف*، به کوشش ر. ا. نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلمی، «جوامع آداب الصوفیة»، *مجموعهٔ آثار ابو عبدالرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پور جوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، *طبقات الصوفیه*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن علی، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ عطار، فریدالدین محمد، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ مناوی، عبدالرؤوف، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمود حسن ربیع، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی*، به کوشش ر. ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش.

مینا حفیظی

اَبو العِبَرِ هاشِمی، ابوالعباس احمد بن محمد بن عبدالله (۱۷۵ ـ ۲۵۰ ق/ ۷۹۱ ـ ۸۶۴ م)، شاعر و دلقک عصر عباسی و ندیم متوکل. برخی منابع نام او را محمد بن احمد یاد کرده‌اند (ابوالفرج، ۱۹۷/۲۳؛ ابن ندیم، ۱۶۹). نسب او به عباس بن عبدالمطّلب می‌رسد و نسبت هاشمی وی از همین جاست (ابن معتز، ۳۴۲؛ صولی، ۳۲۳). کنیهٔ واقعی او ابوالعباس بوده است، اما او لقب کنیه‌وار ابوالعبر (شوخ طبع و هرزه‌گو) را برای خود برگزید و به همان لقب شهرت یافت (همو، ۳۲۷؛ *قاموس*، مادهٔ عبر).

ابوالعبر از روزگار خلافت امین (۱۹۳ ـ ۱۹۸ ق) به سرودن شعر پرداخت و ظاهراً تا دیر زمانی شعر جدّی و مدیحه می‌سرود، اما چون توان هماوردی با شاعران برجستهٔ معاصرش از جمله ابوتمام و بُحتری (هـ م م) را نداشت، نتوانست به دربار خلیفگان عباسی راه یابد و شهرتی به دست آورد (نک: صولی، ۳۲۳؛ ابوالفرج، همانجا). از همین‌رو آگاهی ما نسبت به این بخش از زندگی او بسیار اندک است. از اشعاری که در این دوره سروده نیز جز حدود ۴۰ بیت که مضمون بیشتر آنها تغزّل است، در دست نیست (نک: صولی، ۳۲۴ ـ ۳۳۳؛ ابن

ندیم ، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۶/۱۷، ۱۲۷).

ابوالعبر ۵۰ سال از عمر خود را در گمنامی و ناکامی به سر برد و ظاهراً همهٔ تلاشهایش برای نفوذ به دربار خلفا و کسب شهرت و ثروت نافرجام ماند. از این‌رو از روزگار خلافت متوکل (۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق) مدیحه‌سرایی به شیوهٔ معمول را رها کرد و به بذله‌گویی و هرزه‌سرایی روی آورد. وی با زیرکی دریافته بود که بهترین راه برای کسب شهرت در میان مردم روزگار، زبان طنز و لودگی و تظاهر به دیوانگی و حماقت است (ابن معتز، همانجا؛ صولی، ۳۲۵). بدین‌سان او توانست توجه خلیفه متوکل را به خود جلب کند و در زمرهٔ ندیمان وی درآید. به گفتهٔ صولی، ابوالعبر از این راه ثروتی به چنگ آورد که تا آن زمان هیچ شاعر یا مدیحه‌سرایی به دست نیاورده بود (ص ۳۲۳). داستانهای نکته‌آمیزی که دربارهٔ وی آورده‌اند، همه مربوط به این دوره از زندگی اوست. در این داستانها که احتمالاً بخشی از آنها ساختگی است، شخصیت دوگانه و شگفت وی که نمونهٔ بارز شاعران اندک‌مایه و درباری است و نیز زندگی اشرافی درباریان به خوبی آشکار است.

او در دربار متوکل عباسی با گستاخی و سبک‌سری تمام برای سرگرم ساختن خلیفه و اطرافیان به هر کاری تن می‌دهد، یک بار می‌بینیم که خلیفه متوکل، از باب تفرج و تفریح، او را با منجنیق به درون برکهٔ معروف خود پرتاب می‌کند و سپس همچون ماهی به صیدش می‌پردازد (صولی، ۳۲۸، ۳۲۹). بار دیگر می‌بینیم که در جمع همگنان ظاهراً برای تمسخر و طعنه زدن به اصحاب حدیث، سخنان مضحک و بی‌معنایی املا می‌کند (ابن معتز، ۳۴۳؛ صولی، ۳۲۶ ـ ۳۲۷). گویی وی از تمسخر و تحقیر هیچ کس حتی پدرش ابایی نداشت (نک‍: همو، ۳۲۷ ـ ۳۲۸؛ ابوالفرج، ۲۰۰/۲۳؛ خطیب، ۴۰/۵) و سخنان تند و نیش‌دار وی گاه حتی درباریان را نیز سخت می‌آزرد. ظاهراً به همین سبب وزیر محمد بن عبدالملک بن زیات یک‌بار کتابها و دارایی‌وی را مصادره کرده بود (صولی، ۳۳۳) و نیز هنگامی که در روزگار خلافت مستعین (۲۴۸ ـ ۲۵۲ ق) از سامرا به بغداد رفت، حاکم بغداد اسحاق بن ابراهیم طاهری او را دستگیر کرده، به زندان افکند و پس از رهایی از زندان او را به سامرا بازگرداند (ابن معتز، ۳۴۲؛ ابوالفرج، ۲۰۱/۲۳ ـ ۲۰۲).

ابوالعبر نسبت به خاندان علی بن ابی طالب (ع) کینهٔ بسیار داشت و از آنان به زشتی یاد می‌کرد و همین امر سبب مرگ او شد. در روزگار خلافت مستعین گروهی از شیعیان کوفه که خون او را مباح می‌شمردند، او را به چنگ آورده، به قتل رساندند (صولی، ۳۳۱؛ ابوالفرج، ۲۰۴/۲۳؛ ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۳/۱۷).

برخی از منابع کهن اشعار وی را متوسط ارزیابی کرده‌اند (صولی، ۳۲۳؛ ابوالفرج، ۱۹۷/۲۳). مایهٔ شعر او را شوخی و مضحکه تشکیل می‌دهد و از این‌رو به زبان عامیانه نزدیک می‌گردد. شاید به همین جهت است که سنّت گرایان عرب در آن به چشم اعجاب و تحسین نمی‌نگریستند (قس: هدّاره، ۲۰۴ ـ ۲۰۵)، با اینهمه جحظه (منبع روایات ابن ندیم) سروده‌هایش را بسیار ستوده است (ابن ندیم، همانجا). علاوه بر این، زبیر بن بکّار و شاعر معاصر او ابن رومی و اخفش برخی اشعار ابوالعبر را روایت کرده‌اند (صولی، ۳۲۹ ـ ۳۳۰؛ ابوالفرج، ۱۹۷/۲۳ ـ ۱۹۸؛ یاقوت، ۱۲۶/۱۷).

وی باابوالعنبس صیمری، ابن جُدَیر بصری و ابوعبدالله شعیری که هم طبقهٔ وی بوده‌اند، روابط و مبادلات شعری داشته است (ابن جراح، ۱۲۸؛ صولی، ۳۲۵؛ مرزبانی، ۱۸۴؛ ابن ندیم، ۱۷۰؛ یاقوت، ۱۲۴/۱۷). مجموع اشعاری که از وی باقی مانده است، از حدود ۶۵ بیت تجاوز نمی‌کند که در آثار ابن معتز (ص ۳۴۳، ۴۵۳ ـ ۴۵۴)، ابن جراح (همانجا)، صولی (ص ۳۲۴ ـ ۳۲۶، ۳۲۹ ـ ۳۳۳)، ابوالفرج اصفهانی (۱۹۶/۲۳، ۱۹۸ ـ ۲۰۴)، ابن ندیم (همانجا) و یاقوت (۱۲۵/۱۷ ـ ۱۲۶) گرد آمده است.

آثار دیگر وی که جز نامی از آنها به جای نمانده، اینهاست: ۱. *جامع الحماقات و حاوی الرقاعات*؛ ۲. *الرسائل*؛ ۳. *المنادمة و اختلاف (اخلاق) الخلفاء والامراء (الرؤساء)* (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۴/۱۷؛ صفدی، ۴۳/۲). افزون بر این، ابن ندیم (همانجا) از دو کتاب دربارهٔ «نوادر و امالی» و «اخبار و اشعار» ابوالعبر نیز یاد کرده است.

مآخذ: ابن جراح، محمد بن داوود، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش علی سباعی، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ صولی، محمد بن یحیی، *کتاب الاوراق* (قسم اشعار اولاد الخلفاء)، به کوشش ج. هیورث دن، لندن، ۱۹۳۶ م؛ *قاموس*؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ هدّاره، محمد مصطفی، *اتجاهات الشعر العربی فی القرن الثانی الهجری*، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ یاقوت، ادبا.

مریم صادقی

اَبوعُبَیْدُالله، معاویة بن عبیدالله بن یسار اشعری (د ۱۷۰ق/ ۷۸۶م)، کاتب و وزیر مهدی خلیفهٔ عباسی. وی از طبریه بود و از همین روی به‌طبرانی نیز شهرت‌داشت. به‌روایت خطیب‌بغدادی(۱۹۷/۱۳)، در ۱۰۰ق زاده شد. پدرش عبیدالله از کاتبان دیوانی در اردن به روزگار امویان بود (جهشیاری، ۸۹) و سپس به دربار منصور خلیفه پیوست و پایگاهی یافت (سوردل، I/94). چنین می‌نماید که ابوعبیدالله نیز توسط پدر به دربار منصور راه یافت و خلیفه او را به تربیت و مصاحبت فرزند خود مهدی برگماشت و او کاتب و نایب ولیعهد در کارها شد (طبری، ۲۴/۸ ـ ۲۵؛ ابن‌ابار، ۷۲؛ ابن‌طقطقی، ۲۴۶). در ۱۴۰ق / ۷۵۷م خلیفه پسر خود مهدی را همراه با ابوعبیدالله برای دفع شورش عبدالجبار بن عبدالرحمن، حاکم خراسان، به ری فرستاد (طبری، ۱۳۷/۸).

به روایت طبری (همانجا)، موالی بر ضد او نزد مهدی سخن می‌گفتند و ابوعبیدالله به شکایت از آنان نامه‌ها می‌فرستاد و خلیفه

منصور نیز همواره مهدی را به پیروی از ابوعبیدالله و بی‌توجهی به سخنان مخالفان وی پند می‌داد (قس: ابن طقطقی، ۲۴۷). ابوعبیدالله از آن پس بر کارها چیرگی یافت و مهدی به وی اقبال تمام داشت. در ۱۵۰ ق چندان در کار خازم‌بن خزیمه که مشغول فرو نشاندن شورش استادسیس بود، مداخله کرد که خازم از او به مهدی شکایت برد (طبری، ۲۹/۸). همچنین در ۱۵۴ق که منصور به شام رفته بود و مهدی در عراق رشتهٔ کارها را در دست داشت، به نظارت بر امور مالی قلمرو خلافت گمارده شد (سوردل، همانجا). چون مهدی به خلافت نشست، ابوعبیدالله را به وزارت برگزید و او بر همهٔ کارها تسلط یافت (یعقوبی، ۴۰۰/۲؛ ابن‌طقطقی، همانجا) و مقام وزارت را رونق و عظمت بخشید، دیوان را تحت قواعد و قوانین منظمی درآورد، جمع‌آوری محصول کشور را ترتیبی داد، مالیات را که قبلاً به مقدار ثابت و معین از غلات می‌گرفتند، به مقاسمه مبدل کرد و بر درخت خرما و سایر درختان خراج بست (همو، ۲۴۶ ـ ۲۴۷). اما غرور و سختگیری او سبب شد که در کارش خلل پدید آید.

بی‌اعتنایی و بی‌احترامی او نسبت به ربیع‌بن یونس، حاجب دربار منصور و فرزندش فضل، سبب شد تا کینه‌ای در دل حاجب ایجاد شود و این سرانجام به توقیف فرزند ابوعبیدالله به اتهام کفر و زندقه و داشتن رابطه با زنان حرم و اعدام وی به دستور مهدی در ۱۶۱ ق / ۷۷۸م منجر شد (طبری، ۱۳۷/۸ ـ ۱۳۹؛ ابن‌طقطقی، ۲۴۹).

به رغم این توطئه، ابو عبیدالله مدتی همچنان در وزارت باقی بود، ولی منزلتش روز به روز سستی می‌گرفت (ابن‌ابار، ۷۴)، تا اینکه در ۱۶۳ق از وزارت برکنار شد و یعقوب‌بن داوود وزارت یافت. با اینهمه ریاست دیوان رسایل را همچنان در دست داشت (مسعودی، ۳۱۲/۳؛ EI²؛ ابن‌خلکان، ۲۱/۷). در ۱۶۷ق / ۷۸۳م از دیوان رسایل معزول گشت و ربیع حاجب بدان شغل گماشته شد، اما ابو عبیدالله به اقتضای منزلت خویش اجازهٔ ورود به نزد خلیفه می‌یافت (طبری، ۱۶۵/۸؛ ابن‌خلکان، همانجا). مهدی که از او به علت کشتن فرزندش شرم داشت، از ربیع خواسته بود تا او را از حضور نزد خلیفه باز دارد (ابن طقطقی، ۲۵۰). روزی یکی از افرادقبیلهٔ اشعری را به دستورمهدی تازیانه می‌زدند، ابوعبیدالله از او طرفداری کرد، مهدی به خشم آمد و دستور داد تا او را بیرون کنند. ابو عبیدالله از آن پس در خانه عزلت گزید (طبری، ۱۳۹/۸ـ۱۴۰)، تا سرانجام در بغداد درگذشت و در مقبرهٔ قریش به خاک سپرده شد (خطیب، همانجا).

کتابی دربارهٔ خراج به ابو عبیدالله نسبت داده‌اند که در آن احکام شرعی خراج و نکات و قواعد آن را توضیح داده است. ظاهراً وی اولین کسی است که در مورد خراج کتابی نوشته و دیگران از او پیروی کرده اند. این کتاب که تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده، محتملاً از نظر ترتیب باکتاب ابویوسف و یحیی‌بن آدم اختلافی ندارد (ابن طقطقی، ۲۴۷؛ GAS, I/519; GAL, S, I/283).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، به کوشش درنبورگ، پاریس، ۱۹۸۴م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، کتاب *الوزراء والکتّاب*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج‌الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز:
EI²; GAL,S; GAS; Sourdel, Dominique, *Le Vizirat abbaside*, Damas, 1959.

ابوالحسن دیانت

آبوعُبَیْدِ بَکْری، عبدالله بن عبدالعزیز بن محمد بن ایّوب بن عمرو بکری، بزرگ‌ترین جغرافی نگار عرب اندلس و نیز ادیب در سدهٔ ۵ ق / ۱۱م. دربارهٔ تاریخ تولد او اختلاف نظر بسیار است. برخی او را متولد ۴۰۱ ق / ۱۰۱۱ م (ورنت، ۲۸۹/۱)،یا ۴۰۵ ق (حمیده، ۳۵۶؛ سوسه، ۳۴۴/۲) و برخی نیز ۴۳۲ ق / ۱۰۴۱ م (گنثالث، ۳۰۹) دانسته‌اند. از جزئیات زندگی ابوعبید بکری اطلاع کافی در دست نیست. نسبت او را به قبیلهٔ بکر بن وائل نوشته‌اند (فروخ، ۷۰۲/۴). پدرش عزالدوله عبدالعزیز بکری احتمالاً پس از پدر خود ابومُصْعَب محمد، امیر منطقهٔ کوچک وَلبه[1] و شلطیش[2] در اندلس بود. پس از سقوط خلافت مروانیان قرطبه (۴۰۳ ق)، امیرنشین بکریان در بخش جنوبی شبه جزیرهٔ ایبری، یعنی در کرانهٔ اقیانوس اطلس در مغرب لبله[3] تأسیس یافت. در ۴۴۳ ق / ۱۰۵۱ م عزالدوله براثر فشار معتضدبن عباد از عبادیان اشبیلیه، ناگزیر امارت شلطیش و لبله را ترک گفت و به قرطبه رفت و از حمایت ابوالولید محمد بن جَهوَر از دودمان جهوریان برخوردار شد (ابن عذاری، ۲۴۰/۳ـ۲۴۲؛ ابن ابار، ۱۸۰/۲ـ۱۸۳). ابوعبید ظاهراً در همان سال همراه پدر به قرطبه رفته است (حمیده، ۳۵۶). بعضی او را در این سفر دست کم سی‌ساله دانسته‌اند (EI²).

ابوعبید در قرطبه که تا مدتی یکی از مراکز مهم فرهنگی به شمار می‌رفت، به تکمیل معلومات پرداخت و با نام همان شهر شهرت یافت، چنانکه او را قرطبی نیز نامیده‌اند (کراچکوفسکی، 275)، ولی بیشتر با عنوان اندلسی مشهور است (صفدی، ۲۹۰/۱۷). وی از شاگردان ابن‌حیان (هـ م)، ابوالعباس احمد بن عمر عذری، ابوبکر مصحفی و نیز ابوعمر بن عبدالبر حافظ بود که ابوعبید به دریافت اجازه از اونایل شد (ابن بشکوال، ۲۷۷).

ابوعبید مدتی با سمت وزیر دربار امیرآلمَرِیّه به خدمت پرداخت و نیز چون دربارگاه معتمد بن عباد، امیر اشبیلیه، سمت مهمّی یافته بود، با ادیبان معاصر پیوند نزدیکی داشت (حمیده، همانجا؛ کراچکوفسکی، 275-276). پس از استیلای مرابطون براندلس، ابوعبید دوباره به قرطبه رفت و به ادامهٔ فعالیت ادبی پرداخت (همانجا؛ کردعلی، ۱۹۷). در این زمان سلطان یوسف بن تاشفین باردیگر قرطبه را مرکز اندلس قرار داده بود. ابوعبید به هنگام اقامت در همین شهر درگذشت (EI²). در

1. Huelve 2. Saltés 3.Niéble

اغلب مآخذ سال درگذشت او را ۴۸۷ ق / ۱۰۹۴ م نوشته‌اند (ابن بشکوال، ۲۷۸؛ صفدی، ۲۹۲/۱۷؛ سیوطی، ۲۸۵)، امّا ضبی (ص ۳۴۶) که او را با لقب ذوالوزارتین نامیده، تاریخ مرگش را ۴۹۶ ق / ۱۱۰۳ م نوشته است.

چنین به نظر می‌رسد که فعالیتهای علمی ابوعبید در قرطبه صورت گرفته است. با اینکه بعضی را عقیده برآن است که وی هرگز به مشرق و حتی افریقای شمالی و یا سرزمین دیگری سفر نکرده (کراچکوفسکی، 276 ;EI²)، ولی او مشخصات افریقای شمالی را با عنوان *المُغرب فی‌ذکر بلاد افریقیة والمغرب* آورده است. از مطالعهٔ این کتاب می‌توان به حدود آگاهیهای وسیع وی دربارهٔ سرزمینهای مزبور پی‌برد. ابوعبید دارای تألیفات متعددی در رشته‌های مختلف علوم بوده است. از نوشته‌های او در زمینهٔ دین، شعر و ادب، گیاه‌شناسی و جغرافیا می‌توان دریافت که دانشمندی جامع الاطراف بوده است. او به ویژه در شعر و ادب به عنوان فردی آگاه شناخته شده است، چنانکه *امالی* ابوعلی اسماعیل بن قاسم قالی (۲۸۸ - ۳۵۶ ق / ۹۰۱ - ۹۶۷ م)، ادیب عرب اسپانیا را شرح کرده و دربارهٔ آن نظرهایی ابراز داشته است (*سمط*، ۱۲،۳/۱، جم). ابن بشکوال، ابوعبید را ادیب و آگاه به معانی اشعار و علم انساب و اخبار نامیده و در زمینهٔ دین کتابی را در باب نشانه‌های نبوت پیامبر (ص) به ابوعبید نسبت داده، ولی نام آن را ننوشته است (ص ۲۷۷ - ۲۷۸). ابوعبید مردی بود دوستدار کتاب تا آنجا که روی جلد کتابهای خود را برای محفوظ ماندن با روکشی از پارچه می‌پوشانید (کراچکوفسکی، همانجا). گفته‌اند که وی در باده‌گساری به افراط می‌گراییده است (صفدی، ۲۹۱/۱۷؛ فتح، ۱۹۰).

آثار: ابوعبید آثار بسیاری دارد که از جملهٔ آنهاست: ۱. *الاحصاء لطبقات الشعراء*، که شبیه *المؤتلف و المختلف من اسماء الشعراء* آمدی است و تاکنون به دست نیامده است (میمنی، «ک»؛ EI²)؛ ۲. *اشتقاق الاسماء*، که سیوطی (ص ۲۸۵) از آن یاد کرده است؛ ۳. کتابی دربارهٔ نشانه‌های نبوت پیامبر (ص) که پیش از این یاد شد (نک: ابن بشکوال، ۲۷۸؛ سیوطی، همانجا)؛ ۴. *التدریب و التهذیب فی ضروب احوال الحروب*، که دردست‌نیست (میمنی، «ل»)؛ ۵. *التنبیه علی اوهام ابی علی فی امالیه*، که به همت انطون صالحانی یسوعی از روی نسخهٔ خطی موجود در قاهره (۱۹۲۵ م) به طبع رسیده است (صالحانی، ۶-۱۱)؛ ۶. *شفاء علیل العربیة*، که حاجی خلیفه (۱۰۵۰/۲) آن را از تألیفات ابوعبید دانسته، اما میمنی (همانجا) در آن تردید کرده است؛ ۷. *صلة المفصول فی شرح ابیات الغریب المصنف*، که نامش در *اللآلی* آمده است (میمنی، همانجا)؛ ۸. *فصل المقال فی شرح کتاب الامثال*، که به کوشش عبدالمجید عابدین و احسان عباس در خرطوم (۱۹۵۸ م) به طبع رسیده است؛ ۹. *سمط اللآلی*، که نیمهٔ نخست کتاب *اللآلی فی شرح امالی القالی* است. این کتاب تفسیر ابوعبید بر مجموعهٔ ادبی و دستوری ابوعلی قالی است که توسط میمنی در ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶ م به طبع رسیده است؛ ۱۰. *المسالک و الممالک*، که احتمالاً تألیف آن را در ۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م به پایان برده است (لوی پرووانسال، 251). بخشی از این کتاب با عنوان *المُغرب فی ذکر افریقیة والمغرب* به همت دوسلان در الجزیره (۱۸۵۷م) و بخش دیگری که مربوط به روسها و اسلاوهاست، توسط کونیک و روزن در سن پترزبورگ[1] چاپ و منتشر شده است؛ ۱۱. *معجم ما استعجم*، که توسط ووستنفلد با عنوان «فرهنگ جغرافیایی[2]» در دو مجلد در گوتینگن (۱۸۷۶ - ۱۸۷۷ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۲. کتاب *النبات*، که نام آن در *فهرسهٔ* ابن خیر آمده است (ص ۳۷۷). این کتاب حلقه‌ای از سلسله کتابهای گیاه‌شناسی توصیفی اندلس است که نشانی از آن در دست نیست (E²).

شهرت عمدهٔ ابوعبید بکری به سبب کتابهای *المسالک والممالک* و *معجم مااستعجم* اوست. در *المسالک* مؤلف به روایات کهن دربارهٔ کشورهای اسلامی و شرح نواحی آن پرداخته و از سنت‌جغرافی نویسان روزگار خویش و ادوار گذشته پیروی کرده است. از نام کتاب و شیوهٔ نگارش آن چنین بر می‌آید که وی می‌خواسته است کتابش به صورت راهنامه‌ای باشد که در آن فواصل تقریبی شهرها و منازل میان شهرها را بیاورد. با این وصف ابوعبید تنها به‌مسائل‌صرفاً‌جغرافیایی بسنده نکرده، بلکه بخشهایی از کتاب خود را به تاریخ سیاسی و اجتماعی و حتی نژادشناسی اختصاص داده است. این نکته را از مطالبی که به نقل از ابراهیم طرطوشی دربارهٔ روسها و اسلاوها و سرزمین اروپا آورده است، می‌توان دریافت (نک: هـ د، ابراهیم بن یعقوب). همین امر نیز موجب ارزش و اهمیت کتاب ابوعبید شده است.

ابوعبید با روشی عالمانه خلاصه‌هایی تاریخی فراهم آورده که پس از او هیچ‌کس در این راه به مقام او نرسیده است. با این وصف اسامی امکنهٔ مغرب و افریقا و بلاد سودان که وی در کتاب خود آورده، نیز به همین اندازه سودمند است (*المغرب*، ۱۶۳ - ۱۸۳، جم). کتاب دارای اسناد و مدارک ارزشمندی است که گمان می‌رود در درجهٔ نخست برای تأمین مقاصد اداری تهیه شده باشد (کراچکوفسکی، همانجا). متن کامل این کتاب، چنانکه اشاره شد، تاکنون به دست نیامده است و هنوز محققان در جست‌وجوی بخشهای ناشناختهٔ آن هستند. بخشهای مربوط به شمال افریقا، مصر، عراق، اقوام ساکن اطراف دریای خزر، اسپانیا و اسلاوهای شرق اروپا تاکنون شناخته شده و انتشار یافته است. مشروح‌ترین بخش کتاب دربارهٔ شمال افریقاست که به برکت ترجمه و طبع دوسلان شناخته شده است. ابوعبید در این بخش از نوشتهٔ ابوعبدالله محمد بن یوسف وراق مورخ و جغرافی‌نویس اندلسی در سدهٔ ۳ و ۴ ق بهره برده و نسبت بدان اعتمادی وافر مبذول داشته است (*المغرب*، ۴، ۹، ۵۳، جم؛ دوسلان، 16-15؛ گنثالث، ۳۰۹).

---

1. Kunik, A.&V. Rozen, *Izvestiya al Bekri i drugikh avtorov o Rusi i Slavyanakh*, vol. I, 1878, vol. II, 1903. 2. *Das geographische Wörterbuch des Abu ʿObeid...el – Bekri.*

او در این بخش خواننده را با راهها، خطوط ساحلی، بنادر، مساجد، دیوارها و لنگرگاههای شمال افریقا آشنا می‌کند (*المغرب*، ۱۷، ۱۹ ـ ۲۰، جم). نسخه‌هایی از کتاب *المسالک والممالک* در کیل، استانبول، فاس (مراکش) و پاریس شناخته شده، ولی هیچ‌یک تاکنون به صورت کامل انتشار نیافته است. بخشی از *المسالک*، چنانکه گفته شد، مربوط به روسها واسلاوهاست. منبع اطلاعات ابوعبید دربارهٔ روسها، اسلاوها، اسپانیای مسیحی و اروپا یادداشتهای ابراهیم بن یعقوب طرطوشی است. چنین به نظر می‌رسد که وی به اسناد و مآخذ متعددی دسترسی داشته است. به عنوان نمونه دربارهٔ اسلاوها به آثار جیهانی، مسعودی و ابن رسته اشاراتی دارد (کراچکوفسکی، 277). او گاه به مآخذی استناد می‌کند که مؤلفان مشرق زمین با آنها آشنایی چندانی نداشته‌اند. سیمونه، عرب‌شناس اسپانیایی، بر آن است که ابوعبید در ذکر مطالب مربوط به جزایر قناری از واژه‌ها و اصطلاحات ایسیدروس اشبیلی[1] (ح ۵۶۰ ـ ۶۳۰ م) اسقف، مورخ و ادیب اسپانیایی استفاده کرده است (GAL, S, I/875). ابوعبید گذشته از اطلاعاتی که دربارهٔ روزگاران کهن ارائه کرده، مطالب قابل توجهی نیز دربارهٔ عصر خود نوشته است. چنین به نظر می‌رسد که وی نه تنها از اطلاعات شفاهی کسانی که از افریقیه و مغرب می‌آمده‌اند، بهره برده، بلکه از آثار نویسندگانی که دربارهٔ این نواحی تألیفاتی داشته‌اند، نیز یاری گرفته است. شاید عمده‌ترین این آثار کتاب محمد بن یوسف وراق باشد که دانشمندی عالم به احوال مغرب و افریقیه بوده و متأسفانه این اثر تاکنون به دست نیامده است.

کتاب دیگری که ابوعبید از آن بهره گرفته و شاید اهمیت آن از کتاب وراق کمتر نبوده است، اثر جغرافیایی یکی از استادان او احمد ابن عمر عذری، مشهور به ابن دلایی، مؤلف کتاب *نظام المرجان فی المسالک والممالک* است (سوسه، ۳۴۳/۲). در این کتاب که بعدها مورد استفادهٔ ادریسی در *نزهة المشتاق* و زکریای قزوینی در *آثار البلاد و اخبار العباد* بوده، به ذکر عجایب بسیار توجه شده است. ابوعبید نیز بخشهایی از کتاب خود را به ذکر عجایب اختصاص داده (EI^2) و علاوه بر آن مطالب بسیاری را به نقل از عبدالله بن عباس (د ۶۸ ق / ۶۸۷ م) به ویژه دربارهٔ شرح قبایل عرب نقل کرده است (معجم، ۵/۱، ۱۷، جم). گفته‌های ابن عباس را حسن بن احمد همدانی (د ۳۳۳ ق / ۹۴۵ م) مؤلف کتاب *صفة جزیرة العرب* در نوشته‌های خود آورده است (ص ۸۳) و شاید ابوعبید در نقل از ابن عباس از همین کتاب بهره گرفته باشد. وی با ذکر روایاتی از ابن عباس ارزش مطالب او را در زمینهٔ جغرافیا، از جمله استقرار قبایل عرب بیان کرده است (معجم، ۵/۱، ۱۷، ۵۸، جم؛ کراچکوفسکی، 52). ابوعبید از اسناد بایگانیهای قرطبه نیز بهره‌مند بوده است (EI^2). یاقوت حموی (۶۵۳/۱، جم)، انصاری دمشقی (ص ۱۳۵، ۲۳۴، جم)، ابن عبدالمنعم حمیری (ص ۶، ۴۸، ۱۵۳، جم) و دیگران بارها به او استناد کرده‌اند.

امّا در معجم *ما استعجم* ابوعبید سنت کهن جغرافی‌نویسی به روش الفبایی (معجم) متعلق به سدهٔ ۹م (۲ و ۳ ق) را احیا کرد، حال آنکه طی دو قرن از سدهٔ ۹م تا دوران فعالیت او هیچ اثر بزرگی در این زمینه انتشار نیافته بود (کراچکوفسکی، 277). این اثر در واقع عامل شکوفایی و ظهور اینگونه آثار بوده است. اندیشهٔ ابوعبید و دیگر مؤلفانِ اینگونه آثار را در مقدمه‌ای که وی بر کتاب خود افزوده است، می‌توان دریافت. وی در این باره چنین می‌گوید: در این کتاب از حدیثها و اخبار، تاریخها و اشعار، منازل و سرزمینها، قریه‌ها و شهرها، کوهها و آثار (قدیم)، آبها، چاهها و شنزارها یاد کرده‌ام و آنها را به صورت الفبایی و در جای درست ترتیب داده‌ام و چون آنها را برای مردم، آشفته و مشوّش دیدم، بر آن شدم که هریک از آنها را در جای معین و به صورتی روشن بیاورم تا جای شبهه و تحریفی باقی نماند. چنانکه ابومالک حضرمی (دانشمند عرب سده‌های ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰م) گفته است، علوم بسیاری بوده‌اند که چون به اندازهٔ کافی دربارهٔ بخشهای آنها توضیح داده نشده، نتایج آنها ناگفته مانده و به شرح نیامده‌است (معجم، ۱/۱)، زیرا درستی‌آنها از راه هوش و ذکا، بدانگونه‌که مشتق را می‌توان‌از سایر نامهابه دست آورد، ادراک‌شدنی نیست و چه‌بسیارند نامهایی که شکل‌نوشتهٔ آنها یکسان‌ومعانی‌آنها مختلف است و چه بسا واژه‌هایی که اغلب حروف آنها با یکدیگر مشتبه می‌شوند... . ابوعبید سپس به ذکر نمونه‌هایی از واژه‌ها و نامها پرداخته، می‌افزاید: «میان دانشمندان در مورد نامهای اماکن اختلاف نظرهایی وجود داشته است و آنان طریق و جهت صحیح را در این زمینه نیافته‌اند و من به یاری خداوند در جای خود آن را روشن خواهم کرد» (همان، ۱/۱ ـ ۳).

معجم *ما استعجم* به ترتیب حروف هجا تنظیم شده که شامل ۷۸۴ باب است و هر یک در ۲۸ حرف الفبای عربی ضرب شده‌اند. وی اثر خود را در بعضی موارد با روایاتی از عَرّام بن اَصبغ سُلمی اعرابی مرتبط ساخته‌است (همان، ۵/۱، ۱۰، ۶۵۵/۲). چنین به نظر می‌رسدکه ابوعبید آثار برجسته‌ای از اینگونه را که حدود دو قرن پیش از او پدید آمده بوده، نمی‌شناخته است (کراچکوفسکی، 279). این اثر نخستین معجمی است که تاکنون به دست آمده است. با این وصف نمی‌توان آن را نخستین معجم و ابوعبید را نخستین نویسندهٔ معجم جغرافیایی به شمار آورد. شاید او نخستین کسی بوده که معجم خود را به صورت الفبایی ارائه کرده است. باید این نکته را نیز یادآور شد که در اروپا فرهنگ جغرافیایی نخستین بار به کوشش آبراهام اورتلیوس[2] (۱۵۲۷ ـ ۱۵۹۸م) دانشمند ونقشه‌برداری‌ازمردم‌فلاندردر۱۵۷۰م تدارک شد و در ۱۵۷۹م کامل‌تر گردید (BSE^3, XVIII/533). معجم بکری همانند آثار آگاهان پیشین عربستان در دوران گذشته نه تنها اثری جغرافیایی، بلکه اثری زبان‌شناسی نیز هست که بیشتر مربوط به سرزمین عربستان و بلاد اسلامی است. در این کتاب عمدتاً به آن دسته از نامهای جغرافیایی

1. Isidorus Hispalensis　　2. Ortelius

که در *قرآن* و احادیث آمده و نیز به اشعار و داستانهای گذشته از طریق نقل قولها توجه شده است (کراچکوفسکی، همانجا). کتاب دارای مقدمهٔ طویلی است که در آنها از جزیرةالعرب و نواحی مختلف آن، حجاز، تهامه، یمن و نیز از قبایل عرب ساکن آن نواحی و نقل و انتقال آنها بحث شده است (*معجم*، ۱/۱ ـ ۹۰). این مقدمه مأخذ قابل توجهی برای تحقیقات ووستنفلد بوده است. بی‌گمان دانش معاصر مرهون خدمات این دانشمند در انتشار کامل این اثر ابوعبید است (سقا، «ح، ط»). خاورشناسان سدهٔ ۱۹م برای *معجم* ارزشی بسزا قائل شدند و بعضی چون دوزی آن را در نوع خود اثری بی‌همتا نامیدند. کراچکوفسکی با او در این نکته موافقت دارد و معتقد است که این کتاب برای کسانی که به تحقیق دربارهٔ تاریخ، جغرافیا، شعر و ادب در روزگار قدیم پرداخته‌اند، اثری بسیار ارزشمند است، ولی در ضمن نمی‌توان این نکته را از نظر دور داشت که اثر مزبور به ویژه مهم‌ترین بخش آن بیشتر به جزیرةالعرب اختصاص دارد. ولی از زمانی که *معجم البلدان* یاقوت در دسترس اهل تحقیق قرار گرفت، کتاب ابوعبید از رونق افتاد، زیرا کتاب یاقوت که به همان شیوه ترتیب یافته، از لحاظ وسعت مطالب و استفاده از مآخذ مختلف بسی فراتر رفته است (ص 279).

از مقدمهٔ یاقوت بر کتاب *معجم البلدان* چنین بر می‌آید که وی از وجود *معجم ما استعجم* آگاهی داشته، ولی بدان دست نیافته و از آن استفاده نکرده است. او می‌نویسد کتاب ابوعبید را ندیده‌ام، حال آنکه خواستار و در تلاش کسب آن بوده‌ام (۷/۱ ـ ۸). به نظر می‌رسد که یاقوت از طریق آثار دیگران با مطالب کتاب ابوعبید آشنا شده بوده، زیرا اغلب به صورتی ناروشن بدان استناد جسته و گاه نیز به کتاب *المسالک* وی اشاره کرده است.

ابوعبید از مؤلفان برجسته و شهیر و بزرگ‌ترین جغرافی‌نویس عرب اندلس بود. پس از او می‌توان از ادریسی، ابن‌جبیر و دیگران نام برد. گذشته از این سه جغرافی‌نویس سرزمین غرب اسلامی، با دانشمندان دیگری نیز آشنا می‌شویم که آثار آنان بی‌گمان با نوشته‌های اینان به ویژه ابوعبید مرتبط بوده است. یکی از این آثار کتاب *الاستبصار فی عجائب الامصار* است. متأسفانه مؤلف این کتاب تاکنون شناخته نشده است (GAL,S,I/879). طبع این کتاب در ۱۸۵۲م بر مبنای نسخهٔ خطی موجود در وین انجام شد. در این کتاب نکته‌های بسیاری از نوشته‌های جغرافیایی ابوعبید دربارهٔ افریقا آمده است (کراچکوفسکی، 308). محمدبن عبدالمنعم حمیری در کتاب *الروض المعطار فی خبر الاقطار* تحت تأثیر ابوعبید قرار داشته و چنین به نظر می‌رسد که مطالب آن بیشتر از کتاب *المسالک والممالک* او اقتباس شده باشد. در مقایسه با اطلاعات ابوعبید دربارهٔ سرزمینهای اسلاونشین روایت ابن‌عبدالمنعم حمیری کامل‌تر به نظر می‌رسد (لویتسکی، 324؛ نیز نک‍: ﻫ د، ۲۰۲/۴). قلقشندی نیز در کتاب *صبح الاعشی* چه در زمینهٔ واژه‌شناسی زبان عربی (۱۴۹/۱) و چه در زمینهٔ مردم‌شناسی و نسب‌شناسی (۳۱۷/۱ ـ ۳۱۸) به نوشته‌های ابوعبید استناد کرده است. ذهبی، ابوعبید را علامه‌ای متفنن نامیده است (۳۵/۱۹). شاید سبب این نظر تنوع تألیفات او بوده باشد.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن‌خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و دیگران، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌عبدالمنعم حمیری، محمدبن محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن‌عذاری مراکشی، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ژ. س. کولن و ا. لوی‌پرووانسال، بیروت، ۱۹۰۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله‌بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶م؛ همو، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵م؛ همو، *المغرب فی ذکر بلاد افریقیة والمغرب*، به کوشش دوسلان، الجزیره، ۱۸۵۷م؛ انصاری دمشقی، محمدبن ابی‌طالب، *نخبة‌الدهر فی عجائب البر والبحر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمیده، عبدالرحمن، *اعلام الجغرافیین العرب ومقتطفات من آثارهم*، دمشق، ۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ سقا، مصطفی، مقدمه و حاشیه بر *معجم ما استعجم* (نک‍: هم‍، ابوعبید بکری)؛ سوسه، احمد، *الشریف الادریسی* (عصر الادریسی) بغداد، ۱۹۷۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ صالحانی، انطون، مقدمه و حاشیه بر *التنبیه* ابوعبید بکری، قاهره، ۱۹۲۵م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرُتئا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، دارالکاتب العربی، ۱۹۶۷م؛ فتح‌بن خاقان، *قلائدالعقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ کردعلی، محمد، «ابوعبید البکری»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م، س ۲۳، شم ۲؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ میمنی، عبدالعزیز، مقدمه بر *سمط* (نک‍: هم‍، ابوعبید بکری)؛ ورنت، خوان، «بکری»، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، *زندگی‌نامهٔ علمی دانشمندان اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همدانی، حسن‌بن احمد، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمدبن علی اکوع، صنعا، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

BSE[3] De Slane, M., introd. *Description de l'Afrique septentrionale* (vide: PB, abū Obeyd-e Bakrī); EI[2]; GAL, S; Krachkovskiĭ, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957, vol. IV; Lévi-Provençal, E., *La péninsule ibérique au moyen-âge*, Leiden, 1938; Lewicki, T., "Brăga et Miška d'après une source arabe inédite", *Folia Orientalia*, Krakow, 1960, vol. I.

عنایت‌الله رضا

اَبو عُبَید ثَقَفی، ابن‌مسعودبن عمروبن عُمَیربن عوف (د ۱۳ق / ۶۳۴م)، سردار مشهور عرب در جنگ با ایرانیان و پدر مختار ثقفی. چون عمربن خطاب به خلافت نشست و از گزارش مثنی‌بن حارثهٔ مبنی بر پیشروی ایرانیان آگاه شد، مسلمانان را به جنگ با ایرانیان برانگیخت؛ اما به سبب شهرت ایرانیان به پایداری و جنگجویی و دشمن‌شکنی، کسی داوطلب جنگ نمی‌شد (طبری، ۴۴۴/۳؛ ابن‌اعثم، ۱۶۳/۱، ۱۶۴)، تا آنکه ابوعبید به پا خاست و سعدبن عبید انصاری و سلیط بن قیس انصاری نیز با او همراه شدند و مردم نیز به پاخاستند. عمر نیز ابو عبید را به فرماندهی برگزید و روانهٔ جنگ کرد (همانجاها؛ بلاذری، ۳۵۰). همچنین به مثنی‌بن حارثه نیز دستور داد که به ابوعبید بپیوندد و در اطاعت او باشد (همانجا؛ دینوری، ۱۱۳).

از این‌سو، رستم فرخزاد، سردار ایرانی، از خراسان راه عراق پیش گرفت و نرسی (از خویشاوندان خسرو پرویز) را به کَسْکَر و

جابان را به بِهقُباد پایین فرستاد (طبری، ۴۴۸/۳). ابو عبید سه بار در نقاط مختلف با سپاهیان ایران جنگ کرد: نخست در محلی به نام نَمارق، بین حیره و قادسیه، ایرانیان را درهم شکست. در این نبرد جابان اسیر شد و خود را به فدیه آزاد ساخت (همو، ۴۴۸/۳-۴۴۹؛ خلیفه، ۱۰۸/۱؛ ذهبی، ۵/۲). رستم فرخزاد سپاهی دیگر به سرکردگی جالینوس روانهٔ جنگ کرد. این‌بار ابوعبید از نمارق به سوی کسکر راند و نرسی را درهم شکست و غنایم بسیار به چنگ آورد (طبری، ۴۵۱/۳). سپس به جالینوس در باروسْما تاخت، ولی کار به صلح انجامید و قرار شد ایرانیان هر نفر ۴ درهم فدیه دهند (خلیفه، همانجا؛ بلاذری، ۳۵۰، ۳۵۱).

به روایت دیگر، رستم فرخزاد، پس از این واقعه، مردانشاه،مشهور به بهمن جادویه،ملقب به ذوالحاجب را که مردی جنگ آزموده بود، به یاری جالینوس فرستاد (همو، ۳۵۱؛ طبری، ۴۵۴/۳؛ ابن‌اثیر، ۴۳۸/۲). در سپاه بهمن، یک ، یا به قولی چند فیل بود. درفش کاویانی نیزکه ایرانیان به آن تیمّن می‌جستند، با این سپاه بود (خلیفه، ۱۰۹/۱؛ بلاذری، همانجا). بهمن در محلی به نام قُسّ الناطف بر کرانهٔ فرات و ابوعبید در محلی دیگر به نام مَروَحه در سوی دیگر فرات مستقر شدند. میان دو سپاه پلی بود؛ ابوعبید پس از آنکه فرمانهایی خطاب به سران سپاه صادر کرد و جانشینان بعدی را، در صورت کشته شدن خود یا یکی از سرداران، معین نمود (خلیفه، ۱۰۹/۱-۱۱۰)، از پل گذشت و دست به حمله زد و با شمشیر بر خرطوم فیلی که به فیل سفید مشهور بود و مایهٔ وحشت لشکریان عرب گردیده بود، زخم زد و فیل نیز ابو عبید را لگدکوب کرد و کشت (همانجا؛ ابن‌قتیبه، ۴۰۱؛ بلاذری، ۳۵۲). این جنگ به نامهای متعددی چون: یوم‌الجسر، یوم قسّ الناطف، یوم‌المَروَحه و یوم‌الفیل معروف است (همو، ۳۵۱؛ ابن‌قتیبه، ابن‌اثیر، همانجاها). چون ابو عبید کشته شد، ابومحجن ثقفیِ شعری در رثای او سرود (ابن‌عبدالبر، ۱۷۱۰/۴؛ قس: بلاذری، ۳۵۲).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌اعثم، احمد، کتاب *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح‌البلدان*، به کوشش عبدالله و عمر انیس‌الطباع، بیروت، مؤسسة المعارف؛ خلیفةبن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ق / ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ طبری، *تاریخ*.

ابوالحسن دیانت

اَبو عُبَید جوزْجانی، عبدالواحدبن محمد، یکی از مشهورترین شاگردان و ملازمان ابن‌سینا و نیز گردآورنده و شارح برخی از آثار او.

زندگی: از زندگی ابوعبید پیش از پیوستن به ابن‌سینا اطلاعی در دست نیست و آنچه دربارهٔ فعالیتهای او در زمانهای بعد می‌دانیم، غالباً منحصر به شرح حال ابن‌سینا به قلم ابوعبید است (نک: ه د، ابن‌سینا) که قفطی (ص ۴۱۷ - ۴۲۶) و ابن ابی اصیبعه (۳/۲ - ۹) آن را نقل کرده‌اند و نیز مقدمه‌ای که وی بر *شفا* و *دانشنامه* نوشته است.

از عنوان «فقیه» که نویسندگانی چون بیهقی (ص ۴۵، ۴۸، ۵۱) به ابوعبید داده‌اند، برمی‌آید که وی ابتدا به تحصیل فقه و علوم دینی پرداخت و به گفتهٔ خود چون دوستدار علوم فلسفی بود و آوازهٔ شیخ الرئیس به گوش او رسید، ترک دیار گفت و در جرجان به ابن سینا که در آن هنگام نزدیک به ۳۲ سال داشت، پیوست و تا پایان عمر وی همچنان ملازم او بود (ابوعبید، مقدمهٔ منطق، ۱/۱).

به روایت بیهقی (ص ۵۲)، ابوعبید ۳۰ سال در خدمت ابن‌سینا بود، اما با توجه به آنکه شیخ الرئیس ۵۸ سال زیست (د ۴۲۸ق) و ابوعبید در ۳۲ سالگی وی یعنی در ۴۰۳ق در جرجان به او پیوست (قس: قزوینی، ۲۵۳ - ۲۵۴)، ملازمت او چنانکه قفطی (ص ۴۲۲) نیز به نقل از خود ابوعبید اشاره کرده، از ۲۵ سال بیشتر نبوده است. در حالی که بنابر روایت ابن ابی اصیبعه (۹/۲) دربارهٔ سن ابن‌سینا و تاریخ درگذشت و تولد او، ابوعبید تنها حدود ۲۰ سال آخر عمر وی را با او بوده است.

ابوعبید هر روز نزد ابن‌سینا به خواندن *المجسطی* می‌پرداخت و نیز شیخ‌الرئیس رسالهٔ *المختصر الاوسط* در منطق را در جرجان بر وی املا می‌کرد (بیهقی، ۴۶). هنگامی که ابن‌سینا به ری و سپس به همدان رفت و در آنجا به وزارت آل‌بویه رسید، ابوعبید از وزارت استاد که چندان مجال تدریس و تصنیف به او نمی‌داد، اظهار دلتنگی کرد و بسی تأسف خورد (ابوعبید، همان، ۲/۱). به همین سبب کوشید تا استاد را به تصنیف و تدریس وادارد.

چون ابن‌سینا از همدان، قصد اصفهان و پیوستن به علاء الدوله کرد، ابوعبید و دیگر یاران استاد نیز در زی صوفیان با او همراه شدند و به اصفهان رفتند. در اصفهان چون ابن‌سینا به فرمان علاء الدوله خواست به رصد کواکب و تنظیم زیج جدیدی بپردازد، ابوعبید را مأمور تهیهٔ ابزار و آلات و استخدام صنعتگران کرد (قفطی، همانجا).

در همدان، ابوعبید از ابن‌سینا خواست که به تصنیف بپردازد و او تصنیف «طبیعیات» *شفا* را آغاز کرد. در این میان نابسامانیهای سیاسی و عزل و اختفای استاد و نصب مجدد او به وزارت پیش آمد، تا سرانجام پس از «طبیعیات» و «الهیات»، بخش «منطق» *شفا* نیز تصنیف شد (ابوعبید، همان، ۲/۱ - ۳)، اگرچه در تبویب *شفا*، بحث منطق به روش ارسطو در آغاز کتاب آمده است (قس: مذکور، ۴/۱). ابوعبید جوزجانی خود مقدمه‌ای بر *شفا* (همان، ۱/۱ - ۴) نوشت و از عبارت «ادام اللّه ایّامه» که در حق استاد گفته، معلوم می‌شود که ابن‌سینا در آن هنگام که شاگردش *شفا* را تدوین می‌کرده و بر آن مقدمه می‌نوشته، زنده بوده است. ابوعبید پس از مرگ استاد نیز، با استفاده از مبحث ریاضیات *شفا* و آثار دیگر ابن‌سینا در ریاضیات، بخش ریاضی کتاب *النجاة* را تهیه کرد و بدان کتاب افزود (همو، ریاضیات، ۳۹۹، ۴۲۹).

بخش موسیقی و ریاضی *دانشنامهٔ علائی* شیخ الرئیس و نیز ترجمه و تلخیص بخش ریاضیات آثار دیگر ابوعلی، به خامهٔ ابوعبید است (قزوینی، ۲۵۴؛ معین، «و - ز»). به عقیدهٔ ریو (II/433) این کتاب را

ابوعبید پس از مرگ ابوعلی تدوین کرد و نام *دانشنامه* بر آن نهاد.

به گفتهٔ ابوعبید جوزجانی (مقدمهٔ منطق، ۱/۱ ـ ۲)، شیخ الرئیس به نگاهداری آثار خود اهتمام نداشت و آنچه را تصنیف می‌کرد، به همان کسانی می‌داد که طالب تصنیف آن بودند و نسخه‌ای جهت خود نگاه نمی‌داشت. از این رو ابوعبید خاصه پس از مرگ استاد، به گردآوری آثار او اهتمام بسیار نشان داد و شرح حال ابن‌سینا از اقامت در جرجان که ابوعبید به او پیوست، تا هنگام مرگ همه به قلم این شاگرد و ملازم وفادار اوست. به جرأت می‌توان گفت:اگر ابوعبید نمی‌بود، اولاً کتب برجسته‌ای چون *شفا* فراهم نمی‌آمد و ثانیاً بسیاری از آثار ابن‌سینا احتمالاً برجای نمی‌ماند. با اینهمه عجیب است که بیهقی (ص ۹۴)، ابوعبید را ضعیف‌ترین شاگرد شیخ‌الرئیس خوانده و اشاره کرده که او در مجلس درس استاد، به مرید شبیه‌تر بود، تا به دانشجو.

از زندگی ابوعبید پس از مرگ ابن‌سینا اطلاعی در دست نیست.

آثار: گذشته از آنچه ابوعبید به کتابهای ابن‌سینا افزوده، آثار خود او اینهاست:

الف ـ خطی: ۱. *خلاص ترکیب الافلاک*، در شرح *فصول* احمدبن محمد فرغانی که نسخه‌ای از آن در مشهد موجود است (آستان، ۳۴۷/۸) و گویا همان *کیفیة الافلاک* یا *کیفیة ترکیب الافلاک* اوست که نسخه‌هایی از آن در دست است (نک: GAS, VI/281؛ ورهووه، 148)؛ ۲.رساله‌ای در هندسه که آن را براساس یادداشتهای ابن‌سینا فراهم آورده است و نسخه‌ای از آن در بنگال نگهداری می‌شود (منزوی، ۲۰۱/۱)؛ ۳. شرح قصیدهٔ عینیهٔ ابن‌سینا که نسخه‌هایی از آن در وین و مونیخ و برلین موجود است (فلوگل، I/446؛ آومر، 305؛ *آلوارت*، شم 5346؛ ۴. شرح احوال ابن‌سینا که قفطی و ابن ابی اصیبعه آن را در آثار خود آورده‌اند (نک: قزوینی، ۲۵۵)

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. تفسیر مشکلات کتاب *قانون*؛ ۲. کتاب *الحیوان* به فارسی؛ ۳. شرح رسالهٔ *حی بن یقظان* ابن‌سینا (نک: بیهقی، همانجا).

مآخذ: در پایان مقاله. سید جعفر سجادی

موسیقی ابوعبیدجوزجانی: نگارش بخش‌موسیقی‌کتاب *نجات* و بخش موسیقی *دانشنامهٔ علائی* (فارمر، 219) اطلاع ابوعبید جوزجانی را از مبانی علمی موسیقی دوران اسلامی ایران نشان می‌دهد. با آنکه نگارشهای موسیقایی ابوعبید را همانند موسیقی ابن‌سینا و موسیقی نجات را خلاصه‌ای از جوامع علم الموسیقی *شفا* شناخته‌اند و حتی موسیقی *دانشنامهٔ علائی* را که به فارسی است، ترجمه‌ای از موسیقی *نجات* و در نتیجه خلاصه‌ای از موسیقی *شفا* پنداشته‌اند (دانش‌پژوه، ۷۱)، از مقایسهٔ آنها با یکدیگر می‌توان دریافت که ابوعبید در عین توجه به آثار استاد، مانند هر مؤلف صاحب نظری از اعمال ذوق و سلیقهٔ خود غافل نبوده است. به عنوان مثال بعضی از قسمتهای موسیقی *شفا* (ابن‌سینا، ۷ ـ ۹) را مانند مقدمهٔ آن که رنگ فلسفی و تا حدی عبارت‌پردازی داشته، در موسیقی *نجات* حذف کرده و در بسیاری از موارد، غیر از تلخیص در آنها تغییراتی نیز داده است. از جمله عبارت آغاز فصل اول از مقالهٔ اول موسیقی *شفا* (همو، ۹) را که در رسم یا تعریف موسیقی بوده و اشاره‌ای به دو مبحث بنیانی «احوال النغم[1]»یعنی تألیف[2] و «احوال الازمنة» بین‌نغمه‌ها یا «ایقاع[3]»، یعنی وزن‌شناسی دارد، در موسیقی *نجات* به این صورت درآورده است: «ان صناعة الموسیقی یشتمل علی جزئین:احدهما یسمی التألیف موضوعه النغم وتنظیر فی حال اتّفاقها[4] وتنافرها والثانی الایقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بین النغم» (ابوعبید، ریاضیات، ۴۷۹) که در «موسیقی *دانشنامهٔ علائی*» چنین است: «صناعت علم موسیقی دو جزء است: یکی تألیف است و موضوع او نغمه‌هاست و اندر حال اتّفاق ایشان و نااتّفاق (= تنافر) ایشان نگاه کنند و دوم ایقاع است و موضوع او زمانهاست که اندر میان نغمه‌ها اوفتد» (همو، «موسیقی...»، ۱۷). این تعریف، شیواتر، رساتر و ساده‌تر از تعریف موسیقی *شفا* است.

نمونهٔ دیگر تعریف نغمه است در موسیقی *نجات* که به جای عبارت نسبتاً پیچیدهٔ *شفا*: «و اعلم ان الصوت من حیث یبقی زماناً محسوساً یُسمّی نغمة» (ابن‌سینا، ۱۳)، با بهره‌مندی از تعریف فارابی در *الموسیقی الکبیر* (ص ۲۱۴) چنین پیراسته است: «النغمة صوت لابث علی حدة وثقل من الحدة والثقل زماناً...» (ابوعبید، ریاضیات، ۴۷۹) و واژهٔ «لابث» از مصدر لبث (مکث یا درنگ) که کشش زمانی را در نغمه‌ها نشان می‌دهد، از دقت نظر ابوعبید حکایت می‌کند.

همچنین در عوض شرح مبسوط و تاحدی پیچیدهٔ مربوط به ابعاد[5] (فواصل) که در موسیقی *شفا* فصلی بدان اختصاص دارد و از مباحث بنیانی موسیقی نظری قدیم محسوب می‌شده است، تعریف بعد به شکلی مختصر و مفید چنین آمده است: «مجموع نغمتین مختلفتین بالحدة والثقل» (همانجا) که مزیت آن بر آنچه در موسیقی *شفا* (ابن سینا، همانجا) آمده: «و ان مجموع نغمتین متلاصقتین او بینهما نغمة یسمی بُعداً»،به خوبی محسوس است.

سپس ابوعبید ابعاد را به طورکلی شامل دو دستهٔ اصلی: متفق[6] و متنافر[7] می‌دانند که فرقشان در «الـذاذ و نفـر» یا خوشـایندی و ناخوشایندی آنهاست و همین تعریف را در «موسیقی *دانشنامهٔ علائی*» (همانجا) چنین می‌بینیم: متفق آن بود که از آن خوش‌آید نفس را»، «و بهری نامتفق که او را متنافر گویند» و جالب توجه اینکه ساختار همین تعریف را به صورت اصوات موسیقایی[8] و غیر موسیقایی[9] در فیزیک صوت[10] می‌توان پایدار دید (اسماعیل بیگی، ۱۱/۲).

بخش موسیقی *دانشنامهٔ علائی* با آنکه شباهت زیادی به موسیقی *نجات* دارد (دانش پژوه، ۷۰ ـ ۷۱)، چون برخلاف بخش موسیقی *شفا* و *نجات* به فارسی است، با توجه به کمبود اینگونه آثار، می‌تواند

1. notes 2. composition 3. rhythm 4. harmony 5. intervals 6. consonant 7. dissonant
8. notes 9. bruit یا noise 10. acoustics

درحد خود ارزنده و شایان توجه باشد. از ویژگیهای موسیقی *دانشنامهٔ علائی* بیان مفاهیم بنیادین موسیقی سنتی و اصیل ایران، در قالب الفاظ فارسی است که در آن میان معادلهای فارسی اصطلاحات موسیقایی کمال اهمیت را دارد. به عنوان مثال در تعریف نغمه عبارت: «نغمت آوازی است ایستاده بر تیزی و گرانی، از تیزی و گرانی یک‌زمان بود» (ابوعبید، همانجا)، صفت «ایستاده» به جای قائم عربی و «تیزی و گرانی» برابر حدّت و ثقل، در اصطلاح موسیقی دانان قدیم و معادل زیری و بمی از زیبایی و شیوایی خاصی برخوردار است.

زیباتر از آن عباراتی است که در بیان مفهوم «اسباب حدّت و ثقل» یا عوامل زیر و بمی صدا آورده است: «مر گرانی آواز را سببهاست و مر تیزی او را سببهاست و سببهای گرانی آواز همه آن بُوَند که یاد کنیم: درازی رود و ستبری او و سستی او و فراخی سوراخ نای و دوری آن سوراخ از جایگاه دمیدن اندر وی و سستی آنچه زخم بر او افتد و متخلخلی او و درشتی او» (همو، «موسیقی...»، ۱۷ ـ ۱۸) که در عین اختصار، تعریفی جامع و مانع است. در این عبارات رود به معنی زه یا رودهٔ تابیده و جایگزین وتر[1] به اصطلاح قدما، یا سیم[2] در سازها و زخم[3] هم ارز ضربه یا زخمه و مضراب[4] است که مانند تخلخل به جای سکوت[5] یا فاصلهٔ زمانی جلب توجه می‌کند. به ویژه آنکه با قوانین تارهای مرتعش که تواتر یا بسامد[6] آنها به ۳ عامل: عکس طول، ریشهٔ دوم نیروی کشش و عکس ریشهٔ دوم جرم مخصوص[7] (چگالی) خطی سیم انطباق دارد (اسماعیل بیگی، ۲۴۰/۲ ـ ۲۴۴).

اشارهٔ زودگذر ابوعبید جوزجانی به بربط[8] (همان، ۲۶) یا عود[9] (خوارزمی، ۲۳۸)، از این جهت باید مغتنم شمرده شود که یادآور سازی است از سازهای باستانی و اصیل ایران (نک: ملکی، ۲۰) که بعدها سازی آرمانی در کشورهای اسلامی شناخته شده است. ابوعبید (همانجا) با بیان این نکته که «بر او ۴ گونه رود بربسته‌اند»، نشان می‌دهد که عود در آغاز دارای ۴ رشته یا تار بوده است و سپس می‌گوید: «و پردهٔ خنصر را بر چهار یک گاه آلت (= $\frac{1}{4}$ طول دسته) بربستند تا نغمت مطلق (دست‌باز)[10] او با نغمت خنصر بر نسبت [مثل] مثلث و ثلث بود» (همانجا). این پرده که ابوعبید جوزجانی شاید نخستین بار به جای واژهٔ دستان[11] از آن یاد می‌کند و به تعبیر او در $\frac{1}{4}$ طول دستهٔ ساز قرار داشته، صدایی ایجاد می‌کرده است به نسبت $\frac{1}{3}$ + ۱ یا $\frac{4}{3}$ صدای پرده‌ای که از گذاشتن خنصر[12] یا انگشت پنجم دست چپ تولید می‌شود. موسیقی دانان قدیم و بزرگ ایران از آن به صورت: الذی بالاربعة (فارابی، ۳۲۳؛ ابن سینا، *الشفاء*، ۱۹)، الذی بالاربع (ارموی، ۱۲)، ذوالاربع (مراغی، ۱۳۱؛ بنایی، ۱۴) یاد کرده‌اند که شامل ۴ نغمه (نت) می‌شده است، مانند اح در نظام نغمه‌نگاری ابجدی قدیم و معادل سل‌ـدو یا دوـفا در آوانگاری جدید و معروف به چهارگان[13] یا چهارم درست با نسبت $\frac{4}{3}$ (خالقی، ۲۰۲) که در موسیقی قدیم دوران اسلامی ایران اثر و نقش بسیار مهمی داشته است و برای آن انواع متعدد و گوناگونی قائل بوده‌اند، چنانکه صفی‌الدین ارموی، ۷ نوع از آن ذکر



انگارهٔ دو نوع چهارگان یا ذوالاربع

می‌کند و همین انواع چهارگانها بوده‌اند که با گونه‌های مختلف پنجگان[14] ترکیب می‌شده و ادوار (گامها) را تشکیل می‌داده‌اند (برکشلی، ۸۶۷ ـ ۸۷۰)، چنانکه گام دوماژور از دو چهارگان دوـفا و سل‌ـدو تشکیل می‌یابد. در بخش پایانی «موسیقی *دانشنامهٔ علائی*» (ابوعبید، ۲۲ ـ ۲۵) که همانند جوامع علم الموسیقی *شفا* به وزنها و آهنگها[15] اختصاص یافته است، با نکته‌های شایان توجهی مواجه می‌شویم، مانند این عبارت: «چنانکه گویند تَن‌تَن‌تَن و پس فاصله و پس تَن‌تَن‌تَن و این کلان خوانند» (ص ۲۴) که دور نیست منظور از کلان همان بزرگ[16] باشد و با انگاره‌ای چنین:



یا اندکی بعد می‌گوید: «و فضل میان ایشان به حس اندر نیاید و حکایت یک نغمت چنان کند و مر این را مرغول کردن گویند» (ص ۲۷) که عبدالقادر مراغی در *شرح ادوار* (ص ۳۸۵ ـ ۳۸۶) به عنوان تحریر یا مرغوله به تفصیل همراه با انواع گوناگونی ذکر کرده است و اکنون نیز در موسیقی آوازی ایران با عنوان غلت[17] یا تحریر نقش هنری والایی برعهده دارد.

در پایان لازم است به این نکته اشاره شود که رساله‌ای جداگانه در موسیقی در *رسائل* ابن سینا (۲۸۵/۱ ـ ۲۹۶) به چاپ رسیده است که از مقایسهٔ آن با موسیقی *نجات* معلوم می‌شود، خلاصه گونه‌ای است از بخش موسیقی *نجات* نگارش ابوعبید و آگنده از تحریف و تصحیف و اغلاط بسیار (همان، ۲۸۶/۱، حاشیهٔ ۱).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن سینا، *رسائل الشیخ الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله سینا*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *الشفاء*، الریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف، قم، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابوعبید جوزجانی، عبدالواحد بن محمد، ریاضیات *النجاة* (نک: هم ابن سینا)؛ همو، مقدمهٔ منطق *الشفاء* ابن سینا، به کوشش قنواتی و دیگران، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ همو، «موسیقی *دانشنامهٔ علائی*»، *سه رسالهٔ فارسی در موسیقی*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ ارموی، عبدالمؤمن بن یوسف، *الادوار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ اسماعیل بیگی، ضیاءالدین، *اکوستیک*،

1. chord 2. string 3. porcussion 4. plectrun 5. rest 6. frequency 7. density 8. barbut 9. lute 10. open string 11. fret 12. little finger 13. tetrachord 14. pentachord 15. melodies 16. major 17. refrain یا trill

تهران، ۱۳۳۰ ش؛ برکشلی، مهدی، «موسیقی»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ ش، ج ۱؛ بنائی، علی بن محمد معمار، *رساله در موسیقی*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ بیهقی، علی بن زید، *تتمة صوان الحکمة*، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ خالقی، روح‌الله، *نظری به موسیقی*، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ خوارزمی، محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش گوستاو فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ دانش‌پژوه، محمد تقی، *نمونه‌ای از فهرست آثار دانشمندان ایرانی و اسلامی در غناء و موسیقی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فارابی، محمد بن محمد، *الموسیقی الکبیر*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ قزوینی، محمد، *تعلیقات بر چهار مقالهٔ نظامی عروضی*، لیدن، ۱۹۰۹ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۲ م؛ مدکور، ابراهیم، *مقدمه بر الشفاء ابن سینا*، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ مراغی، عبدالقادر بن غیبی، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ معین، محمد، *مقدمه بر الهیات دانشنامهٔ علائی*، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ ملکی، ایرج، «شاه خسرو و ربدک قبادی»، *مجلهٔ موسیقی*، تهران، ۱۳۴۳ ش، شم ۸۹ ـ ۹۰؛ منزوی، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; Aumer, J., *Die arabischen Handschriften der K. Hof und Staatsbibliothek in München*, Wiesbaden, 1970; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967; Flügel, G., *Arabischen, persischen und türkischen Handschriften . . .*, Wien, 1865; GAS; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1881; *Voorhoeve*.

تقی بینش

اَبوعُبَیْدْ قاسِمِ‌بْنِ‌سَلّامِ‌خُزاعی (۱۵۱ ـ محرم ۲۲۴ق/۷۶۸ ـ دسامبر ۸۳۸م)، فقیه، محدث، قاری و زبان‌شناس برجستهٔ خراسانی که آثار بسیاری در زمینه‌های گوناگون بر جا نهاده است.

نسب پدرش در روایتی با نامهای عربی سلام بن مسکین بن زید ضبط گردیده (ابن ندیم، ۷۸؛ المرشد بالله، ۲۲۱/۱)، حال آنکه در برخی از منابع اشاره رفته که پدر وی اسیری رومی (یونانی) بوده است (خطیب، ۴۰۳/۱۲). بنا بر روایتی پدرش مملوک یکی از مردم هرات بود و با قبیلهٔ عرب ازد نسبت ولاء داشت و ابوعبید نیز در همان شهر تولد یافت (همو، ۴۰۳/۱۲ ـ ۴۰۴). نسبت «خزاعی» نشان می‌دهد که او به شاخهٔ خزاعه از ازد مربوط بوده است (نک: ابوعبید، *غریب*، ۱/۱؛ زبیدی، ۲۱۷؛ ابوعبید بکری، *فصل*، ۵).

ارقامی که برای تاریخ تولد یا عمر ابوعبید ارائه شده است، ولادت او را در فاصلهٔ سالهای ۱۵۰ ـ ۱۵۷ق نشان می‌دهد، اما آنچه بیشتر قابل اعتماد می‌نماید، سخن علی بن عبدالعزیز است که سن او را به هنگام مرگ ۷۳ سال دانسته است (نک: زبیدی، ۲۱۹؛ خطیب، ۴۱۵/۱۲ ـ ۴۱۶؛ ابن خلکان، ۶۲/۴). اینکه دوران نوجوانی ابوعبید چگونه سپری گشته، بر ما پوشیده است. تنها در حکایتی چنین آمده که او ــ ظاهراً در خراسان ــ همراه با فرزند مولای خود به مکتب می‌رفته است (خطیب، ۴۰۳/۱۲). ابوعبید پس از گذراندن دروس مقدماتی برای تحصیل در سطحی بالاتر رهسپار عراق گردید. برای تخمین زمان رسیدن ابوعبید به بغداد، توجه به دو تن از شیوخ بغدادی او کارساز خواهد بود. می‌دانیم که ابوعبید از سعید بن عبدالرحمن جمحی (د ۱۷۶ق/۷۹۲م) که در بغداد به قضا اشتغال داشت (نک: همو، ۶۷/۹ ـ ۶۹) و از فرج بن فضالهٔ حمصی (د ۱۷۶ق) که در بغداد ساکن بود (ابن سعد، ۷(۲)/۷۱ ـ ۷۲)، حدیث شنیده، بنابراین چندی پیش از ۱۷۶ق به بغداد رفته بوده است (نک: مزّی، ۱۶۹/۱۵؛ برتن، 172).

در میان شیوخ کوفی ابوعبید نیز نام شریک بن عبدالله نخعی (د ۱۷۷ق) به چشم می‌خورد که از زمان منصور تا روزگار مهدی قاضی کوفه بود و ابوعبید برای استماع از او و دیگر شیوخ کوفه پیش از ۱۷۷ق بدان شهر رفته بود (نک: ابن سعد، ۲۶۳/۶ ـ ۲۶۴؛ مزی، همانجا).

گزارشی در دست است که نشان می‌دهد ابوعبید در اوان درگذشت حماد بن زید (۱۷۹ق: ابن سعد، ۷(۲)/۴۲) به بصره وارد شده تا از عالمان آن دیار نیز بهره جوید (خطیب، ۴۰۸/۱۲ ـ ۴۰۹). او هرچند در بدو ورود با درگذشت حماد روبه‌رو گشت، ولی توانست از بسیاری از بصریان چون یحیی بن سعید قطان بهره گیرد و حتی با برخی استادان خود در مسائل کلامی و فقهی به مناظره پردازد و آنان را مجاب کند (همو، ۴۰۹/۱۲). در میان شیوخ روایی او نام شماری از محدثان واسطی چون هُشَیم بن بشیر (د ۱۸۳ق/۷۹۹م) و عبّاد بن عوام کلابی (د ۱۸۵ یا ۱۸۶ق) نیز به چشم می‌خورد که احتمال درنگ او در واسط را نیز مطرح می‌سازد (نک: مزی، همانجا؛ نیز: بحشل، ۱۳۷ ـ ۱۴۵).

به نظر می‌آید که ابوعبید در خلال سالهای ۱۸۰ ـ ۱۹۰ق به بغداد بازگشته، در آنجا ماندگار شده و با بهره‌گیری از مایهٔ علمی خود، به تدریس فنون ادب همت گماشته باشد. نویسندگان سدهٔ ۳ق/ ۹م به این دوره از زندگانی ابوعبید اشاره کرده، از «مُؤدِّب» بودن او سخن رانده‌اند (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۹۳؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۵۵/۱۵، به نقل از جاحظ). ابراهیم حربی یادآور شده است که ابوعبید ابتدا در «شارع بشر و بشیر» به تعلیم اشتغال ورزید و پس از آشنایی با ثابت نصر خزاعی ــ از امیران عباسی و خویشاوند هم قبیله‌اش ــ به عنوان مؤدّب فرزندان او برگزیده شد (خطیب، ۴۱۳/۱۲). همچنین گزارش شده که او به تعلیم فرزندان هرثمة بن اعین از امیران عباسی نیز پرداخته است (همو، ۴۰۴/۱۲؛ ابن ندیم، همانجا).

تنها گزارشی که از حضور ابوعبید در دورهٔ معلمی وی در خارج از عراق سخن گفته، روایتی از ابن نجار محمد بن جعفر تمیمی است که بر طبق آن طاهر بن حسین ذوالیمینین به هنگام رفتن به خراسان، در مرو با ابوعبید که به مؤدّبی اشتغال داشت، آشنا شد و به هنگام بازگشت به عراق‌او را با خود به‌سامرا آورد (خطیب،۴۰۵/۱۲ـ۴۰۶). سازگار نبودن این روایت با تاریخ زندگی طاهر و تأسیس شهر سامرا در ۲۲۱ق (نک: طبری، ۱۷/۹) و نیز نامعلوم بودن سند گفتار ابن نجار، روایت وی را بی‌اعتبار می‌سازد. به‌هر روی برخی‌از خاورشناسان‌چنین پنداشته‌اند که ابوعبید در این دوره از زندگی خود به خراسان بازگشته و در آنجا فرزندان هرثمه را تعلیم داده است (نک: گوتشالک، 270؛ کراچکوفسکی، 120؛ زلهایم، 58-57؛ برتن، 47)، ولی باید یادآور شد که ورود هرثمه به خراسان در ۱۹۲ق/ ۸۰۸م بوده (نک: ازدی، ۳۱۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۲۰۳/۶ ـ ۲۰۴) و زندگی ابوعبید از ۱۹۱ق در جزیره و سپس ثغور شام گذشته است.

ابوعبید حداکثر تا ۱۹۱ق بغداد را ترک گفت و به رقه درآمد و چندی در مجلس معمّر بن سلیمان نخعی (د ۱۹۱ق) و شاید دیگر اهل

علم، دانش آموخت (نک: ابوشامه، ۲۰۱؛ ابن حجر، ۲۵۰/۱۰). در همین حدود از حضور وی در حمص و استماع از عبید بن سعید (ظاهراً اموی د ۲۰۰ق) نیز خبر رسیده است (نک: المرشد بالله، ۲۸۷/۲). در ۱۹۲ق هارون خلیفهٔ عباسی ثابت‌بن‌نصرخزاعی را به فرمانروایی ثغور شام برگماشت و او راهی آن دیار شد (نک: طبری، ۳۴۰/۸) و چون توانایی ابوعبید را نیک می‌شناخت، او را به‌عنوان قاضی شهر طرسوس، مرکز ولایت ثغور برگزید و وی تا پایان فرمانروایی ثابت در این سمت باقی بود (ابن سعد، ۷(۲)/۹۳؛ یغموری، ۳۱۴؛ خطیب، ۴۱۳/۱۲). ابراهیم حربی محدث، مدت فرمانروایی ثابت و قضاء ابوعبید را حدود ۱۸ سال دانسته است (یغموری، خطیب، همانجاها)، اما ابوحسان زیادی مورخ، مدت حکمرانی ثابت را حدود ۱۷ سال و پایان آن را در ۲۰۸ق دانسته است (همو، ۱۴۳/۷). به هر روی در فاصلهٔ سالهای ۲۰۸ - ۲۱۰ق / ۸۲۳ - ۸۲۵م ابوعبید که حامی خود، ثابت را از دست داده بود و دیگر ثغور پرتلاطم شام را جای درنگ نمی‌دید، رهسپار بغداد گشت.

گفتنی است که در میان مشایخ متأخر ابوعبید نام کسانی به چشم می‌خورد که در شهرهای بین راه طرسوس تا حلب سکنیٰ داشتند و بسیار محتمل است که ابوعبید در راه بازگشتِ خود، فرصت را برای شنیدن حدیث از آنان مغتنم شمرده باشد، از آن جمله‌اند: اسحاق بن عیسی بغدادی (د ۲۱۴ یا ۲۱۵ق)، ساکن اذنه؛ محمد بن کثیر صنعانی (د بعد از ۲۱۰ق)، ساکن مِصّیصه؛ هیثم بن جمیل بغدادی (د ۲۱۳ق)، ساکن انطاکیه (نک: مزی، همانجا؛ برتن، 172). ابوعبید خود نیز تصریح نموده که از محمد بن عیینهٔ فزاری ساکن مصیصه و دیگر عالمان ثغور بهره گرفته (نک: *الاموال*، ۹۱) و در جای جای آثارش به ذکر یافته‌ها و مشاهدات خود در ثغور شام پرداخته است (مثلاً نک: *الناسخ*، ۷۳ - ۷۴، *الاموال*، ۱۸۲).

ابوعبید پس از حدود دو دهه دوری از بغداد بدان شهر بازگشت و چندی در آنجا مقیم شد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۹۳). از ۲۱۱ق که عبدالله ابن طاهر خزاعی پس از سالها جنگ در شام و مصر به بغداد در آمد (ابن اثیر، *الکامل*، ۴۰۶/۶)، با دانش دوستی و گشاده‌دستی چنان ابوعبید را به خود مجذوب ساخت که وی هر کتابی که تألیف می‌کرد، نزد او می‌فرستاد و پاداش بسیار دریافت می‌داشت و از غیر او صله دریافت نمی‌کرد (ابن ندیم، همانجا؛ خطیب، ۴۰۶/۱۲). با این وصف، در مورد رابطهٔ عبدالله بن طاهر و ابوعبید نباید سخن به گزاف گفت، زیرا عبدالله (ز ۱۸۱ یا ۱۸۲ق) پیش از سفر به طرسوس ــ با توجه به سن کمش ــ قادر به ایفای نقشی در زندگی ابوعبید نبوده و در واقع تماس نزدیک آن دو به فاصلهٔ سالهای ۲۱۱ - ۲۱۳ق محدود بوده است (قس: گوتشالک، 271 به بعد؛ زلهایم، 59-58).

در ۲۱۳ق / ۸۲۸م با رهسپار شدن عبدالله بن طاهر برای تصدی فرمانروایی خراسان، ابوعبید همراه یحیی بن معین آهنگ مصر کرد (ذهبی، *سیر*، ۴۹۲/۱۰، به نقل از *تاریخ* مصر ابن یونس). از استادان مصری او ــ که در فاصلهٔ سالهای ۲۱۸ - ۲۲۸ق / ۸۳۳ - ۸۴۳م درگذشته‌اند و چنین می‌نماید که او در همین سفر از آنان حدیث شنیده باشد ــ نعیم بن حماد و ابوصالح کاتب اللیث شایان ذکرند (نک: ابوعبید، همان، ۵۲؛ نیز مزی، همانجا). به گفتهٔ ابن عساکر در *تاریخ دمشق* (۳۱۷/۱۴) ابوعبید برای دانش‌اندوزی به دمشق نیز فرود آمده است و تأیید این گفتار در آثار ابوعبید نیز دیده می‌شود (*الاموال*، ۳۱۷، *الناسخ*، ۹۹). وی در این سفر ــ که احتمالاً در راه مصر بوده ــ از هشام بن عمار و عبدالاعلی بن مسهر قرائت و حدیث آموخته و نیز از سلیمان بن عبدالرحمن حدیث شنیده است (ابوعبید، *الاموال*، همانجا؛ ابن عساکر، همانجا؛ ابن جزری، *غایة*، ۱۸/۲). گذشته از سفرهایی که ذکر شد، ابوعبید سفر یا سفرهایی نیز به حجاز داشته که حدود زمانی آن دانسته نیست (نک: ابوعبید، *غریب*، ۳۱۶/۱).

ابوعبید پس از دهها سال دانش‌اندوزی در بازگشت مجدد به بغداد به کار تألیف پرداخت. وی به اعتبار شخصیت فکری خود با اصحاب حدیث بغداد و به ویژه بزرگ آنان احمدبن حنبل بسیار نزدیک بود (نک: ابن‌جوزی، ۱۱۲ - ۱۱۴) و در عقاید ــ آنگونه که از سراسر کتاب *الایمان* و از دیگر آثار وی بر می‌آید ــ بر مذهب اصحاب حدیث پای می‌فشرد و مواضع مرجئه، جهمیه، معتزله و خوارج را مورد نقد قرار می‌داد (مثلاً نک: *الایمان*، ۹، ۱۰، ۵۰، جم). در مورد امامت، عثمان را بر علی (ع) تفضیل می‌داد و با شیعیان برخوردی تند داشت (نک: زبیدی، ۲۱۸؛ خطیب، ۴۰۹/۱۲؛ ابن‌عساکر، ۳۲۶/۱۴).

در ۲۱۹ ق / ۸۳۴م ابوعبید که ۶۸ سالگی را پشت سر نهاده بود ــ پیش از آنکه همچون دوستان خود، احمدبن حنبل و دیگر بزرگان اصحاب حدیث بغداد، درگیر ماجرای «محنه» گردد ــ بغداد را ترک گفت و راهی حجاز شد (نک: زبیدی، ۲۲۰؛ خطیب، ۴۱۵/۱۲) و تا پایان عمر در مکه مجاور حرم گشت (نک: همو، ۴۰۳/۱۲؛ برای اطلاع از اقوال غیرمشهور دربارهٔ وفات او، نک: ابن‌خلکان، همانجا). عبدالله‌بن طاهر شعری در رثای او سروده است (خطیب، ۴۱۲/۱۲).

فقه ابوعبید: در میان شیوخ ابوعبید به نام شماری از فقیهان اصحاب حدیث بر می‌خوریم که از جملهٔ آنان سفیان‌بن عیینه، شریک نخعی و وکیع‌بن جراح از کوفیان و عبدالرحمن‌بن مهدی و یحیی‌بن سعیدقطان از بصریان شایان ذکرند (مزی، ۱۶۸/۱۵ - ۱۶۹). ابوعبید در محضر چنین استادانی ظرایف فقه کوفی و بصری اصحاب حدیث را فرا گرفت و با شرکت در مجالس درس قاضی ابویوسف و محمدبن حسن شیبانی با فقه اصحاب رأی نیز آشنا شد (نک: ابوعبید، *الاموال*، ۳۷، جم؛ *غریب*، ۱۹۱/۱، جم). در هنگام ورود شافعی به بغداد (۱۹۵ - ۱۹۹ ق / ۸۱۱ - ۸۱۵م)، ابوعبید در ثغور شام بود و دیدار احتمالی او با شافعی که نویسندگان شافعی آن را در حد دانش آموختن از وی شمرده‌اند، بایستی در حدود ۲۱۳ ق / ۸۲۸م در مصر بوده باشد (نک: نووی، ۱(۲)/۲۵۷؛ سبکی، ۱۵۴/۲؛ نیز ووستنفلد، 660-658). ابوعبید در مصر از طریق ابن‌بکیر و ابن ابی‌مریم با نظرات مالک و از طریق ابوصالح کاتب اللیث با آراء لیث‌بن سعد آشنا شد و در شام از طریق

محمدبن کثیر بر نظرات اوزاعی وقوف یافت (نک: ابوعبید، *الناسخ*، ۲۰، ۲۳، ۲۸، جم).

آگاهی گستردهٔ ابوعبید از مذاهب گوناگون فقهی و دانش وسیع وی در علوم قرآنی و حدیث، او را توانا می‌ساخت تا به عنوان فقیهی مستقل در مسائل گوناگون فقهی اجتهاد نماید و بر تقلید احدی گردن ننهد (نک: ذهبی، *معرفة*، ۱۴۱/۱). گفتار ابن‌درستویه مبنی بر اینکه قسمت اعظم فقه ابوعبید آمیخته‌ای از مذهب مالک و شافعی است، همچون دیگر موضعگیریهای وی خالی از تعصب به نظر نمی‌رسد (نک: خطیب، ۴۰۴/۱۲ ـ ۴۰۵)، اما اینکه شافعیان و حنبلیان هریک نام او را در طبقات رجال خود آورده‌اند، نیز دور از انتظار نیست (عبادی، ۳۷؛ سبکی، ۱۵۳/۲؛ ابن ابی‌یعلی، ۲۵۹/۱)، اگر چه شافعیانی چون ابواسحاق شیرازی و ابن‌رفعه او را شافعی نمی‌پنداشته‌اند (نک: ابواسحاق، ۹۲؛ سبکی، ۱۵۸/۲). اصول کلی ابوعبید در استنباط احکام، آنگونه که خود بیان داشته، از این قرار است: نخست، پیروی روایات و آثار؛ دوم، موافقت با رأی اکثریت؛ سوم، بیشترین سازگاری با زبان عربی (*الناسخ*، ۸۶ ـ ۸۷، *الاموال*، ۴۳۹). او در جای جای آثارش به طور جداگانه نیز بدین اصول اشاره کرده است (همان، ۹۵، ۳۶۴، ۵۱۵).

ابوعبید قیاس را که در آن روزگار در دست فقیهان اصحاب رأی ابزاری اساسی بود، در شرایع دین، از فریضه و سنت، جایز نمی‌شمرد و باور داشت که شرایع با یکدیگر قابل قیاس نیستند (نک: همان، ۳۸۴، ۴۳۳، ۵۴۳). او با حدیث نیز برخوردی ناقدانه داشت و بارها حدیث را از حیث ضعف سند یا ناسازگاری با قول مشهور فقها طرح نموده است (همان، ۴۳۴ ـ ۴۳۵، ۳۷۰). ابوعبید نسخ کتاب با سنت را ممکن می‌شمرد (نک: *الناسخ*، جم، *الاموال*، ۵۰۸ ـ ۵۱۰)، ولی اساساً گرایش او بر آن بود که تا حد امکان بر محکم بودن و عدم نسخ آیات پای فشارد (نک: *الناسخ*، جم، *الاموال*، ۵۵۹؛ نیز برتن، 20-19).

مطالعه در منابع بازمانده از فقه ابوعبید و عناوین آثار مفقود و موجود وی، نشان می‌دهد که او به برخی از مباحث فقه توجه ویژه‌ای داشته است. در واقع بیشتر موضوعات مورد توجه او را مباحث عبادی‌ـ‌اجتماعی یا صرفاً اجتماعی فقه تشکیل می‌دهند: مباحث مربوط به اموال مسلمانان از زکات و خراج، مسائل حقوقی چون ازدواج و خرید و فروش و مباحث مربوط به دادرسی چون شهادات و ادب‌القاضی. این گرایش او می‌تواند حاصل حدود ۱۸ سال تصدی قضا در شهری چون طرسوس بوده باشد ــ دورانی که او را واداشت تا از نظریه‌پردازی به عمل و کاربرد نزدیک گردد. به عنوان نمونه او روایات موجود دربارهٔ میزان جزیهٔ اهل کتاب را به موارد تاریخی آن محدود می‌سازد و آنها را بیان کنندهٔ حکمی کلی نمی‌داند و بر آن است که فرمانروای اسلامی باید با درنظرگرفتن شرایط و توانایی جزیه‌دهندگان میزان جزیه را تعیین نماید (*الاموال*، ۴۹ ـ ۵۰). آراء فقهی ابوعبید را علاوه بر آثار بازمانده‌اش، می‌توان در کتب دیرین فقه تطبیقی و دیگر منابع، چون سنن ترمذی (۲۲۷/۱، ۱۱۵/۴)، *اختلاف العلماء* مروزی (ص ۳۴، ۳۶، جم)، *الاشراف* ابن‌منذر (۳۹/۱، ۵۱، جم)، *الخلاف* طوسی (۸/۱، ۲۹، جم) و *الافصاح* ابن هبیره (۱۳۳/۱) باز یافت.

ابوعبید و حدیث: همچنانکه گفته شد، ابوعبید پیش از ۱۷۶ ق/ ۷۹۲م شنیدن حدیث را آغاز کرد و در طول چندین دهه توانست از بسیاری از محدثان عراق، شام، حجاز و مصر حدیث بیاموزد. مزی فهرستی از مشایخ وی به دست داده است (همانجا) که با استفاده از آثار موجود ابوعبید جای تکمیل بسیار دارد. در فهرست دیگری که مزی از شاگردان و راویان ابوعبید ارائه کرده است (۱۶۹/۱۵ ـ ۱۷۰)، نام کسانی چون احمدبن یحیی بلاذری، حارث‌بن ابی اسامه و ابوبکر ابن ابی‌الدنیا به چشم می‌خورد، ولی آنگونه که از سند آغازین آثار ابوعبید و کتب فهارس آشکار است، مهم‌ترین عامل انتقال آثار و روایات ابوعبید شاگردش علی‌بن عبدالعزیز بغوی بوده است (برای تکمیل فهرست مزی، نک: ابن‌ندیم، ۷۸؛ خلیفه، ۱۹؛ قفطی، ۲۱/۳ ـ ۲۲؛ ابن‌عدیم، ۱۱۶۸/۳).

از دیدگاه رجالی، معاصران ابوعبید ــ احمدبن حنبل، اسحاق‌بن راهویه و یحیی‌بن معین ــ او را برتر از آن دانسته‌اند که تنها با لفظ «ثقه» از وی یاد کنند و در واقع همانگونه که ابن‌کامل یاد کرده، احدی بر وثاقت او طعن نکرده است (خطیب، ۴۱۱/۱۲، ۴۱۴ ـ ۴۱۵؛ یغموری، ۳۱۵). ابراهیم حربی او را به سبب از دست دادن محضر شیوخ متقدم و روایت از محدثان متأخر مورد نقد قرار داده (خطیب، ۴۱۲/۱۲ ـ ۴۱۳) و ابوحاتم رازی اشتغال او به غیر حدیث را بروی خرده گرفته است (ابن ابی‌حاتم، ۱۱۱/(۲)۳). به علاوه در جای جای آثار ابوعبید در جزئیات مربوط به متن یا سند روایت، عباراتی دالّ بر تردید و فراموشی دیده می‌شود (مثلاً *الاموال*، ۲۴، غریب، ۱۹۱/۱، *الناسخ*، ۹۱) که انتقاد برخی را موجب شده است (نک: علی‌بن حمزه، ۱۹۱). در واقع محدثان در عین اینکه بر وثاقت ابوعبید باور داشتند، بیش از آنکه به اسانید و روایات او روی آورند، بر وی به سان یک مفسر حدیث ارج می‌نهادند (نک: خطیب، ۴۰۸/۱۲، ۴۱۰). در صحاح ستة بدون اینکه حدیثی از او نقل گردد، نکات تفسیری او دربارهٔ برخی احادیث نقل شده است (نک: بخاری، ۱۳۹/۴؛ ابوداوود، سنن، ۱۰۶/۲).

آنچه ابوعبید را به عنوان مفسر احادیث مشکل شاخص کرده بود، تألیف کتاب *غریب‌الحدیث* است که به گفتهٔ خود او حدود ۴۰ سال از عمرش را برای گردآوری مطالب آن صرف نموده بود (نک: خطیب، ۴۰۷/۱۲) و چنانکه از مندرجات کتاب بر می‌آید، آن را پس از سفر مصر (۲۱۳ / ۸۲۸ م) در بغداد تألیف کرده (نک: ابن‌سعد، ۹۳/(۲)۷) و به روایتی به مأمون اهدا نموده بود (خطیب، ۴۰۸/۱۲). این کتاب از بدو تألیف مورد توجه محدثان بزرگ بغداد چون احمدبن حنبل و یحیی‌بن معین قرار گرفت (همو، ۴۰۷/۱۲؛ قس: ابوداوود، *مسائل*، ۲۸۲) و در اندک زمانی در شرق و غرب بلاد اسلامی رواج یافت،

چنانکه نسخه‌ای از آن نزد عبدالله‌بن طاهر، والی وقت خراسان فرستاده شد (خطیب، ۴۰۶/۱۲) و امروز نسخه‌ای از آن به خط مغربی در لیدن وجود دارد که تاریخ کتابت آن ۲۵۲ ق است (ورهووه، 95). در دوره‌های بعد کتاب ابوعبید در کنار تکمله‌ای که ابن‌قتیبه بر آن نوشت، اساسی‌ترین منابع برای آثار دیگران در زمینهٔ غریب الحدیث تلقی می‌شد (نک: بخش آثار در همین مقاله).

ابوعبید و قرائت: برپایهٔ فهرستی از شیوخ قرائت ابوعبید که ابوعمرو دانی به دست داده، وی از علی بن حمزهٔ کسائی، شجاع بن ابی نصر، اسماعیل بن جعفر مدنی، حجاج بن محمد، ابومسهر عبدالاعلی‌بن‌مسهر و هشام‌بن‌عمار قرائت آموخته است (ذهبی، *معرفة*، همانجا). ابن جزری بر آن فهرست، سلیم بن عیسی، یحیی بن آدم و سلیمان بن حماد نامی را افزوده است (*غایة*، همانجا). گوتشالک در مورد نام اخیر، حمّاد را تحریف جمّاز تصور کرده و ابن جماز (د بعد از ۱۷۰ ق)، راوی قرائت مدنی ابوجعفر را از شیوخ او دانسته است (ص 268)، اما ابوعبید خود متذکر شده که قرائت قاریان مدینه، از جمله ابوجعفر را تنها از اسماعیل بن جعفر فرا گرفته است (اندرابی، *قراءات*، ۴۴). ابوعمرو دانی از شاگردان او در قرائت احمد بن ابراهیم وراق خلف، احمد بن یوسف تغلبی، علی بن عبدالعزیز، نصر بن داوود و ثابت بن ابی‌ثابت را نام برده است (ذهبی، همانجا).

ابوعبید فراگرفته‌های خود در بارهٔ قرائات گوناگون حجاز، عراق و شام را در کتابی با عنوان *القراءات* (نک: بخش آثار در همین مقاله) به ودیعه نهاد و در آن افزون بر ۲۰ قرائت را ثبت کرد (مکّی، ۲۷؛ ابن جزری، *النشر*، ۳۳/۱ ـ ۳۴). این اثرِ ابوعبید نخستین تألیفِ شناخته شده در دانش قرائت است که در آن قرائات گوناگون در کنار یکدیگر گرد آورده شده است (همانجا) و محمد بن جریر طبری در تألیف کتاب *القراءات* خود، شالودهٔ کار را بر این کتاب نهاده بوده است (یاقوت، *ادبا*، ۶۷/۱۸ ـ ۶۸). ابوعبید علاوه بر این اثر، در دیگر آثار خود نیز گاه به نقل قرائتهای گوناگون و اختلافات مصاحف پرداخته است (*غریب*، ۳۳/۲، ۵۱، جم؛ *فضل*، گ ۴۸ الف ـ ۴۹ ب؛ *الناسخ*، ۵، ۱۵، ۲۲؛ نیز ابن خالویه، ۱۰۸، ۱۱۸).

آگاهی وسیع ابوعبید از اختلاف قرائات و دانش گستردهٔ او در ادب، وی را بر آن داشت تا از میان قرائات پیشینیان، به انتخاب پردازد. او به گفتهٔ خود در این گزینش موافقت اکثر قراء، بیشترین سازگاری با نحو و لغت عربی و صحیح‌تر بودن از نظر تأویل (اعتقادی یا فقهی) را در نظر داشته (ابوعبید، همان، ۸۷؛ اندرابی، همان، ۱۴۲، ۱۴۵) وگویا در این بین بر موافقت با اکثریت تأکیدی خاص می‌نموده است (مثلاً نحاس، ۱۳۲/۳). علاوه بر سه اصل یاد شده، او در موارد بسیار، قرائتی را به جهت سازگاری با نظایر آن در قرآن (همو، ۳۹/۳، ۱۱۲، جم) یا در حدیث (همو، ۳۰۶/۳ ـ ۳۰۷) مرجح دانسته و بیشترین سازگاری با رسم الخط مصحف را در نظر داشته است (همو، ۱۰/۳، ۲۳۳/۴).

او گاه در اختیار خود، روش احتیاط را گزیده است. نمونهٔ بارز آن در الف پایانی «الظُّنونا»، «الرَّسولا» و «السَّبیلا» (احزاب/۳۳/۱۰، ۶۶، ۶۷) دیده می‌شود که بین سه قولِ «حذف الف در وصل و اثبات آن در وقف»، «اثبات در هر دو حالت» و «حذف در هر دو حالت»، تنها با قول اخیر که مخالف با رسم مصحف بوده، مخالفت کرده و با تعمد بر وقف، خود را از کنار زدن هر یک از دو قول نخست رهانیده است (نک: اندرابی، *الایضاح*، گ ۱۸۶ ب؛ «المبانی»، ۱۶۵). با وجود اینکه ابوعبید از نظر طبقه‌بندی مکاتب قراء، در شمار کوفیان جای دارد (نک: اندرابی، همان، گ ۹۴ ب)، ولی وی با روشی اجتهادی که در پیش گرفته، در بسیاری از موارد برخلاف اجماع کوفیان و حتی مصحف کوفه قرائت کرده است (مثلاً نک: همان، گ ۱۵۷ الف، ۱۷۴ الف، ۱۹۴ الف).

از منابعی که می‌توان اختیار ابوعبید را به تفصیل در آنها بازیافت، *اعراب القرآن* ابوجعفر نحاس و*الایضاح* اندرابی شایان ذکرند و موارد پراکندهٔ آن در منابع گوناگون، حتی *سنن* ترمذی (۱۸۵/۵ ـ ۱۸۶) دیده می‌شود. به تصریح مقدسی جغرافی نگار، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/۱۰ م اختیار ابوعبید در بلاد جبل (در ایران) از قرائاتِ رایج بوده (ص ۳۰۳) و مکی بن ابی‌طالب، عالم مغربی، از رواج آن در برخی نقاط در نیمهٔ نخست سدهٔ ۵ق / ۱۱ م خبر داده است (ص ۶۴ ـ ۶۵). اشارات دیگری نیز وجود دارد که از رواج این قرائت در دوره‌های بعد حکایت دارند (اندرابی، *قراءات*، ۱۴۲ ـ ۱۴۶؛ رافعی، ۱۳۲/۱، ۱۵۹/۲؛ ابن خیر، ۲۳).

ابوعبید و ادبیات عرب: ابوعبید در دورهٔ تحصیل خود، نزد استادان بنام دو مکتب کوفه و بصره به فراگیری علوم ادب از نحو و لغت و غیر آن پرداخت و به عنوان ادیبی برجسته شناخته شد که تأثیری انکارناپذیر بر آثار ادبی پس از خود برجای نهاده است. در شمار استادان کوفی وی نام کسانی چون علی بن حمزهٔ کسایی، یحیی بن زیاد فرّاء، ابوعمرو شیبانی، علی بن مبارک احمر و ابن اعرابی و در میان استادان بصری وی نام کسانی چون ابوزید انصاری، ابوعبیده معمر بن مثنی، عبدالملک اصمعی، یحیی بن مبارک یزیدی و نضر بن شمیل مازنی دیده می‌شود (نک: یغموری، همانجا؛ خطیب، ۴۰۴/۱۲؛ ابن انباری، ۵۷).

ابوعبید رغبتی چندان به تألیف آثار مستقل در نحو نشان نداده و مباحث نحوی خود را در آثار مختلف پراکنده است. از مهم‌ترین منابع موجود برای مطالعهٔ نحو ابوعبید، منقولات نحاس از کتاب *القراءات* اوست که برخی با نقض و نقد نیز همراه است (مثلاً نک: ۲۸۵/۲، ۴۳۶/۳). ابوعبید در نحو به مکتب کوفیان گرایش داشت (نک: همو، ۱۹۳/۲؛ خطیب، همانجا).او هیچ گاه به عنوان یک نحوی برجسته مطرح نگردید (نک: ابوطیب، ۹۳). در واقع ابوعبید بیشترین اهتمام خود را به واژه‌شناسی وموشکافی در پیچیدگیها و غرایب *قرآن*، احادیث واشعار و به طور کلی غرایب واژه‌های عرب معطوف داشته و

شماری از آثار خود را در همین زمینه پدید آورده است. مهم‌ترین اثر ابوعبید از این دست کتاب *الغریب المصنف* است که گویند آن را در مدتی قریب ۳۰ تا ۴۰ سال گرد آورده، در ۱٬۰۰۰ باب مرتب نموده و بیش از ۱٬۲۰۰ بیت شعر را به عنوان شاهد لغوی در آن جای داده است (نک: همانجا؛ ابن ندیم، همانجا؛ ازهری، ۲۰/۱).

الغریب‌المصنف از نخستین مجموعه‌های بزرگ واژه‌شناسی عربی است که در آن گزیدهٔ اقوال لغویان پیشین وتحقیقات شخصی مؤلف گرد هم آمده است و همین جامعیت موجب شده که شمر بن حمدویه، از شاگردان ابوعبید این اثر را بهترین تصنیف در نوع خود بشمارد و حواشی بسیاری بر آن بنویسد. این متن و حواشی بعدها مورد استفادهٔ ازهری واقع شده است (همانجا). به هر روی امتیازات این اثر از یک سو و برخی لغزشهای مؤلف ــ که در چنین اثری از آن گریزی نبوده است ــ از دگر سو، موجب اظهار نظرها و موضعگیریهای متفاوتی در مورد این کتاب و مؤلف آن به عنوان یک «لغوی» شده است. ادیب معاصر وی، اسحاق‌بن ابراهیم موصلی معتقد بوده که در این اثر تصحیفات بسیاری رخ‌داده و ابوعبید با این اعتراض به گونه‌ای منطقی برخورد کرده و احتمال خطا را در حد معقول آن پذیرفته است (نک: زبیدی، ۲۲۰ ـ ۲۲۱؛ خطیب، ۴۱۳/۱۲).

دامنهٔ انتقادات از این اثر به پس از درگذشت ابوعبید نیز کشیده شد و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق/۹ م ابوسعید محمد بن هبیرهٔ اسدی در رساله‌ای که برای عبدالله بن معتز تألیف نموده، به گردآوری موارد انکار یا تأیید گفته‌های ابوعبید دست یازید (یاقوت، همان، ۱۰۵/۱۹). در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م ابن درستویه (نک: خطیب، ۴۰۴/۱۲) وابوطیب لغوی (همانجا) ارزش تحقیقی *الغریب المصنف* را کمتر از آنکه تصور می‌رفت، جلوه داده و بیشتر هنر او را در اقتباس از آثار دیگران دانسته‌اند. علی بن حمزهٔ بصری ردیه نویس آثار ادبی، در «التنبیهات» خود به نقد برخی گفته‌های ابوعبید در کتاب یاد شده پرداخته و او را به فقدان ضبط و بی‌دقتی متهم ساخته است (نک: ص ۱۹۱ ـ ۱۹۲، جم). در مقابل کسانی چون ازهری بر *الغریب المصنف* به عنوان منبعی اساسی تکیه کرده، حتی در نقل گفتار پیشینیان، چون ابوزید، ابوعبیده، اصمعی و کسایی بر نقل ابوعبید اعتماد نموده‌اند (نک: ازهری، ۱۳/۱ ـ ۲۰).

اینکه ابوعبید بیشتر اطلاعات لغوی را از استادان خود برگرفته، امری است که برای یک لغوی سنتی طبیعی می‌نماید، ولی این بدان معنی نیست که آثار و مباحث لغوی او منحصر به نقل از لغویان پیشین بوده باشد. او بارها به نقد نظرات شیوخ خود پرداخته و بر شنیده‌های مستقیم خود از فصیحان عرب نیز به عنوان منبعی اساسی تکیه کرده است (مثلاً نک: سیوطی، ۱۰۹/۱، ۱۳۲؛ نحاس، ۳۸۶/۲).

از جنبه‌های شاخص واژه‌شناسی ابوعبید که به ویژه در کتاب *لغات القبائل* دیده می‌شود، اطلاعاتی است که در مورد واژه‌ها و تلفظهای مختلف در لهجه‌های گوناگون عربی به دست می‌دهد. او در بررسی لهجه‌ها، تقسیماتی جغرافیایی از حجاز، نجد، یمامه، عمان، یمن و شام و تقسیماتی قبیله‌ای از قریش، تمیم، طیء و دیگر قبایل را در نظر داشته و به نمونه‌های منقول از گویشهای تاریخی عرب چون سبا، حمیر، جرهم، عمالقه، مدین و غسّان نیز توجه نموده است. اینگونه اطلاعات در آثار ابوعبید نه تنها از نظر جمع‌آوری روایات پیشینیان، بلکه از این لحاظ نیز که در پاره‌ای موارد ــ به ویژه در مورد لهجه‌های ثغور شام ــ شنیده‌ها و دریافتهای شخصی خوداوست، حائز اهمیت است (نک: غریب، ۹۱/۳، ۳۱/۴). گفتنی است که اطلاعات لغوی ابوعبید طی سده‌ها، در سطح وسیعی مورد استفادهٔ لغت‌نویسان عربی قرار گرفته است. ابوعبید در تدوین لغت نیز نظراتی داشت و معتقد بود که اصطلاحات علوم را نباید با دانش لغت خلط نمود و آنها را در کنار واژه‌ها قرار داد (نک: عزاوی، ۱۰۴).

گذشته از واژه‌ها، امثال نیز توجه ابوعبید را به خود جلب نموده بود، تا آنجا که او امثال را مظهر حکمت عرب در دو دورهٔ جاهلیت و اسلام دانسته است (نک: سیوطی، ۴۸۶/۱). وی در زمینهٔ امثال اثری تألیف کرد که در تاریخ کتب امثال عرب جایگاهی ویژه دارد. اگرچه پیش از او کسانی چون مفضل بن محمد ضبی و مؤرج بن‌عمرو سدوسی آثاری در این زمینه پرداخته بودند، جامعیت کتاب ابوعبید آثار پیشین را تحت‌الشعاع قرار دادو مؤلفان بعدی نیز کمابیش از آن بهره جستند. کتاب *الامثال* ابوعبید و جایگاه آن در میان آثار مربوط به امثال عرب توسط رودلف زلهایم به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است (برای‌تحقیقات سنتی‌ومعاصردربارهٔ این‌کتاب، نک: GAS, VIII/84-85).

ابوعبید و زبان‌شناسی: پرورش ابوعبید در محیط فارسی زبان خراسان و برخوردهای او با یونانیان آسیای صغیر و احتمالاً اقلیتهای زبانی چون قبطیان مصر، شرایط مساعدی بود تا او دیدگاه خود را از زبان عربی فراتر برده، به مقایسه‌های زبانی بپردازد: وی در یک جادر مقایسه‌ای بین ساختار نحوی زبان عرب با دیگر زبانها (در حد شناخت خویش)، مشخصه‌هایی چون الف و لام تعریف و اعراب پایانی کلمات را از ویژگیهای این زبان شمرده و در جایی دیگر مدعی شده که زبان عربی قابلیت ترجمه‌پذیری از دیگر زبانها را بخوبی داراست، ولی ترجمه از عربی به دیگر زبانها کیفیت مطلوبی ندارد و در همین راستا ترجمه‌های قرآن و حتی «بسمله» را مورد نقد قرار داده است (نک: قلقشندی، ۱۴۹/۱؛ سیوطی، ۳۲۹/۱).

چهره‌ای دیگر از برخورد مقایسه‌ای ابوعبید، در ریشه‌شناسی واژه‌های بیگانه در عربی، به‌چشم می‌خورد، چه، او توجه ویژه‌ای به الفاظ معرّب‌معطوف نموده و نظراتش در این باره مورد عنایت لغویان بعدی قرار گرفته است. آشنایی بیش و کم ابوعبید باچند زبان، او را در شناخت ریشهٔ واژه‌های عربی واقع‌بین‌تر ساخته و موجب شده تا وی برخلاف پیش‌کسوتانی چون ابوعبیده معمربن مثنی، حتی در *قرآن* وجود واژه‌های بیگانه را بپذیرد. البته دور از انتظار نیست که او برای خدشه‌دار نساختن عربیت قرآن به توجیهاتی نیز توسل جوید

(نک: ابوعبید، غریب، ۲۴۲/۴، «رسالة»، ۱۲۵/۱ به بعد؛ سیوطی، ۲۶۸/۱ـ۲۶۹).

ابوعبید در جای جای آثار خویش به نشان دادن ریشه‌های فارسی، سامی‌ـحامی و به ندرت یونانی برای برخی واژه‌های عربی پرداخته است، ولی میزان ارزش این اطلاعات در همهٔ این زبانها برابر نیست. اینکه او واژهٔ «رقیم» را در زبان رومی (یونانی) بیانگر معنی «کتاب» دانسته (همان، ۳/۲) و واژهٔ معرّب «سرق» (= قطعه حریر سفید) را به جای بازگرداندن به واژهٔ یونانیِ «سریکس»[1] (لیدل، 1594) از واژهٔ پارسی «سره» (= نیکو) مشتق دانسته است (غریب، ۲۴۱/۴ـ۲۴۲)، نشان از آن دارد که وی به رغم حضور طولانی در آسیای صغیر زبان یونانی را نیک نیاموخته بوده است. در مورد زبانهای سامی‌ـحامی، غالب ارجاعات او، به‌ویژه در *لغات‌القبائل*، به زبانهای نبطی، سریانی، عبری و گاه حبشی و قبطی و بربری از گفتار عالمان و لغویان پیشین مایه دارد، ولی به ندرت نکات جالبی نیز در آن بین دیده می‌شود. به عنوان نمونه او در مورد واحد اندازه‌گیری «بُهار» آن را از ریشه‌ای قبطی پنداشته (غریب، ۱۶۴/۴) و آورده است که در زبان قبطیان هر بهار برابر با ۳۰۰ رطل است (قس: BHR در قبطی بهاری: کروم، 488). البته برابری واحد بهار با ۳۰۰ رطل در منابع تاریخی مؤید دارد (نک: مقدسی، ۹۴). نمونهٔ دیگر واژهٔ زُرْمانقة (= جبهٔ پشمین) است که حتی در عهد ابوعبید واژه‌ای متروک بوده و او ریشهٔ آن را عبری پنداشته است (قس: «گُرمنقه» در سریانی: فرنکل، 289) و پندار او پیش از لغویانی که آن را معرب «اشتربانه» فارسی دانسته‌اند (نک: ابن اثیر، مبارک، ۳۰۱/۲) به تحقیق نزدیک بوده است.

از یونانی و زبانهای سامی‌ـحامی که بگذریم، مباحث ابوعبید دربارهٔ زبان فارسی بسیار محققانه‌تر است. برخی از نظرات شخصی او چون بازگرداندن اشتقاق «قَیروان» به اصل فارسی (و نیز پهلوی) «کاروان» همواره مورد توجه قرار گرفته است (نک: غریب، ۴۲۲/۴). علاوه بر آن، ابوعبید گاه به استنباط قاعده‌هایی در تعریب واژه‌های فارسی پرداخته که بسیار جالب توجه است. به عنوان مثال او تبدیل «شین» به «سین» درتعریب الفاظی چون نیشابور (نیسابور) و دشت (دست) را قاعده‌ای معمول شمرده است (نک: سیوطی، ۲۷۵/۱). همچنین تبدیل جزء پسین «ـه» (a-) در واژه‌های فارسی به «ـَ ق» (aq-) در شکل عربی را به‌سان یک قاعده بیان داشته و مواردی چون تبدیلِ اِستَبْرَه به اِستَبْرَق (= دیبای ستبر) و بَرّه به بَرَق (= بچهٔ گوسفند) را نمونه آورده است (غریب، ۲۴۲/۴). اگرچه واژه‌های عربی یاد شده معرب واژه‌های پهلوی با جزء پسینِ «ـَ ک» (ak-) هستند که کاف پایانی آنها به قاف تبدیل شده است (پهلوی: varak, stawrak: فره‌وشی، ۴۰۹، ۴۵۱)، ولی گفتار ابوعبید از آگاهی او به فارسی دری و ناآشنایی قابل انتظار او با زبان پهلوی نشأت گرفته است.

ابوعبید آن اندازه با زبان فارسی مأنوس بود که حتی در دههٔ پایانی زندگی خود در بغداد، به هنگام تفسیر واژهٔ عربی «جائز» در *غریب الحدیث* تذکر داده که معادل این کلمه در فارسی «تیر» است (۱۱۹/۳). علاوه بر آنچه یاد شد، این ترکیبها و واژه‌های فارسی نیز در آثار ابوعبید و منقولات موجود در *المعرب* جوالیقی از او ضبط گردیده است: اندرآیم (غریب، ۳۷۹/۴)، خاک بر سر (*الاموال*، ۳۲)، باذق و بختج (= باده و پخته) (غریب، ۱۷۸/۲)، باله (= الجراب) (جوالیقی، ۵۱)، دوبوذ (همو، ۱۳۹)، روسپی (غریب، ۴۲۴/۳)، یَلمه (= قبا) (همان، ۲۴۲/۴).

اطلاعات تاریخی و جغرافیایی او: ابوعبید از محضر مورخان بزرگی چون هشام ابن کلبی، محمدبن عمر واقدی، هیثم بن عدی و ابوعبیده معمربن مثنی دانش‌آموخته و در آثار خود از آنان و دیگران روایات تاریخی بسیاری نقل نموده است (مثلاً نک: همان، ۱۵۷/۱، ۳۰۰/۲). او گاه به نسخه‌های اصیل برخی اسناد تاریخی دسترسی داشته است. به عنوان مثال متن پاسخهای لیث بن سعد، سفیان بن عیینه، مالک بن انس و تنی چند از دیگر فقها در پاسخ استفتاء عبدالملک بن صالح، فرمانروای ثغور شام را در دیوان وی مشاهده کرده و خلاصهٔ آن پاسخها را نقل نموده است (*الاموال*، ۱۸۳ـ۱۸۷). نمونهٔ دیگر نسخه‌ای اصیل از نامهٔ پیامبر (ص) به اهل دومة الجندل است که بر پوستی سفید نوشته شده بوده و وی آن را به دست آورده و متن آن را عیناً در کتاب *الاموال* (ص ۲۰۵ـ۲۰۶) خود نقل کرده است. در میان آثار بازمانده از او کتاب *الاموال*، به ویژه از نظر مکاتبات پیامبر (ص) و فتوح سرزمینها ارزش تاریخی بسیاری دارد و مورخانی چون مسعودی از آن سود برده‌اند (نک: مسعودی، *التنبیه*، ۲۳۲).

محتمل است که ابوعبید آثار مستقلی نیز در اخبار و روایات تاریخی تألیف کرده بوده (مثلاً *الاحداث*، نک: بخش آثار در همین مقاله) و مسعودی آنجا که نام او را در کنار مورخانی چون ابومخنف، ابن اسحاق و واقدی آورده (*مروج*، ۲۱/۱)، به اینگونه آثار او توجه داشته است. به هر روی روایات تاریخی بسیاری به نقل از ابوعبید در آثار تاریخی شاگردش بلاذری وارد شده (*انساب*، ۱۶۵/۱، جم؛ *فتوح*، ۲۳، ۳۱، جم) و در آثار دیگران نیز روایات تاریخی او به طور پراکنده نقل گردیده است.

در زمینهٔ جغرافیا، کراچکوفسکی با در نظر داشتن کتاب *الغریب المصنف* و قیاس آن با کتاب *الصفات* نضربن شمیل ــ که الگوی تألیف *الغریب* بوده است (نک: ابن ندیم، ۵۷ ـ ۵۸) ــ نتیجه گرفته که بخشی از اثر ابوعبید نیز همچون *الصفات*، به جغرافیای طبیعی اختصاص داشته است (ص 120). به هر روی اطلاعات پراکنده در زمینهٔ نامهای جغرافیایی و حدود و ثغور آنها در دیگر آثار ابوعبید و به نقل از او در آثار متأخر جغرافیایی درج شده است (نک: ابوعبید، همان، ۸۱ ـ ۸۲، ۱۸۲؛ ابوعبید بکری، معجم، ۶/۱، ۶۲۶/۲، جم؛ یاقوت، *بلدان*، ۲۹۱/۱).

---

1. serikos

آثار: ابوعبید در فنون گوناگون تألیفات پرشماری داشته که به اعتقاد جاحظ از صحیح‌ترین و پرسودترین آثار پیشینیان بوده است (نک: زبیدی، ۲۱۷). ابن درستویه ضمن سخن گفتن از تعدد آثار وی به معرفی مهم‌ترین آنها پرداخته و یادآور شده است که این آثار در سرزمینهای مختلف مورد توجه بوده‌اند. به گفتهٔ او آثار رواج یافتهٔ ابوعبید افزون بر ۲۰ عنوان بوده است و او را آثاری نامشهور به ویژه در فقه نیز بوده که آنها را برای شاگردان خود روایت نکرده، ولی وی [ابن درستویه] نسخه‌های آنها را در بیوت طاهریان دیده بوده است (خطیب، ۴۰۴/۱۲ ـ ۴۰۵). مهم‌ترین آثار شناختهٔ او اینهاست:

الف ـ چاپی: ۱. *الاجناس من کلام العرب وما اشتبه فی اللفظ واختلف فی المعنی*، در لغت، به کوشش امتیاز علی عرشی، بمبئی، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۸ م. ۲. *الامثال*، در ضرب‌المثلهای عربی، که نخست به عنوان متن در مجموعهٔ *التحفة البهیة* در ۱۳۰۲ ق در استانبول به چاپ رسیده است، سپس همراه باترجمهٔ لاتین بخشی ازآن در۱۹۳۶م توسط برتو[1] در گوتینگن طبع شده است. ۳. *الاموال*، در مباحث فقهی مربوط به زکات و خراج، که بارها از جمله در قاهره (۱۳۵۳ ق) به کوشش محمد حامد فقی و نیز در همانجا (۱۳۸۹ ق) به کوشش محمد خلیل هراس به چاپ رسیده است. حمید بن زنجویه در کتاب *الاموال* (۹۰/۱، جم) و نیز قدامة بن جعفر در *الخراج* (ص ۲۱۵، جم) از این کتاب استفادهٔ فراوان برده‌اند. ۴. *الایمان ومعالمه و سننه واستکماله و درجاته*، دربارهٔ نظریهٔ اصحاب حدیث در مسألهٔ ایمان (نک: مآخذ همین مقاله؛ نیز GAS, IX / 71). مادلونگ در مقاله‌ای در مجلهٔ «مطالعات اسلامی[2]» به بررسی انعکاس نظرات اعتقادی متقدم اهل سنت در این اثر ابوعبید پرداخته است. ۵. *رسالة ماورد فی القرآن الکریم من لغات القبائل*، دربارهٔ واژه‌های قرآن. این رساله در حاشیهٔ *التیسیر فی علم التفسیر* دیرینی در قاهره (۱۳۱۰ ق) به چاپ رسیده است (نیز نک: مآخذ همین مقاله). ۶. *غریب الحدیث*، در شرح واژه‌های مشکل به کار رفته در احادیث نبوی و آثار صحابه (نک: مآخذ همین مقاله؛ در مورد تحقیقات انجام یافتهٔ آن، نک: GAS, VIII/86-87). ۷. *فضل (فضائل) القرآن ومعالمه وآدابه*، که فصلی از آن به کوشش اشپیتالر[3] در برلین (۱۹۵۲م) منتشر شده و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های توبینگن، برلین، قاهره، دمشق وجز آن یافت می‌شود(GAS, IX/71). ۸. *الناسخ والمنسوخ*، در ناسخ و منسوخ قرآن که در چند مورد به ناسخ و منسوخ حدیث نیز پرداخته است (مثلاً ص ۴۸، ۵۷ ـ ۵۸). این اثر بار نخست در ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م توسط فؤاد سزگین در اشتوتگارت چاپ تصویری شده است (نیز نک: مآخذ همین مقاله). ۹. *النعم والبهائم والوحش والسباع والطیر والهوام وحشرات الارض*، که در ۱۹۰۸ م به کوشش بویژ[4] در «نشریهٔ دانشکدهٔ خاورشناسی[5]» دانشگاه سن ژوزف بیروت به چاپ رسیده است.

گفتنی است که سمعانی در *التحبیر* (۱۸۵/۱) در زمرهٔ آثار ابوعبید از کتابی با عنوان *مقتل الحسین (ع)* یاد کرده است که به نظر می‌رسد همان متن مندرج در *العقد الفرید* ابن عبدربه (۳۷۶/۴ به بعد) بوده باشد.

ب ـ خطی: ۱. *الایضاح*، نسخهٔ خطی جامع قرویین فاس (GAL, S, I/167). ۲. *الطلاق*، در فقه، که پاره‌ای از آن در موزهٔ آثار اسلامی ترکیه به شمارهٔ ۷۸۹۲ باقی است (نک: GAS, IX/72) و آراء منقول از ابوعبید در ابواب طلاق از *اختلاف العلماء* مروزی (ص ۱۲۹ ـ ۱۹۶) احتمالاً برگرفته از همین اثر اوست. ۳. *الطهارة* یا *الطهور*، در فقه، که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب مصر و کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق نگهداری می‌شود (نک: GAS, IX/71) و احتمالاً همین اثر در بخش مربوط از *اختلاف العلماء* مروزی (ص ۳۴ ـ ۳۹) مورد استفاده قرار گرفته است. ۴. *عدد آی القرآن*، در شمارش آیات قرآن، که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ زیتونهٔ تونس مضبوط است (GAS, IX/70). ۵. *الغریب المصنف*، در لغت، که نسخه‌های متعدد از بخشهای گوناگون آن در کتابخانه‌های مختلف جهان، همچون آمبروزیانا، اسکوریال، توپکاپی، ایاصوفیه، دارالکتب مصر و ظاهریه یافت می‌شود (برای نسخ خطی و نیز تحقیقات انجام گرفته، نک: همان، III/367, VII/345, VIII/83-84). گفتنی است که ممکن است برخی از آثار کوچک بازمانده از ابوعبید در زمینهٔ لغت بخشهایی از *الغریب المصنف* باشند (مثلاً در مورد *خلق الانسان ونعوته*، نک: TS، شم 7499؛ قس: RSO, IV/716). ۶. *کتاب فَعَلَ وأفْعَلَ*، در لغت. نسخهٔ خطی آن در دارالکتب مصر موجود است (GAL, S، همانجا). ۷. *المواعظ*، مشتمل بر اندرزهای پیامبران (ابن خیر، ۲۹۱؛ وادی آشی، ۲۳۳) که نسخه‌ای از آن در لایپزیک موجود است (فولرس، شم 158). ۸. متنی دربارهٔ حج، نوشته شده بر یک قطعه پوست که در موزهٔ آثار اسلامی ترکیه نگهداری می‌شود (GAS, IX/72). ۹. جزئی از احادیث ابوعبید، به روایت علی بن عبدالعزیز، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریه وجود دارد (ظاهریه، ۱۷۷).

آثار یافت نشده و منسوب: ۱. *آداب الاسلام*، که بلوی در *الف باء* (۲۷/۲) از آن نقل کرده است. ۲. *الاحداث* (ابن ندیم، ۷۸)، که محب‌الدین طبری (۸/۱) از آن استفاده کرده است. ۳. *ادب القاضی* (ابن ندیم، همانجا). ۴. *الاشربة*، در فقه، که طوسی در رسالهٔ «تحریم الفقاع» (ص ۲۵۶ ـ ۲۵۷) و ابن شهر آشوب در *متشابه القرآن* (۲۱۱/۲) از آن نقل قول کرده است. ۵. *الاضداد*، که سیوطی بدو منسوب داشته (۵۸۱/۱، ۲۴۹/۲) و بروکلمان نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۸۷۴ در کتابخانهٔ عاشرافندی نشان داده که بر اساس فهرست این کتابخانه چیزی جز *الاضداد* ابوحاتم سجستانی نیست (نک: GAL, S، همانجا؛ قس: *دفتر کتبخانه*، ۵۶، شم ۸۷۴). ۶. *امالی*، که سیوطی (۳۲۳/۲) از آن بهره گرفته است. ۷. *امراض الابل* (نک: ابن منظور،

---

1. E. Bertheau, *Libri proverbiorum Abu Obaid*...
2. SI, 1970, XXXII/233-254
3. Anton Spitaler
4. P. M. Bouyges
5. *Mélanges de la Faculté Orientale*.

ذیل ذبب). ۸. الایمان والنذور، در فقه (ابن ندیم، همانجا)، که احتمالاً مأخذ بخشی از اختلاف العلماء مروزی (ص ۲۱۱ ـ ۲۱۸) بوده است. ۹ و ۱۰. الحجر والتفلیس والحیض، در فقه (ابن ندیم، همانجا). ۱۱. الخیل، که ابن منظور بارها در لسان العرب بدان استناد نموده است (ذیل خنب، رصع، خفق، ملک، نزا) و ممکن است ناشی از اشتباه نوشتاری در ارجاع به کتاب الخیل ابوعبیده معمر بن مثنی باشد (قس: ابن منظور، ذیل ضبح، جم). ۱۲. الشعراء (ابن ندیم، همانجا)، که از وجود آن در سدهٔ ۷ ق در حلب گزارش شده است (GAS, II/94). ۱۳. شواهد القرآن (ابن خیر، ۷۱؛ سمعانی، همانجا). ۱۴. الصفات (ابن منظور، ذیل بدل). ۱۵. غریب القرآن (ابن ندیم، ۳۷، ۷۸)، که احتمال دارد با اثر چاپی شمارهٔ ۵ مرتبط باشد (نک: GAL, S, همانجا). ۱۶. الغنم، که مورد استناد جوهری در صحاح (۲۳۰۷/۶) واقع شده است. ۱۷. فضائل الفرس، که قلقشندی (۹۲/۴) از آن نقل کرده و ممکن است چیزی جز اثر ابوعبیده معمر بن مثنی با همین عنوان نباشد (ابن ندیم، ۵۹). ۱۸. فقه‌ابی‌عبید (ذهبی، سیر، ۲۰۳/۱۸). ۱۹. القراءات (ابن ندیم، ۳۸، ۸۷)، که نسخه‌های آن تا مدتها در مشرق و مغرب رواج داشته است (مثلاً نک: نحاس، ۳۱۳/۳؛ ابن خیر، ۲۳؛ ابوشامه، ۴۰ ـ ۴۲، ۱۶۳ ـ ۱۶۵). ۲۰. ما خالفت العامة فیه لغات العرب (ابن منظور، ذیل قزز، قفز). ۲۱. المذکر والمؤنث (ابن ندیم، همانجا). ۲۲. معانی الشعر (سبکی، ۱۵۸/۲). ۲۳. المقصور والممدود (ابن ندیم، همانجا). ۲۴. المعاقرات (ابن منظور، ذیل عقر). ۲۵.معانی القرآن (ابن ندیم، همانجا؛ خطیب، ۴۰۵/۱۲)، که ابن شهر آشوب در مناقب (۱۱/۱) از آن نقل نموده است.۲۶. کتابی در نحو (ازهری، ۲۰۰/۱). ۲۷. النسب (ابن ندیم، همانجا)، که تا مدتها تداول داشته (نک: ابن خیر، ۲۳۹؛ ابوعبید بکری، همان، ۱۸۳/۱؛ ابن زهره، ۹) و احتمالاً همین اثر مورد استفادهٔ نویسندگان انساب در نقل از ابوعبید بوده است (مثلاً نک: ابن حزم، ۵، ۳۰۱؛ قلقشندی، ۳۱۹/۱ ـ ۳۲۰، جم). ۲۸. النکاح، که ابوعبید خود در کتاب المواعظ از آن یاد کرده (نک: GAS, IX/72، به نقل از گ ۹۱ الف نسخهٔ لایپزیگ) و احتمالاً مأخذ مروزی در اختلاف العلماء (ص ۱۲۱ ـ ۱۲۵) نیز بوده است. ۲۹. النوادر (ابن منظور، ذیل هدف).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح و التعدیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة، به کوشش محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، مناقب الامام احمدبن حنبل، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، مختصر فی شواذ القرآن، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن زهره، محمدبن حمزه، غایة الاختصار، نجف، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، لیدن، ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۸ م؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، متشابه القرآن و مختلفه، تهران، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ همو، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن عدیم، عمربن احمد، بغیة الطلب، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، [عمّان]، دارالبشیر؛ ابن منذر، محمدبن ابراهیم، الاشراف، به کوشش عبدالغنی محمد عبدالخالق، قطر، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هبیره، یحیی بن محمد، الافصاح، حلب، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ همو، مسائل الامام احمد، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، المرشد الوجیز، به کوشش طیار آلتی قولاج، آنکارا، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحدبن علی، مراتب النحویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مطبعة نهضة مصر؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، فصل المقال، به کوشش عبدالمجید عابدین و احسان عباس، خارطوم، ۱۹۵۸ م؛ همو، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابو عبید قاسم بن سلام، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ همو، الایمان، به کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، «رسالة ماورد فی القرآن الکریم من لغات القبائل»، در حاشیهٔ تفسیر الجلالین، قاهره، ۱۳۴۲ ق؛ همو، غریب الحدیث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ـ ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۴ ـ ۱۹۶۷ م؛ همو، فضل القرآن، نسخهٔ خطی توبینگن، شم ۹۶؛ همو، الناسخ و المنسوخ، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷ م؛ ازدی، یزیدبن محمد، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ ازهری، محمدبن احمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، الایضاح، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، قراءات القراءالمعروفین (بخشی از الایضاح)، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بحشل، اسلم بن سهل، تاریخ واسط، به کوشش کورکیس عوّاد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ بلوی، یوسف بن محمد، الف‌باء، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ ترمذی، محمدبن عیسی، سنن، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۸۱ ق؛ جوالیقی، موهوب بن احمد، المعرّب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۰ ق/ ۱۹۴۲ م؛ جوهری، ابونصر اسماعیل، صحاح اللغة، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۶ م؛ حمید بن زنجویه، الاموال، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمدبن محمد، ترجمهٔ تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۹۹ ق؛ دفتر کتبخانهٔ عاشر افندی، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، سیراعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، معرفةالقراءالکبار، به‌کوشش محمد سیدجاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ رافعی، عبدالکریم بن‌محمد، التدوین فی‌اخبار قزوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵م؛ زبیدی، محمدبن حسن، طبقات النحویین واللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، التحبیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ سیوطی، المزهر فی علوم اللغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ طبری، تاریخ؛ طوسی، محمدبن حسن، «تحریم الفقاع»، الرسائل العشر، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عبادی، محمدبن احمد، طبقات الفقهاء الشافعیة، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عزاوی، عباس، تاریخ الادب‌العربی فی العراق، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ علی بن حمزهٔ بصری، «التنبیهات»، همراه المنقوص والممدود فراء، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ فره‌وشی، بهرام، فرهنگ پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قدامة بن جعفر،

الخراج وصناعة الکتابة، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ قرآن کریم؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ «المبانی»، *مقدمتان فی علوم القرآن*،به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴م؛ محب‌الدین طبری، احمد بن عبدالله، *الریاض النضرة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴م؛ المرشد بالله، یحیی‌بن حسین، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مروزی، محمدبن نصر، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرائی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۴۸؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ مکی بن ابی طالب قیسی، *الابانة عن معانی القراءات*، به کوشش محیی‌الدین رمضان، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ نحاس، احمدبن محمد، *اعراب القرآن*، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ نووی، یحیی‌بن شرف، *تهذیب الاسماء*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ وادی آشی، محمدبن جابر، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یغموری، یوسف‌بن احمد، *نورالقبس، مختصر المقتبس محمدبن عمران مرزبانی*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ نیز:

Burton, J., introd. *Abū'Ubaid al-Qāsim b. Sallām's K.al-nāsikh wa-l-mansūkh* (vide: PB, Abū'Ubaid); Crum, W.E., *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1972; Fraenkel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, 1886; GAL, S; GAS; Gottschalk, H., "Abū'Ubaid al-Qāsim b.Sallām", *Der Islam*, 1936, vol. XXIII; Krachkovskiĭ, I. Yu., "Arabskaya geograficheskaya literatura", *Izbrannye Sochineniya*, Moscow/ Leningrad, 1957, vol. IV; Liddell, H.G. & R. Scott , *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1990; RSO, 1911-1912; Sellheim, R., *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abū 'Ubaid*, The Hague, 1954; TS; Vollers, K., *Katalog der islamischen... Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Leipzig, 1906; *Voorhoeve*; Wüstenfeld, F., "Der Imâm el-Schâfi'i seine Schüler und Anhänger", *Schriften zur arabisch-islamischen Geschichte*, Frankfurt, 1986, vol. II.

احمد پاکتچی

اَبوعُبَیْده، مَعمَربن مُثَنّی (۱۱۴-ح ۲۱۰ق/۷۳۲-۸۲۵م)، راوی و لغت‌شناس بزرگ اوایل عصر عباسی.

بررسی منابع: از زندگی ابوعبیده به رغم شهرت بسیارش آگاهی اندکی در دست است و منابع کهن در این باره به اطلاعاتی مختصر بسنده کرده‌اند. نخستین کسانی که از ابوعبیده نامی به میان آورده‌اند، مانند اخفش، ابن‌سلام، خلیفةبن خیاط و جاحظ، همه از معاصران وی و اغلب شاگرد او بوده‌اند. اینان در میان روایات متعددی که نقل کرده‌اند، تنها به ذکر نسب، قبیله و مذهب او پرداخته‌اند. در سدهٔ ۳ق، ابن‌قتیبه شرح حال مختصری از او بـه دست داده است. دیگر نویسندگان این دوره همچون ابن‌هشام، بلاذری، مبرد، تغلب و طبری، جز اطلاعاتی مختصر به دست نداده‌اند و تنها به نقل بخشهایی از آثار و روایات وی پرداخته‌اند. از نویسندگان سدهٔ ۴ق، مسعودی در *مروج الذهب* ضمن اشاره به سال وفات ابوعبیده و گرایش وی به شعوبیگری و ارتباطش با برخی از معاصران خود از جمله ابونواس، اخبار بسیاری دربارهٔ پادشاهان ساسانی از قول او نقل کرده است. ابوطیب لغوی (د ۳۵۱ق) نخستین کسی است که روایات مختلف دربارهٔ ابوعبیده را گردآوری کرده و شرح حال مستقل و نسبتاً کاملی از وی تدارک دیده است. در اواسط سدهٔ ۴ق سیرافی و زبیدی به روایاتی دربارهٔ او اشاره کرده‌اند که در منابع متقدم نیامده است. در همین روزگار، ابن‌ندیم ضمن نقل روایاتی دربارهٔ ابوعبیده از جمله اشاره به سال تولد او، فهرست مستقلی از آثارش به دست داده است. در سدهٔ ۵ق، خطیب بغدادی با توجه به روایات پراکنده‌ای که در منابع کهن آمده، شرح حال نسبتاً مفصلی از او فراهم آورده است. از این پس، همهٔ آنچه در منابعی چون *معجم‌الادباء*، *انباه الرواة* و *وفیات الاعیان* آمده، از چند نکته فراتر نمی‌رود: ولادت و مرگ ابوعبیده، بحث دربارهٔ شعوبیگری و خارجی بودن وی، داوریهای مخالف و موافق او دربارهٔ هم‌روزگارانش و خلاصه آثار او. بیشتر این اطلاعات نیز از طریق شاگردانش، به ویژه ابوحاتم سجستانی و اثرم انتشار یافته است.

زندگی: اصل و نسب ابوعبیده به درستی روشن نیست، اما در اینکه نیای وی ایرانی و از یهودیان باجروان (در بین‌النهرین) بوده، تقریباً تردیدی نیست. خود در روایتی به یهودی بودن اجدادش اشاره کرده است (نک‍ : ابوالفرج، ۱۸/۱۸۹؛ سیرافی، ۶۸؛ ابن‌ندیم، ۵۹؛ ابن‌خلکان، ۵/۲۴۳؛ قس: سزگین، ۹، که گفتهٔ ابوعبیده را بی‌اهمیت شمرده و بر آن است که بعدها دشمنان وی به استناد همین روایت او را یهودی خوانده‌اند).

جدّ وی به دست عبیدالله‌بن معمر تیمی از نوادگان ابوبکر اسلام آورد (ابوالفرج، ۲۰/۷۷؛ سیرافی، ۶۷-۶۸). از همین رو ابوعبیده را از موالی تیم بن مره (تیره‌ای از قریش) شمرده‌اند (ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۵۴۳؛ زبیدی، ۱۷۵؛ یغموری، ۱۰۹). به گفته‌ای وی به «سُبَّخت» که گاه در منابع به «سخت» و «نسخت» تصحیف شده، ملقب بوده است (نک‍ : ابن‌ندیم، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۸/۱۸۹؛ قفطی، ۳/۲۸۵؛ سیوطی، *المزهر*، ۲/۴۲۸). امّا به نظر می‌رسد سبّخت در اصل همان سیبخت (به یای مجهول) باشد که در پهلوی مرکب از دو کلمهٔ سی (سه) و بخت (بُختن: رستگار کردن) است و بر تثلیث مسیحیت، یا بر ۳ اصل زردشتی دلالت داشته است (نک‍ : یوستی، 293). با این حال ابوالفرج (همانجا)، آن را نامی یهودی می‌داند که دشمنان ابوعبیده برای اشاره به دین اجدادش بر وی نهاده‌اند. از این رو وی این لقب را نمی‌پسندید.

در تاریخ ولادت ابوعبیده اختلاف است. ابن‌ندیم (همانجا) آن را ۱۱۴ق و یغموری (همانجا)، ۱۱۲ق نوشته است. برخی نیز ۱۱۰ق راترجیح داده‌اند (نک‍ : یاقوت، *ادبا*، ۱۹/۱۶۰؛ قفطی، ۳/۲۸۳؛ ابن‌خلکان، ۵/۲۴۲). با توجه به اینکه فرزندان عبیدالله‌بن معمر در آن روزگار بر بصره حکم می‌راندند، می‌توان پنداشت ابوعبیده که از موالی آنان بوده، در بصره به دنیا آمده و در همانجا پرورش یافته است (نیز نک‍ : ابن‌اثیر، ۱۴۲؛ عیثمین، ۱۹-۲۰؛ بستانی، ۲/۱۵۵). بصره در آن روزگار از پر رونق‌ترین مراکز علم و ادب به شمار می‌رفت و مشهورترین دانشمندان عصر در آنجا گرد آمده بودند (نک‍ : پلا، ۱۷۱-۱۹۰). از این‌رو، تردیدی نیست که ابوعبیده در بصره تحصیلات خود را آغاز کرده است، به‌ویژه که اغلب استادانش، چنانکه خواهیم دید، بصری بوده‌اند. در منابع کهن از کسان بسیاری به عنوان شیخ یا استاد ابوعبیده یاد شده است و همچنین کسانی که وی از آنان روایت شنیده،

بسیار متعددند. از مشهورترین استادان وی ابوعمروبن علا، مؤسس مکتب نحوی بصره، یونس‌بن حبیب، رؤبةبن عجاج، ابویعقوب ثقفی، اخفش‌اکبر، قتادةبن‌دعامه و هشام‌بن‌عروه را می‌توان نام برد (ابن‌سلام، ۴۰؛ جاحظ، *الحیوان*، ۵۹/۷؛ طبری، ۳۲۶/۵؛یزیدی، ۸۰؛ خطیب، ۲۵۲/۱۳ ـ ۲۵۳؛ ابن‌انباری، ۲۸؛ ابن‌درید، ۳۵/۳؛ ابن‌خلکان، ۸۵/۴). از دیگر استادان وی که در خور توجه است، مردی است به نام عمر که احتمالاً ایرانی بوده و ا طلاعات بسیار گسترده‌ای دربارهٔ تاریخ ایران قبل از اسلام داشته است و به همین سبب او را عمرکسری نامیده‌اند (مسعودی، مروج، ۲۴۶/۱). او احتمالاً همان عمربن فرخان است که ابن‌ندیم (ص ۳۰۵) او را از مترجمان آثار پهلوی به عربی دانسته است. ابوعبیده براساس روایاتی که از این شخص شنیده بود، کتاب *اخبار الفرس* را تدوین کرد. این اثر یکی از مآخذ عمدهٔ مسعودی در نقل و شرح اخبار پادشاهان ایران قبل از اسلام بوده است (مروج، ۲۴۶/۱، ۲۵۸ ـ ۲۵۹، ۲۷۸ ـ ۲۷۹؛ نیز نک: ابوالفرج، ۳۱۸/۱۷ ـ ۳۱۹).

ابوعبیده پس از آنکه در مکتب برجسته‌ترین دانشمندان روزگار خود در علوم گوناگون شعر و لغت و انساب و اخبار مهارت یافت، مجالس درس خود را در بصره تشکیل داد (نک: ابواحمد، ۱۰۷/۱). شاگردان بی‌شماری به حلقهٔ درس او روی آوردند که نام بیش از ۶۰ تن از آنان در منابع آمده است. از مشهورترین شاگردان او جاحظ، ابونواس، ابن‌مناذر، ابن‌سلام جمحی، خلیفةبن خیاط، ابوحاتم سجستانی، ابوعثمان‌مازنی، اثرم، ابن‌اعرابی، ابن‌هشام، ابن‌سعد، ابن‌شبّه، ابن‌حبیب، ابن‌نطاح، ابن‌سکیت و ابوعبید قاسم‌بن سلام را می‌توان نام برد (ابن‌سلام، ۳۹؛ خلیفه، ۵/۱؛ ابن‌قتیبه، عیون، ۶۹/۲؛ بلاذری، *انساب*، ۲۰۹/۱؛ مبرد، ۱۵۲/۱، ۱۸۲؛ ابن‌معتز، ۱۲۰؛ ابن‌هشام، ۹/۱، ۴۹، ۲۱۲؛ طبری، ۳۲۶/۵، ۲۴۸/۶؛ ابن‌انباری، ۴۹؛ یاقوت، همان، ۷۴/۱۶، ۱۱۳/۱۸؛ ابوالفرج، ۲۰/۱۸؛ ابن‌ندیم، ۷۸؛ ابن‌خلکان، ۳۹۵/۶).

به گزارش خطیب بغدادی (۲۵۳/۱۳ ـ ۲۵۴)، ابوعبیده در ۱۸۸ق به دعوت فضل‌بن ربیع، وزیر هارون‌الرشید، به بغداد رفت. ظاهراً این نخستین سفر وی به بغداد نبوده است. دست کم دو روایت در دست است که اگر درست باشند، حکایت از آن دارند که او پیش از وزارت فضل‌بن ربیع برای راه یافتن به دربار هارون‌الرشید به دو تن از وزیران برمکی، جعفربن یحیی (مق ۱۸۷ ق) و فضل بن یحیی، متوسل شده بوده است: یکی روایت ابوحاتم سجستانی است که می‌گوید ابوعبیده نزد جعفربن یحیی برمکی رفت، اما جعفر او را شایستهٔ ورود به بارگاه خلیفه ندید (نک: زبیدی، همانجا) و دیگری روایتی است که می‌گوید ابوعبیده واصمعی به حضور هارون‌الرشید رسیدند، اما خلیفه، اصمعی را برای مجالست ترجیح داد. در این روایت به مناظره‌ای کوتاه بین ابوعبیده و فضل‌بن یحیی دربارهٔ شاعران نوخاسته اشاره رفته است (سیرافی، ۷۰؛ یغموری، ۱۱۶).

به هر حال ابوعبیده پس از ۱۸۸ق رسماً در زمرهٔ ندیمان هارون‌الرشید درآمد. به روایتی، ابونواس و اسحاق موصلی با نفوذی که در دربار داشتند، چندان به تمجید و ستایش از ابوعبیده پرداختند که خلیفه مصمم شد ابوعبیده را به دربار فراخواند و او را جایگزین اصمعی کند. وی در آغاز به شایستگی از ابوعبیده استقبال نکرد، اما چون مقام علمی او را دریافت به او پاداش فراوان بخشید (ابن‌قتیبه، همان، ۱۳۰/۲؛ یاقوت، همان، ۱۵۷/۱۹؛ ابن‌خلکان، ۲۳۵/۵؛ یافعی، ۱۵/۲). و گویند او را به استادی خود برگزید و برخی آثارش را از وی فراگرفت (خطیب، ۲۵۲/۱۳). ابوعبیده در طی این مدت، مجالس درسی در بغداد تشکیل داد و افزون بر تدریس به تألیف نیز پرداخت (ذهبی، ۴۴۶/۹). مدت اقامت وی در بغداد به درستی روشن نیست، اما احتمالاً وی تا پایان خلافت هارون (۱۹۳ ق) در آنجا به سر برده است. ابوعبیده سفری نیز به فارس کرده که به درستی معلوم نیست در چه زمانی بوده است. تنها گفته‌اند به قصد دیدار با موسی‌بن عبدالرحمن هلالی روانهٔ آن دیار شد و از پاداشهای وی برخوردار گردید (زبیدی، همانجا؛ قفطی، ۲۸۴/۳).

در تاریخ مرگ ابوعبیده اختلاف نظر فراوان است، اما در اینکه وی عمری طولانی یافته، تردیدی نیست (یمانی، ۳۵۱). ابن قتیبه نخستین کسی است که به تاریخ وفات او اشاره کرده و آن را ۲۱۰ یا ۲۱۱ ق نوشته است (*المعارف*، همانجا). مسعودی ۲۱۱ ق را ترجیح داده (مروج، ۴۴۹/۳)، سیرافی (ص ۷۱) و زبیدی (همانجا) نیز آن را ۲۰۸ یا ۲۰۹ ق گفته‌اند، اما خطیب بغدادی (۲۵۸/۱۳) تاریخ وفات او را ۲۱۳ ق و در ۹۸ سالگی وی نوشته است. در چگونگی مرگ او نیز چند روایت تردیدآمیز در دست است. در یکی از آنها، از زبیر بن بکار نقل شده که ابوعبیده به دست محمد بن قاسم بن سهل نوشجانی مسموم شده است (نک: ابوالفرج، ۱۰/۴؛ یغموری، ۱۲۴؛ بستانی، همانجا). در گزارش دیگری نیز ابوعبیده در بستر بیماری، خود تلویحاً به این امر اشاره کرده است (یغموری، همانجا). به استناد این دو روایت، منابع متأخرتر (نک: خطیب، ۲۵۷/۱۳؛ ابن شاکر، ۲۹۰/۷) در کشته شدن ابوعبیده به دست نوشجانی تردید نکرده‌اند. البته آنچه درستی این دو روایت را مورد تردید قرار می‌دهد، این است که در منابع نزدیک به روزگار ابوعبیده هیچ اشاره‌ای به این ماجرا نشده و تنها از نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق ذکر آن در منابع دیده می‌شود. به علاوه روایت نخست را زبیر بن بکار از قول خود نوشجانی نقل می‌کند و اگر وی به راستی قاتل ابوعبیده بود، آیا خود اینگونه بدان اعتراف می‌کرد؟ روایت مسعودی نیز که گفته است، هیچ‌کس حاضر به شرکت در تشییع جنازهٔ ابوعبیده نشد و مردی از بصریان را اجرتی دادند تا او را به خاک سپارد (مروج، همانجا)، چندان پذیرفتنی نیست.

شعوبیگری: از آغاز خلافت عباسیان که ایرانیان سررشتهٔ بسیاری از امور دولت را در دست گرفتند، تبلیغات شعوبیه نیز که زمزمهٔ آن از نیمهٔ دوم سدهٔ اول ق شروع شده بود (عطوان، ۱۴۹)، شدت

بیشتری یافت و در سدهٔ ۳ ق به اوج خود رسید (امین، ۶۳/۱) و به تدریج کتابهای بسیاری توسط شعوبیانی که بیشتر مولازادگانی غیر عرب و به‌ویژه ایرانی‌تبار بودند، در تحقیر ومذمت عربهانوشته شد. به عنوان مثال علان شعوبی، نویسندهٔ ایرانی هم‌روزگار ابوعبیده، حدود ۴۵ کتاب در «مثالب» قبایل عرب نوشته بوده است (نک: ابن ندیم، ۱۱۸). از سوی دیگر، برخی هواداران نژاد عرب، مانند جاحظ و ابن قتیبه، نیز در ردّ آثار شعوبیان و دفاع از مفاخر عرب دست به تألیف کتابهایی زدند. ابوعبیده نیز در این میان با تألیف کتابهایی دربارهٔ عیبها و عادات ناپسند (مثالب) برخی قبایل عرب، مانند *لصوص العرب*، *ادعیاء العرب* و *مثالب باهلة* و آثاری در ستایش از ایرانیان، مانند *فضایل الفرس* و *اخبار الفرس* (ابن ندیم، ۵۹)، پا به میدان کشمکشهای شعوبی و ضد شعوبی نهاد. جاحظ نخستین کسی است که او را از مخالفان نژاد عرب معرفی می‌کند و می‌گوید: در شگفتم از کسی (ابوعبیده) که خود را مسلمان می‌داند و با اینکه در قرآن به صراحت آمده که از قوم ثمود (که مورد غضب خداوند قرار گرفتند) کسی باقی نمانده (اشاره به آیهٔ «وَثَمودَ فَما أَبْقىٰ»، نجم/ ۵۱/۵۳)، بر آن است که بقایای قوم ثمود در بین عربها پراکنده‌اند. جاحظ این گفتهٔ ابوعبیده را جز از روی سوء نیت و بدگمانی نسبت به عربها نمی‌بیند (نک: *البیان*، ۱۶۴/۱ ـ ۱۶۵). جالب توجه است که با اینکه جاحظ نخستین کسی است که لفظ شعوبیه را به کار برده (نک: همایی، ۷۷؛ امین، ۵۷/۱)، ابوعبیده را صریحاً شعوبی نخوانده است. پس از جاحظ، ابن قتیبه (*المعارف*، همانجا) از ابوعبیده به عنوان دشمن عربها یاد کرده و در رسالهٔ «الرد علی الشعوبیة» (ص ۲۷۰ ـ ۲۷۱) سخت بر وی تاخته و او را در ذکر معایب و زشتیهای نژاد عرب از همهٔ دشمنان شعوبی عربها که به نظر وی، سرسخت‌ترینشان فرومایه‌ترین ایشانند، حریص‌تر خوانده است. با اینکه ابن قتیبه خود می‌گوید از نقل طعنه‌های ابوعبیده خودداری کرده تا مبادا آنها را جاویدان سازد، باز به نقل روایاتی از وی پرداخته که در آنها افتخارات عربها سخت مورد طعن و ریشخند قرار گرفته است (نک: همان، ۲۷۱ ـ ۲۷۴). پس از جاحظ و ابن قتیبه، دیگر نویسندگان کهن نیز به شعوبی بودن ابوعبیده اشاره کرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۷۷/۲۰؛ تنوخی، ۲۹۱/۳؛ مسعودی، همانجا؛ ابوطیب، ۴۵؛ نووی، ۱(۲)/۲۶۰؛ قس: قفطی، ۲۸۰/۳، که شعوبی بودن وی را با تردید مطرح ساخته است) و حتی گفته‌اند که وی چنان تعصبی نسبت به ایرانیان داشت که حتی افسانه‌های کهن عربی را برگرفته از داستانهای ایران باستان می‌دانست (سیوطی، *المزهر*، ۵۰۵/۲؛ گلدسیهر، I/182). با اینهمه آثاری نیز در فضایل عربها با نامهای *مناقب قریش و فضائلها*، *مقاتل فرسان العرب*، *مآثر العرب* و *مآثر غطفان* به وی نسبت داده‌اند (نک: مسعودی، *التنبیه*، ۹۰، ۱۸۰؛ ابن ندیم، همانجا). از همین‌رو، منابع معاصر دربارهٔ شعوبی بودن وی آراء متفاوتی اظهار داشته‌اند. در بین مستشرقان، گلدسیهر او را شعوبی محض می‌داند و در این باره به تفصیل بحث کرده است (I/179-186).

هوار (ص 141) و پلا (ص ۱۹۶، ۳۰۱) نیز به راه گلدسیهر رفته‌اند، اما گیب (نک: EI²) معتقد است که، به رغم گفته‌های گلدسیهر، دلیلی بر شعوبی بودن ابوعبیده در دست نیست و او با نوشتن *مثالب* و خوار شمردن بزرگان عرب و به ویژه مهلبیها فقط حربه‌ای مؤثر به دست شعوبیان داده تا در مبارزات ضد عربی خود از آن استفاده کنند و همین امر باعث شده که مخالفان شعوبیه او را به هتک حرمت عرب متهم سازند. از میان نویسندگان معاصر عرب نیز برخی معتقدند که وی علاوه بر آثاری که در مثالب تازیان نوشته، مانند همهٔ شعوبیان سعی کرده تا در شرح امثال و اشعار، با کمک گرفتن از داستانهای جعلی و روایتهای ساختگی، مفاخر عربها را واژگونه نشان دهد و این امر برای عربها بسی خطرناک‌تر از جنگ رو در رو بوده است (امین، ۷۰/۱). برخی دیگر نیز شعوبی بودن وی را به شدت انکار کرده، آن را تهمتی از جانب دشمنان وی دانسته‌اند (بیاتی، ۱۲/۲ ـ ۱۶).

افزون بر آنچه گفته شد، نشانه‌های دیگری نیز در دست است که با توجه به آنها نمی‌توان عقیدهٔ نویسندگان کهن عرب را چندان بی‌اعتبار دانست: راه یافتن ابوعبیده به دربار هارون‌الرشید در زمان نفوذ برمکیان و کسب محبوبیت و شهرت در روزگار وزارت فضل بن ربیع وزیر ایرانی هارون‌الرشید، دورانی که دربار خلیفه محل تجمع شعوبیانی چون هیثم بن عدی و ابونواس بود؛ اختلاف و کشمکش شدید وی با طرفداران متعصب برتری نژاد عرب بر عجم به ویژه اصمعی و نیز دوستی پایدار وی با آزاداندیشان متهم به شعوبیگری چون اسحاق بن ابراهیم موصلی و ابونواس که راه را برای ورود وی به دربار هموار ساختند.

مذهب: دربارهٔ مذهب ابوعبیده در منابع کهن اختلاف است. برخی او را از اباضیان و برخی دیگر از صُفریان دانسته‌اند، اما هیچ‌کدام در خارجی بودن وی تردید نکرده‌اند. جاحظ (همان، ۲۷۳/۱)، ابن قتیبه (*المعارف*، همانجا) و مسعودی (*مروج*، همانجا) به خارجی بودن او اشاره کرده‌اند. به گفتهٔ گلدسیهر (I/181)، مقصود آنان از خارجی بودن، همانا شعوبیگری است. جاحظ شعوبی دیگری، یعنی هیثم بن عدی را نیز خارجی خوانده است (نک: همان، ۲۷۴/۱). این امر گفتهٔ گلدسیهر را تأیید می‌کند، اما این نکته را نباید از یاد برد که جاحظ در *الحیوان* (۴۰۲/۳) به صراحت ابوعبیده را از خوارج صفری دانسته است. ابوحاتم سجستانی نیز وی را از صفریان شمرده، می‌گوید: «ابوعبیده تمایل بسیاری به من داشت، چون مرا از خوارج سجستان می‌پنداشت» (نک: ابوطیب، همانجا). به گفتهٔ یغموری (ص ۱۰۹ ـ ۱۱۰)، ابوعبیده نخست صفری مذهب بود، اما چون با برخی عقاید صفریان مخالف بود، از آنان کناره گرفت. قفطی نیز داستانی در تأیید خارجی بودن وی نقل کرده است (۲۸۱/۳؛ قس: سیوطی، همان، ۴۰۷/۲)، اما ابن خلکان صحت این روایت را مورد تردید قرار داده است (۲۴۱/۵). برخی نیز او را قدری مذهب و متمایل به معتزلیان دانسته‌اند (نک: زبیدی، ۱۷۵، ۱۷۷) و احتمالاً دو عامل باعث این

داوری شده است: یکی وجوه اشتراکی که بین عقاید اباضیان و معتزله وجود دارد (نک‍: بغدادی، ۱۲۵) و دیگری ستایشهای وی از برخی بزرگان معتزله از جمله نظّام (نک‍: ابن مرتضی، ۵۰). از میان منابع معاصر، تنها گلدسیهر (همانجا) خارجی بودن ابوعبیده را نپذیرفته است، اما دیگران این امر را مسلم شمرده‌اند (نک‍: هوار، همانجا؛ پلا، ۲۸۹ ـ ۲۹۰؛ *ایرانیکا*). به علاوه ابوعبیده کتابی با عنوان *خوارج البحرین و الیمامة* نوشته بوده (نک‍: ابن ندیم، همانجا) که خود می‌تواند دلیل دیگری بر خارجی بودن وی باشد.

روایت: ابوعبیده را باید به حق از پیشگامان نهضت گردآوری و تدوین اشعار و اخبار عرب دانست که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق آغاز شد و تا اواخر سدهٔ ۳ ق در شهرهای بصره، کوفه و بغداد ادامه داشت. با ظهور او و اصمعی که هر دو از شاگردان ابوعمروبن علا و از استادان مکتب بصره بودند (سیوطی، همان، ۴۰۱/۲)، روایت شعر و اخبار و نوادر عرب به دوران تازه‌ای گام نهاد. اینان به دو کار بزرگ دشوار دست زدند: اولاً برای محفوظ ماندن این ذخایر علمی و ادبی از خطر نابودی و تحریفات بیشتر در پی نگارش و تدوین آنها بر آمدند. از این دوران به بعد اندک اندک روایت شفاهی جای خود را به روایت کتبی داد و مجموعه‌های عظیمی از شعر و ادب و تاریخ عرب گردآوری شد. با نگاهی به *الفهرست* ابن ندیم (ص ۵۹ ـ ۶۰) جایگاه ابوعبیده در این زمینه به خوبی روشن می‌شود. وی حدود ۲۰۰ کتاب در زمینه‌های مختلف تاریخ، لغت، انساب، امثال و اخبار و نوادر به رشتهٔ تحریر در آورد و این افزون بر روایات شفاهی است که به شاگردانش املا کرده است. گویند وی ۱۴٬۰۰۰ مثل را تنها برای جعفربن سلیمان روایت کرده است (نک‍: قفطی، ۲۸۴/۳). ثانیاً آنان به بررسی دقیق روایات پرداختند و کوشیدند روایات سره را از ناسره باز شناسند (جاحظ، *البیان*، ۲۱۷/۳؛ بلاشر، ۱۸۴ ـ ۱۸۶). ابوعبیده برای این کار راه بادیه را در پیش گرفت، یا با بدویانی که به شهرها می‌آمدند، به مشورت پرداخت تا آنچه را شنیده بود، با استفاده از دانش آنان اصلاح کند (نک‍: ابوعبیده، *النقائض*، ۳۰/۱ ـ ۳۱، ۴۸۷؛ ابوزید قرشی، ۵۵؛ ابوالفرج، ۲۲۸/۱۷؛ سیوطی، همان، ۱۷۵/۱، ۵۰۸/۲).

به روایتی، وی دربارهٔ قطعه شعری که از حماد شنیده بود، نخست با ۵ بدوی مشورت کرد و سپس رأی به جعلی بودن آن داد (نک‍: سیوطی، همان، ۱۸۰/۱؛ بلاشر، ۱۹۳). همچنین از بین اشعار و قطعات بی‌شماری که به امرؤالقیس نسبت می‌دادند، جز حدود ۲۰ قطعه و قصیده بقیه را جعلی خواند (نک‍: سیوطی، همان، ۴۸۶/۲ ـ ۴۸۷). در روزگار ابوعبیده گویی به تدریج نوعی تخصص و تقسیم کار بین راویان به وجود آمد (بلاشر، ۱۷۲). ابوعبیده بیشتر به جمع‌آوری و تدوین روایات مربوط به لغت، انساب، امثال و رخدادهای تاریخی پرداخت و اصمعی بیشتر به شعر و نحو روی آورد (نک‍: زبیدی، ۱۷۱). تلاش ابوعبیده در این زمینه راه را برای تألیف کتابهای جامعی در زمینه‌های مختلف علوم قرآنی، لغت، اخبار و انساب هموار ساخت و تأثیر تألیفات ادبی و تاریخی وی در آثار نویسندگان سده‌های ۳ و ۴ ق به وضوح آشکار است. از بین این نویسندگان به ویژه اینان را می‌توان نام برد: اخفش در *معانی القرآن* (نک‍: ۳۰۵/۱؛ نیز نک‍: زبیدی، ۷۳)، جاحظ در *البیان* (۴۷/۱، ۲۳۶/۳، جم) و *الحیوان* (۵۲/۱، ۱۴۶، جم)، ابن‌هشام در *السیرة النبویة* (۹/۱، ۴۹، ۲۱۲، جم)، ابن عبدالبر در *الانباه علی قبائل الرواة* (۱۵، ۱۶، جم)، بلاذری در *انساب الاشراف* (۴(۲)/۱۰۱ ـ ۱۰۳، جم) و *فتوح البلدان* (ص ۲۶۳، ۲۷۱، ۲۷۴، جم)، مبرد در *الکامل* (۳۲/۱، ۱۱۰، جم)، ابن عبدربه در *العقد الفرید* (۱۴۰/۱، ۳۱۹، جم) و ابوالفرج اصفهانی در *الاغانی* (۱/۴، ۱۰، جم). در بین نویسندگان این دوره، طبری بیش از همه در *تاریخ* خود آثار وی را سند قرار داده است (نک‍: ۱۹۳/۲، ۲۰۶، جم). استفادهٔ وی از روایات و کتابهای ابوعبیده به ویژه *ایام العرب*، *اخبار بنی‌یشکر*، *جفرة خالد* و *خراسان* به اندازه‌ای است که می‌توان بخش اعظم این کتابها را در *تاریخ* طبری باز یافت (نک‍: ۵۱۴/۵ ـ ۵۲۱، ۲۴۸/۶، ۳۷۹، ۳۹۰ ـ ۳۹۱، ۵۰۸، ۵۱۶، ۵۵۵ ـ ۵۵۶، ۴۳/۷ ـ ۴۵، ۱۳۰ ـ ۱۳۴). کتاب *ایام العرب* وی امروزه از همین طریق بازسازی و منتشر شده است (نک‍: بخش آثار در همین مقاله).

ابوعبیده راوی احادیث نبوی نیز بوده و از محدثان بزرگی چون هشام بن عروه روایت کرده است (قفطی، ۲۷۷/۳؛ خطیب، ۲۵۲/۱۳، ۲۵۳). وی در آغاز کتاب *الخیل* (ص ۴ ـ ۱۰)، احادیث بسیاری از پیامبر (ص) نقل کرده است. به علاوه کتابی به نام *غریب الحدیث* تألیف کرده که اگر چه اکنون در دست نیست، بخشهایی از آن را می‌توان در *غریب الحدیث* شاگردش ابوعبید قاسم بن سلام (نک‍: ۱۴/۱، ۱۵، ۱۶، جم) و دیگر کتابهایی که در سده‌های بعد به این نام نوشته شده، بازیافت (نک‍: ابراهیم حربی، ۴/۱، ۲۴، جم؛ نیز نک‍: خطابی، ۴۹/۱، جم). با این حال، معلوم نیست چرا ذهبی (۴۴۵/۹) وی را از راویان حدیث به شمار نیاورده است. ابوعبیده نخستین خطبهٔ حضرت علی (ع) پس از خلافت و روایاتی از امام سجاد (ع) را نیز نقل کرده است (نک‍: جاحظ، *البیان*، ۳۸/۲ ـ ۳۹؛ مفید، ۱۲۸؛ ذهبی، ۳۹۶/۴؛ نیز نک‍: خویی، ۲۶۸/۱۸). اعتماد محدثان و نویسندگان به روایات و آثار ابوعبیده اعتمادی تقریباً مطلق است و بیشتر منابع او را ثقه دانسته‌اند (نک‍: ابن حبان، ۱۹۶/۹؛ خطیب، ۲۵۷/۱۳؛ ابن حجر، *تقریب*، ۲۶۶/۲، *تهذیب* ۲۴۸/۱۰؛ سیوطی، همان، ۴۰۴/۲).

لغت: از اوایل سدهٔ ۲ ق در دو مکتب بصره و کوفه دانشمندانی ظهور کردند که در عرصهٔ لغت شهرت فراوان یافتند و تألیفاتشان دست مایهٔ اصلی فرهنگ‌نویسان در سده‌های بعد شد (یوسف، ۵۸ ـ ۵۹). ابوعبیده یکی از مشهورترین آنان است. وی رساله‌های لغوی تک موضوعی فراوانی تألیف کرد که از جملهٔ آنها *الخیل*، *الابل*، *البکرة*، *البازی*، *الحمام*، *الحیّات*، *الزرع*، *الرحل*، *السرج*، *اللجام*، *القوس*، *السیف* و *الدلو* را می‌توان نام برد (نک‍: ابن ندیم، ۵۹). اینکه گفته‌اند وی فقط ۵۰ کتاب با عنوان *الخیل* تألیف کرده (نک‍: ابن انباری، ۸۱)،

گرچه بسیار مبالغه‌آمیز است، اما از وسعت دامنهٔ معلومات وی در این زمینه حکایت می‌کند. بسیاری از این رساله‌ها لغت نامهٔ تک موضوعی کوچکی را تشکیل می‌داده که واژگان آن را ابوعبیده از زبان بدویان شنیده بوده است. پیشینیان به آثار لغوی وی توجه فراوان داشته‌اند، چنانکه افزون بر لغت‌نویسانی چون ابن سکیت (۱۱، ۱۴، ۳۰، جم)، جوهری (۴۳/۱، ۴۶، ۴۹، جم)، ازهری (۳۰۰/۱، ۸۹/۳، جم)، ابن فارس (*مجمل*، ۷۷/۱، ۷۸، جم)، زمخشری (۲۳۱/۲، ۲۳۲) و ابن منظور (۲۹/۱، ۳۷، جم)، محدثان و مفسران بزرگی چون بخاری (۷۷/۵، ۱۸۳/۶)، خطابی (۵۵۶/۱)، ابوعبید قاسم بن سلام (۱۴/۱، ۱۵، جم) و ابن حجر (*فتح*، ۴۶۰/۱۳ - ۴۶۱، جم) نیز در تفسیر و توضیح واژگان دشوار از آثار او بهرهٔ بسیار جسته و در وی به چشم حجتی در خور اعتماد نگریسته‌اند (نیز نک: ابن عماد، ۲۴/۲).

آراء ابوعبیده دربارهٔ واژه‌های «معرب» درخور توجه است. وی وجود واژگان غیر عربی را در *قرآن* انکار کرده، می‌گوید : «کسی که جز این گوید، سخنی به گزاف گفته است» (نک: ابن فارس، *صاحبی*، ۴۳؛ سیوطی، همان، ۲۶۶/۱). همچنین در بارهٔ واژگان فارسی از قبیل استبرق، دست، دشت و سخت که وارد زبان عربی شده، معتقد است که گرچه اصل این کلمات فارسی است، تازیان آنها را به واژگانی عربی مبدل ساخته‌اند که گاه در لفظ مشترک و در معنا با اصل خود اختلاف دارند (نک: ابن‌قتیبه، *ادب*، ۴۹۵ - ۴۹۶؛ سیوطی، همان، ۲۶۶/۱، ۲۶۹). برخی (بیاتی، ۱۴/۲) همین نظریهٔ وی را دلیلی بر شعوبی نبودن وی دانسته‌اند.

نحو: برخی ابوعبیده را از نحویان بزرگ شمرده و او را در طبقهٔ اصمعی و ابوزید انصاری نهاده‌اند (سیرافی، ۵۱-۵۲، ۶۷-۷۱). وی نحو را در مکتب اخفش و یونس نحوی آموخته بود (ابن سلام، ۴۰؛ زبیدی، ۵۱؛ ابن انباری، ۲۸) و کتابی نیز در نحو به نام *اعراب القرآن* نوشته بوده است (ابن ندیم، ۶۰). به علاوه *مجازالقرآن* وی نیز بیشتر جنبهٔ نحوی دارد (نک: دنبالهٔ مقاله). با این حال، درخور توجه است که وی از نخستین کسانی است که در مقابل نحویان و قواعد نحوی بغرنجی که به دست هم‌روزگارانش پایه‌ریزی شده بود، بانگ اعتراض برآورد. او نه تنها به قواعد نحوی مکتبهای بصره و کوفه اعتنا نمی‌کرد، نحویان را دروغگو نیز می‌خواند (نک: سیوطی، همان، ۳۸۰/۲) و معتقد بود که باید از قواعد نحوی دست و پاگیر پرهیز کرد (نک: قفطی، ۲۸۳/۳؛ نووی، ۱(۲)/۲۶۰؛ قس: سیوطی، همان، ۴۰۳/۲). از همین رو، با اینکه در روزگار وی بزرگ‌ترین اثر نحوی یعنی *الکتاب* به دست دانشمند هم وطنش سیبویه نوشته شده بود، در هیچ یک از منابع کوچک‌ترین اشاره‌ای به روابط وی با سیبویه و یا استاد او خلیل‌بن احمد نشده است. ابوعبیده در مسائل نحوی شیوه‌ای مستقل داشته و در شرح آیات و اشعار بیشتر بر ذوق و دانش لغوی خود متکی بوده است. از همین رو آنان که آراء وی را در نمی‌یافتند، به ویژه پس از تألیف کتاب *المجاز*، او را به ناآگاهی در مسائل نحوی و علوم قرآنی متهم کردند و گفتند که وی در تفسیر *قرآن* مرتکب اشتباه شده و آیات را به رأی خود تفسیر کرده است (نک: زبیدی، ۱۷۶-۱۷۷؛ ابوطیب، ۴۴؛ ذهبی، ۴۴۷/۹؛ قس: سزگین، ۱۵).

ابوعبیده در نقد اشعار نیز تبحر داشت و در روزگار خود از منتقدان شعر شمرده می‌شد (نک: ابن رشیق، ۷۶/۱؛ قفطی، ۲۸۴/۳). گرچه آراء او در این زمینه چندان عمیق و موشکافانه نیست و از حدود عبارات رایجی چون «هو اشعر من...» و «هذا الشعر افضل من...» در نمی‌گذرد، باز از این جهت که از مایه‌های آغازین نقد شعر به شمار می‌رود، حائز اهمیت فراوان است. ابوعبیده خود نیز اندک اشعاری سروده است (نک: خطیب، ۲۵۶/۱۳). برخی شعر او را ضعیف و سست خوانده‌اند (قفطی، ۲۸۲/۳؛ سیوطی، *بغیة*، ۲۹۵/۲) و برخی نیز گفته‌اند در سرودن اشعار وزن و عروض را رعایت نمی‌کرده است (نک: زبیدی، ۱۷۵؛ ابوطیب، همانجا). ابواحمد عسکری نیز بخشی را به تصحیفات وی اختصاص داده است (۱۰۲/۱-۱۰۹).

مقام علمی: گستردگی معلومات ابوعبیده در زمینه‌های مختلف مورد تأیید همگان و حتی خرده‌گیران وی بوده است. جاحظ (*البیان*، ۲۷۳/۱-۲۷۴) او را آگاه‌ترین دانشمند عصر خود دانسته است. ابوطیب لغوی (همانجا) وی را در انساب و اخبار و نوادر عرب برتر از اصمعی و ابوزید انصاری نهاده است (نیز نک: یغموری، ۱۰۵). ابونواس دربارهٔ وی می‌گوید: «اگر او را فرصت دهند، اساطیرالاولین و الآخرین را برخواند» (نک: ابن قتیبه، عیون، ۱۳۰/۲؛ ابن عبدربه، ۳۸۱/۶). حتی برخی کوفیان از جمله فرّاء وی را آگاه‌ترین مردم به شعر و لغت دانسته و کثرت محفوظاتش را ستوده‌اند (نک: سیوطی، *المزهر*، ۴۰۳/۲-۴۰۴). البته آراء نویسندگان کهن دربارهٔ او منحصر به ستایش نیست. برخی او را در جنبه‌های فنی شعر عرب فروتر از رقیبش اصمعی دانسته‌اند و چه بسا این داوری به سبب ضعف بیان ابوعبیده و قدرت سخنوری اصمعی که در برخی منابع بدان اشاره شده (سیرافی، ۷۰؛ زبیدی، ۱۷۱)، بوده باشد، چه در زمان حیات آن دو مشهور بود که طالب علمی که در مجلس درس اصمعی حاضر شود، در بازار گوهرفروشان، خزف خرد و آنکه در درس ابوعبیده شرکت کند، در بازار خزف فروشان، گوهر یابد (نک: خطیب، همانجا).

آثار: ابوعبیده بیش از ۲۰۰ اثر در زمینه‌های مختلف تألیف کرده (یاقوت، *ادبا*، ۱۶۲/۱۹) که اینک جز شماری اندک از آنها در دست نیست.

الف - چاپی:

۱. *الایام*، شرح وقایع و جنگهای تاریخی قبایل عرب قبل از اسلام است که مشتمل بر شرح ۱٬۲۰۰ یوم بوده است (نک: بیاتی، ۸/۲-۹). اصل این کتاب از بین رفته، اما قطعه‌های بسیاری از آن درمنابع مختلف از جمله در *النقائض* خود وی (نک: ۴۵۲/۱-۴۵۳، جم)، *تاریخ طبری* (۱۹۳/۲، ۲۰۶، جم) و *الکامل* ابن اثیر (۵۹۶/۱-۵۹۸، ۶۰۰-۶۰۱، جم) پراکنده است. این قطعه‌ها را عادل جاسم بیاتی گردآوری کرده و

با نام *ایام العرب قبل الاسلام* در بیروت (۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م) به چاپ رسانیده است.

۲. *تسمیة ازواج النبی*. مؤلف در این کتاب به ذکر نامها و مشخصات زنان و فرزندان پیامبر (ص) پرداخته است. این اثر نخستین بار به کوشش ناصر صلاوی در بصره (۱۹۶۸م) به چاپ رسیده و بار دیگر نهاد موسی آن را در *مجلة معهد المخطوطات* در قاهره (۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م) منتشر ساخته است.

۳. *الخیل*، رساله‌ای است لغوی به روایت ابوحاتم سجستانی که مؤلف در آن با استناد به اشعار کهن عرب به شرح اعضا، نامها و صفات مختلف اسب از جمله نژاد، رنگ و چگونگی راه رفتن و دویدن آن پرداخته است. یکی از ویژگیهای این اثر نسبت به کتابهای دیگری که در این باره تألیف شده، این است که ابوعبیده بخش پایانی کتاب را به اشعاری که شاعران کهن دربارهٔ اسب سروده‌اند، اختصاص داده است (نک: ص ۱۳۶-۱۷۳). به گفتهٔ ابوحاتم، این اثر همان کتاب *صفة الخیل* عبدالغفار خُزاعی است که ابوعبیده مباحثی بدان افزوده است (نک: ابن‌سیده، ۳۶/۲). این کتاب در حیدرآباد دکن (۱۳۵۸ق) چاپ شده است.

۴. *الدیباج*، نخستین اثری است که دربارهٔ برجسته‌ترین شاعران، سوارکارانِ دلاور، بخشندگان و وفاداران قبایل عرب در جاهلیت و اسلام نوشته شده است (نک: یغموری، ۱۰۹). ابوعبیده در تدوین این رساله، با عنایت به روش معمول در عکاظ، ۳ تن از مشهورترین افراد هر گروه را برگزیده و اخبار و روایات مربوط به آنان را گردآوری کرده است. این اثر مورد توجه بسیار نویسندگان کهن بوده (نک: مسعودی، *التنبیه*، ۲۰۹) و از نخستین کتابهایی است که در اندلس شهرت یافته است (نک: ابن خیر، ۳۶۱). ابوعبیده کتاب دیگری نیز به نام *الدیباجة* نوشته بوده است. برخی به اشتباه این دو اثر را یکی پنداشته‌اند (هارون، ۳۴۲/۲)، حال آنکه *الدیباجة* مانند *الخیل* اثر دیگری دربارهٔ اسب بوده است (نک: بطلیوسی، ۱۳۸). *الدیباج* به کوشش عبدالله بن سلیمان جربوع و عبدالرحمن بن سلیمان عیثمین در قاهره (۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م) به چاپ رسیده است.

۵. *العققة و البررة*، رساله‌ای است دربارهٔ دو دسته از تازیان، یکی آنان که نافرمانی پیشه ساخته، پدر و مادر و قبیلهٔ خود را ترک کرده‌اند و دیگر آنان که در حق پدر و مادر خود نیکویی روا داشته‌اند. مؤلف ۱۷ تن از اینگونه افراد را با ذکر مشخصات و گزیده‌ای از اشعارشان برشمرده، اما تنها دو مورد از آنان را در دستهٔ دوم جای داده است. از همین‌رو، به عقیدهٔ برخی معاصران، مراد از تألیف این رساله تحقیر و مذمت عربها بوده است (هارون، ۳۳۱/۲). این اثر به کوشش عبدالسلام هارون در *نوادر المخطوطات* در قاهره (۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م) به چاپ رسیده است.

۶. *مجاز القرآن*. ابن ندیم، ۴ کتاب دربارهٔ قرآن با نامهای *مجاز القرآن*، *غریب القرآن*، *اعراب القرآن* و *معانی القرآن* به ابوعبیده نسبت داده است (ص ۵۹، ۶۰). برخی منابع کهن *مجاز القرآن* و *غریب القرآن* را یک اثر دانسته‌اند (زبیدی، ۱۷۶؛ ابن خیر، ۱۳۴) و به گمان برخی‌ازمعاصران، هر ۴ کتاب یک اثر بیش نبوده است (سزگین، ۱۸). ابوعبیده در این کتاب به شرح و توضیح آیات *قرآن* بر حسب ترتیب سوره‌ها پرداخته است. از همین‌رو، می‌توان آن را کتابی در تفسیر *قرآن* شمرد که شیوهٔ بهتر فهمیدن آیات را معرفی کرده است (هارون، ۳۳۲/۲؛ آل یاسین، ۱۰۸ - ۱۰۹). برخی نیز از این جهت که مؤلف در آن به شرح واژگانی پرداخته که در غیر معانی اصلی خود به کار رفته‌اند، آن را نخستین اثر در علم بیان می‌دانند (بستانی، ۱۵۶/۲). گرچه مسلم است که مراد ابوعبیده از تألیف آن، نگارش اثری در علم بیان نبوده است. *مجاز القرآن* از پرجنجال‌ترین آثار ابوعبیده به شمار می‌رود که پس از تألیف تا مدتها مورد بحث بوده و اظهارات متفاوتی دربارهٔ آن شده است. نخستین بانگ اعتراض از جانب دانشمندان هم‌روزگارش فراء، اصمعی و ابوعمر جرمی برخاست. آنان معتقد بودند که ابوعبیده *قرآن* را به دلخواه خود و برخلاف اقوال نحویان و فقیهان تفسیر کرده است (نک: زبیدی، ۱۷۶ - ۱۷۷؛ خطیب، ۲۵۵/۱۳). حتی شاگردش ابوحاتم سجستانی نیز سخت با خواندن این کتاب و انتشار آن مخالف بود (زبیدی، ۱۷۶). برخی این کتاب را نخستین اثری می‌دانند که در آن واژگان غریب و ناآشنای *قرآن* با شرح و تفسیر گرد آمده است (ابن خیر، ابن اثیر، همانجاها). البته می‌دانیم که قبل از وی ابان بن تغلب (د ۱۴۱ ق) کتابهایی در این زمینه با نامهای *الغریب فی القرآن* و *معانی القرآن* تألیف کرده بوده است (نک: ه د، ابان بن تغلب). این اثر راهگشای بسیاری از دانشمندان به ویژه لغویان و مفسران در سده‌های بعد گردید. از آن جمله است ابن قتیبه در *تفسیر غریب القرآن* (نک: ص ۲۵ - ۲۶، ۳۳، جم)، ابوعلی فارسی در *الحجة*، ابن نحاس در *معانی القرآن* (نک: سزگین، ۱۷) و ابن درید در *جمهرة اللغة* (۳۴/۳ - ۳۵). این کتاب به کوشش فؤاد سزگین در قاهره (۱۳۷۴ - ۱۳۸۱ ق) به چاپ رسیده است.

۷. *النقائض* (یا *نقائض جریر و الفرزدق*)، اثری است به روایت ابن حبیب و سکری. از آغاز و انجام کتاب چنین برمی‌آید که متعلق به ابوعبیده است، اما برخی‌ازمعاصران انتساب آن را به ابوعبیده مردود دانسته‌اند (نک: بیاتی، ۲۳/۲). مؤلف در این اثر با مهارتی خاص اشعاری (۱۱۳ قطعه) از جریر و فرزدق را مورد نقد و بررسی قرار داده است. این اثر به کوشش بوان[1] در لیدن (۱۹۰۵ - ۱۹۱۲م) به چاپ رسیده است و سپس در قاهره (۱۳۵۳ ق) تجدید چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. *اعراب القرآن*. نسخه‌ای از آن در رامپور نگهداری می‌شود (نک: *تذکرة*، ۱۴)؛ ۲. *مقاتل الفرسان*. قسمتهایی از این کتاب در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (نک: کرنکو، ۱۷۹)؛ ۳. *المحاضرات و المحاورات*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شیخ الاسلام حجاز موجود است (نک: *تذکرة*، ۱۲۱).

1. Bevan

ج ـ آثار یافت نشده: ابوعبیده افزون بر آنچه یاد شد، آثار بسیار دیگری نیز تألیف کرده بوده که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: الف ـ دربارهٔ قبایل عرب: ۱. الاوس و الخزرج، ۲. ایادی الازد یا ایادالازد، ۳. ایام بنی مازن و اخبارهم، ۴. ایام بنی یشکر، ۵. مناقب باهله، ۶. بیوتات العرب، ۷. الحُمس من قریش، ۸. خبر ابنی بغیض، ۹. خبر عبدالقیس، ۱۰. مفارات قیس و الیمن؛ ب ـ در تاریخ: ۱. اخبار الحجاج، ۲. البصرة، ۳. الجمل و صفین، ۴. خراسان، ۵. کتاب السواد و فتحه، ۶. فتوح ارمینیة، ۷. فتوح الاهواز، ۸. قصة الکعبة، ۹. مرج راهط، ۱۰. مسعود بن عمرو و مقتله، ۱۱. مقتل عثمان؛ ج ـ در لغت: ۱. اسماء الخیل، ۲. الاضداد، ۳. الجمع و التثنیة، ۴. الزوائد، ۵. الشوارد، ۶. العقاب، ۷. فَعَلَ و أَفْعَلَ، ۸. اللغات، ۹. ما تلحن فیه العامة (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ادبا، ۱۶۰ ـ ۱۶۲؛ قفطی، ۲۸۵/۳ ـ ۲۸۷؛ ابن خلکان، ۲۳۸/۵ ـ ۲۳۹).

وی کتابی نیز به نام الآبار نوشته بوده که یاقوت در معجم البلدان از آن بهرهٔ بسیار برده است (۵۳۰/۱، جم). یکی دیگر از آثار یافت نشدهٔ وی که مورد استفادهٔ بسیار نویسندگان کهن قرار گرفته، کتاب الامثال اوست. این کتاب یکی از مآخذ عمدهٔ ابوعبید قاسم بن سلام در تألیف کتاب الامثال بوده است (نک: زلهایم، ۱۰۰، ۱۰۳ ـ ۱۰۵). یک نسخه از کتابی به نام الامثال در کتابخانهٔ مجلس موجود است که برخی آن را اشتباهاً به ابوعبیده نسبت داده‌اند (نک: شورا، ۳۶۵/۴ ـ ۳۶۸)، حال آنکه این کتاب همان الامثال ابوعبید قاسم بن سلام است (برای بقیهٔ آثار وی، نک: حلاوی، ۲۵۵ ـ ۲۶۰).

مآخذ: آل یاسین، محمدحسین، الدراسات اللغویة عندالعرب، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابراهیم حربی، غریب الحدیث، به کوشش سلیمان‌بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، تقریب التهذیب، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ همو، فتح الباری، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش ف. کودرا و ر. تاراگو، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن درید، محمدبن حسن، جمهرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ ابن رشیق، حسن، العمدة، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابن سکیت، یعقوب بن اسحاق، اصلاح المنطق، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن سلام جمحی، محمد، طبقات الشعراء، به کوشش یوزف هل، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن سیده، علی بن اسماعیل، المخصص، بولاق، ۱۳۱۶ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الانباه علی قبائل الرواة، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن فارس، احمد، الصاحبی، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ همو، مجمل اللغة، به کوشش زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ادب الکاتب، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، تفسیر غریب القرآن، به کوشش احمد صقر، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ همو، «الرد علی الشعوبیة اوکتاب العرب»، رسائل البلغاء، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ همو، عیون الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، طبقات المعتزلة، به کوشش دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن معتز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵م؛ ابواحمد عسکری، حسن بن عبدالله، شرح مایقع فیه التصحیف والتحریف، به کوشش محمد یوسف و احمد راتب نفاخ، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ابوزید قرشی، محمدبن ابی الخطاب، جمهرة اشعار العرب، بیروت، دارصادر؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحدبن علی، مراتب النحویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابوعبید قاسم بن سلام، غریب الحدیث، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوعبیده، معمربن مثنی، الخیل، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همو، النقائض، به کوشش بوان، لیدن، ۱۹۰۵ ـ ۱۹۱۲ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دارالکتب؛ اخفش، سعیدبن مسعده، معانی القرآن، به کوشش عبدالامیر محمد امین الورد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ازهری، محمدبن احمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ امین، احمد، ضحی الاسلام، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۳ م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، «صحیح»، الکتب الستة، استانبول، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ بستانی، بطرس، ادباءالعرب، بیروت، ۱۹۳۴ م؛ بطلیوسی، عبدالله بن محمد، الاقتضاب، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة المدنی؛ بلاذری، احمدبن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همو، همان، ج ۴، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۳۸ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ بلاشر، رژیس، تاریخ ادبیات عرب، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بیاتی، عادل جاسم، مقدمه بر الایام ابوعبیده، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ پلا، شارل، الجاحظ، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ تذکرة النوادر عن المخطوطات العربیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق؛ تنوخی، محسن بن علی، نشوار المحاضرة و اخبار المذاکرة، به کوشش عبودشالجی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ حلاوی، ناصر، «مؤلفات ابی عبیدة»، المورد، بغداد، ۱۹۷۴ م، ج ۳، شم ۴؛ خطابی، حمدبن محمد، غریب الحدیث، به کوشش عبدالکریم ابراهیم عزباوی، مکه، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفة بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، سیراعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ زبیدی، محمدبن حسن، طبقات النحویین واللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زلهایم، رودلف، الامثال العربیة القدیمة، ترجمهٔ رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زمخشری، محمودبن عمر، المستقصی فی امثال العرب، بیروت، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ سزگین، فؤاد، مقدمه بر مجاز القرآن ابوعبیده، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ سیرافی، حسن بن عبدالله، اخبار النحویین البصریین، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶ م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همو، المزهر، به کوشش محمد احمد جاد المولی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ شورا، خطی؛ طبری، تاریخ؛ عطوان، حسین، الزندقة والشعوبیة فی العصر العباسی الاول، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ عیثمین، عبدالرحمن بن سلیمان، مقدمه بر الدیباج ابوعبیده، قاهره، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م؛ قرآن مجید؛ قفطی، علی بن یوسف، انباه الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵ م؛ کرنکو، فریتس، ذیل بر الخیل (نک: هم ابوعبیده)؛ مبرد، محمدبن یزید، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، التنبیه والاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، قم، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ مفید، محمد بن محمد، الارشاد، قم، مکتبة بصیرتی؛ نووی، یحیی بن شرف، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ هارون، عبدالسلام، مقدمه بر «العقة

والبرة» ابوعبیده، *نوادر المخطوطات*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ همایی، جلال الدین، شعوبیه، اصفهان، ۱۳۶۳ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یزیدی، محمدبن مبارک، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نورالقبس*، *مختصر المقتبس* مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶ م؛ یوسف، س. م.، «دستورزبان و فرهنگ‌نویسی»، ترجمهٔ علی محمد حق‌شناس، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش میان محمد شریف، تهران، ۱۳۶۷ ش، ج ۳؛ نیز:
EI[2]; Goldziher, I., *Muslim Studies*, London, 1889–1890; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1923; *Iranica*; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

آبوعُبَیْدهٔ جَرّاح، عامر بن عبدالله بن جراح (د ۱۸ ق / ۶۳۹ م)، صحابی مشهور پیامبر (ص). وی از تیرهٔ بنی الحارث قبیلهٔ قریش بود (کلبی، ۱۲۵). در نسب او معمولاً پس از کنیه، نام جدّ به جای نام پدر یاد می‌شود. پدرش عبدالله در جنگ فِجار از سرکردگان قریش بود (ابن حبیب، ۱۷۰؛ ابوالفرج، ۶۲/۲۲ ـ ۶۳). مادر ابوعبیده نیز از قریش بود که بعدها اسلام آورد (خلیفه، ۶۲/۱). گفته‌اند که ابوعبیده به همراه ارقم‌بن‌ابی‌ارقم و عثمان بن مظعون، نزد پیامبر (ص) اسلام آورد (ابن هشام، ۲۵۲/۱ ـ ۲۵۳؛ ابن سعد، ۳۹۳/۳)، اما بنابر قولی غیرمشهور، وی در آغاز اسلام، به دست ابوبکر مسلمان شد (محب طبری، ۳۴۶/۳؛ قس: ابن اسحاق، ۱۴۰). از آنجا که سن وی در جنگ بدر، ۴۱ سال ذکر شده (ابن سعد، ۴۱۴/۳؛ ابن قتیبه، ۲۴۸؛ ابونعیم، ۲۰/۲، ۲۴)، بایستی به هنگام اسلام آوردن نسبتاً جوان بوده باشد.

ابوعبیده خود از دعوت کنندگان به اسلام بود (بلاذری، *انساب*، ۱۲۳/۱) و نام او جزو کسانی ذکر شده که پیش از جعفر بن ابی طالب به حبشه هجرت کردند (ابن اسحاق، ۱۷۷). برخی نیز گفته‌اند که وی در مهاجرت دوم به حبشه رفت (ابن سعد، ۴۱۰/۳) و برخی او را مهاجر هر دو هجرت دانسته‌اند (بلاذری، همان، ۲/ گ ۳۴۶ الف).

ابوعبیده پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه از حبشه به مکه بازگشت و سپس به مدینه هجرت کرد (نک: ابن هشام، ۳۶۹/۱؛ ابونعیم، ۲۰/۲) و پیامبر (ص) میان او و سعد بن معاذ بن نعمان (ابن هشام، ۵۰۵/۱؛ ابن سعد، ۴۲۱/۳) یا سالم، مولای ابی حُذَیفه (همو، ۸۸/۳؛ ابن حبیب، ۷۱؛ بلاذری، همان، ۲۷۰/۱؛ قس: احمد بن حنبل، *مسند*، ۱۵۲/۳؛ ابن حجر، ۱۷۱/۱) عقد برادری بست و با محمد بن مسلمه نیز به منظور برخورداری از میراث یکدیگر (بلاذری، همان، ۲۷۰/۱ ـ ۲۷۱؛ ابن حبیب، ۷۵) پیمان برادری برقرار کرد.

گفته‌اند که ابوعبیده در جنگ بدر (نک: ابن هشام، ۶۸۵/۱؛ واقدی، *المغازی*، ۱۵۷/۱)، پدر خود را که از مشرکین بود، به قتل رسانید و بدین سبب بر پیامبر (ص) آیه‌ای در حق او نازل شد (نک: ابونعیم، ۲۱/۲ ـ ۲۲؛ طبرانی، ۱۱۷/۱ ـ ۱۱۸)، اما از آنجا که پدرش، به تصریح واقدی (نک: ابن عساکر، ۲۶۷؛ ابن حجر، ۱۱/۲) اسلام را درک نکرده بود، این روایت احتمالاً از فضایل بر ساختهٔ بعدی است. در جنگ اُحُد، ابوعبیده از معدود کسانی بود که وقتی پیامبر (ص) به سختی افتاد، از او جدا نشد (واقدی، همان، ۲۴۰/۱؛ ابن سعد، ۴۱۰/۳؛ بلاذری، همان، ۳۱۸/۱). ابوعبیده در چند غزوه و سریّهٔ دیگر نیز شرکت جست (واقدی، همان، ۳۴۰/۱ ـ ۳۴۱، ۴۹۸/۲؛ ابن سعد، همانجا) و خود در یک سریّه و یک غزوه فرماندهی سپاه داشت (واقدی، همان، ۴/۱ ـ ۵، ۶، ۵۵۲/۲؛ ابن سعد، ۸۶/۲، ۱۳۲) و در پیمان صلح حدیبیه از گواهان بود (واقدی، همان، ۶۱۲/۲). پیامبر (ص) همچنین او را با جمع دیگری از صحابه، در سپاهی به فرماندهی عمرو ابن عاص به ذات السلاسل فرستاد و او اگرچه با فرمانده سپاه رقابت داشت، ولی چنانکه گفته‌اند، پیامبر (ص) وی را به سبب ملایمتش در برابر عمروعاص تحسین کرد (ابن هشام، ۶۲۳/۲ ـ ۶۲۴؛ واقدی، همان، ۷۷۰/۲ ـ ۷۷۳؛ ابن حبیب، ۱۲۱ ـ ۱۲۲).

در منابع از گواهی ابوعبیده بر چند پیمان نامهٔ هیأتهای نمایندگی قبایل با پیامبر (ص)، مبنی بر اسلام آوردن آنان، سخن رفته است (ابن سعد، ۳۵۲/۱، ۳۵۴). گفته‌اند که پیامبر (ص) او را برای تبلیغ به بحرین (احمد بن حنبل، همان، ۱۳۷/۴؛ بخاری، ۶۲/۴ ـ ۶۳)، یا نجران، یا یمن فرستاد (موسی بن عقبه، ۴۶۵؛ احمد بن حنبل، همان، ۴۰۰/۵ ـ ۴۰۱؛ بخاری، ۱۳۴/۸؛ بلاذری، همان، ۲/ گ ۳۴۶ ب).

وی به هنگام رحلت پیامبر (ص) با سپاه اسامه رهسپار جنگ بود. چون خبر وفات پیامبر (ص) به سپاه رسید، با اسامه و عمر به مدینه بازگشت (واقدی، همان، ۱۱۲۰/۳). روایاتی نشان می‌دهد که وی به همراه عمر در رساندن ابوبکر به خلافت نقش داشته است؛ اگرچه نقش اصلی ابوعبیده در واقعهٔ سقیفه چندان روشن نیست، اما نمی‌توان همسویی وی و ابوبکر و عمر را در این امر و همچنین نقش گسترده‌اش را در حوادث بعدی، صرفاً تصادفی تلقی کرد. هنگامی که ابوبکر و عمر شتابان به سوی سقیفهٔ بنی ساعده روان بودند، به ابوعبیده برخوردند (طبری، ۲۱۹/۳) و هر ۳ زمانی به سقیفه رسیدند که انصار برای انتخاب خلیفه در آنجا گِرد آمده بودند (ابن سعد، ۲۶۹/۲؛ بلاذری، همان، ۵۸۰/۱ ـ ۵۸۱؛ یعقوبی، ۱۲۳/۲). ابوبکر خواست با ابوعبیده یا عمر بیعت کند (زهری، ۱۴۲؛ واقدی، *الرّدة*، ۲۳، ۲۶؛ احمد بن حنبل، همان، ۵۶/۱؛ ابن ابی الحدید، ۸/۶، ۱۰، به نقل از جوهری) و حتی گفته‌اند عمر نیز نخست قصد بیعت با ابوعبیده داشت (ابن سعد، ۱۸۱/۳؛ احمد بن حنبل، همان، ۳۵/۱). به هر حال، چون ابوبکر خلافت یافت، ابوعبیده نقش عمده‌ای در ستاندن بیعت از مخالفان و خاصه حضرت علی (ع) برعهده گرفت (واقدی، همان، ۲۹) و همین نقش در «رسالة السقیفة» ابوحیّان توحیدی (ص ۷ ـ ۸، ۲۰ ـ ۲۴)، از زبان ابوعبیده، بازتابی گسترده یافته است. ابوعبیده، همچنین به همراه ابوبکر و عمر ومغیرة بن شعبه در اخذ بیعت از عباس، عموی پیامبر (ص)، برای ابوبکر تلاش کرد (یعقوبی، ۱۲۴/۲ ـ ۱۲۵؛ ابن ابی الحدید، ۲۱۹/۱ ـ ۲۲۰) و پس از تثبیت ابوبکر در خلافت، به ادارهٔ بیت المال مشغول شد و تا پایان زندگی یکی از مهم‌ترین عناصر استحکام ارکان خلافت بود (خلیفه، ۱۰۸/۱؛ احمد بن حنبل، *العلل*، ۴۹۱/۳؛ طبری، ۴۲۶/۳).

در آغاز جنگهای ردّه، او و عمر، ابوبکر را از سختگیری در گرفتن زکات تا هنگام استحکام بیشتر مبانی خلافت، برحذر داشتند (کلاعی، ۱/گ ۷۳ الف) و شاید به همین سبب، در گزارشهای مربوط به وقوع جنگهای رده، نقش آشکاری از ابوعبیده دیده نمی‌شود، اما وی به هنگام نظرخواهی خلیفه در مورد فتح شام، یکی از مشاوران عمدهٔ او بود (ازدی، ۲؛ کلاعی، ۱/گ ۱۴۲ الف و ب).

اخبار مربوط به چگونگی حضور و فعالیت ابوعبیده در فتوح شام، بسیار پریشان و مغشوش است و این بیشتر به سبب تناقضاتی است که در گزارشهای فتح سرزمینهای ایران و شام وجود دارد. براساس گزارش طبری (۳۸۷/۳) از ابن اسحاق، ابوعبیده، یکی از چند سرداری بود که از سوی ابوبکر برلشکرهایی گمارده شدند و همگی به سوی شام تاختند (نیز نک: همو، ۳۹۴/۳). اگر چه در مورد واگذاری فرماندهی کل این سپاه به ابوعبیده، گزارشهایی در دست است، ولی ظاهراً وضع مسلمانان در ابتدای گشودن سرزمینهای شام، مانع از ایجاد فرماندهی واحدی بوده است (نک: بلاذری، *فتوح*، ۱۲۸/۱؛ قس: ازدی، ۱۶ ـ ۱۸). در اینکه نقش ابوعبیده در فتوح شام، پیش از درگذشت ابوبکر چگونه بوده است، نمی‌توان چندان براخبار تکیه کرد؛ همچنین نامه‌هایی که گفته‌اند در همین زمان میان آن دو رد و بدل می‌شده، قابل اعتماد به نظر نمی‌رسد (مثلاً نک: همو، ۳۰ ـ ۳۱، ۴۴، ۵۰؛ کلاعی، ۱/گ ۱۵۳ ب ـ ۱۵۴ الف؛ نیز نک: ظاهریه، ۲۸۲/۲ ـ ۲۸۳).

زمانی که دمشق در محاصرهٔ مسلمانان بود، ابوبکر درگذشت و عمر که از آغاز با خالد بن ولید نظر چندان مساعدی نداشت (نک: طبری، ۴۳۶/۳)، بی‌درنگ به جای او ابوعبیده را به فرماندهی لشکر مسلمانان گماشت (نک: زهری، ۱۵۱؛ بلاذری، همان، ۱۳۷/۱؛ ابن سعد، ۳۹۷/۷). براساس خبری که طبری (۳۹۸/۳) از سیف بن عمر نقل کرده، خالد نخست خبر عزل خود را از بیمِ تفرقه در لشکر پنهان داشت. نوشته‌اند که ابوعبیده نیز فرمان امارت خود را چند گاهی آشکار نکرد (همو، ۴۳۵/۳؛ زهری، ۱۷۴). به گزارش بلاذری (همان، ۱۴۵/۱) ابوعبیده پس از رسیدن به فرماندهی سپاه، مأموریتهای مهمّی به خالد می‌داده است (قس: طبری، ۴۳۷/۳). طبری در خبر دیگری (۴۳۶/۳) به نقل از سیف بن عمر، ماجرای انتصاب ابوعبیده را از سوی عمر، پس از فتح یرموک آورده است. به هر حال، ابوعبیده پس از صلح با دمشقیان به سوی حمص روان شد و نخست با اهالی بعلبک و سپس حمص صلح کرد (بلاذری، همان، ۱۵۴/۱، ۱۵۶؛ قس: طبری، ۵۷۹/۳)، اما لاذقیه پس از جنگ سختی فتح شد (بلاذری، همان، ۱۵۷/۱). بنابر خبر بلاذری (همان، ۱۶۲/۱) در رجب سال ۱۵، پس از نبرد سنگین یرموک، ابوعبیده قِنَّسرین و انطاکیه را فتح کرد (همان، ۱۷۲/۱ ـ ۱۷۴). ابوعبیده همچنین بر تمام فتوحات سرزمینهای دیگر مانند اردن و فلسطین که توسط عمرو عاص صورت می‌گرفت، نظارت داشت (ازدی، ۱۰۷).

براساس برخی مآخذ، نامه‌هایی، میان ابوعبیده و عمر، مبادله شده که معلوم نیست تا چه اندازه می‌توان آنها را واقعی شمرد (مثلاً نک: همو، ۱۲۵ ـ ۱۲۶، ۱۴۰ ـ ۱۴۱، ۱۴۶ ـ ۱۴۷). گفته‌اند زمانی که ابوعبیده سرگرم فتح بیت‌المقدس بود (۱۷ق)، مردم شهر تصمیم به صلح و پرداخت جزیه گرفتند، بدین شرط که خلیفه خود برای صلح به شام آید. ابوعبیده به عمر نامه نوشت و عمر به جابیهٔ دمشق و از آنجا به بیت‌المقدس آمد و صلح نامه را امضا کرد (بلاذری، همان، ۱۶۴/۱؛ طبری، ۶۰۸/۳ ـ ۶۰۹، قس: ۵۶/۴ ـ ۵۷).

در ۱۷ یا ۱۸ ق (نک: همو، ۶۰/۴) بیماری طاعون شام را فرا گرفت و گفته‌اند عمر که از فرا رسیدنِ مرگ ابوعبیده بیمناک بود، وی را به مدینه فراخواند. ولی‌اوسرباززد (همو، ۵۸/۴؛ محب طبری، ۳۵۵/۳ ـ ۳۵۶؛ ذهبی، ۱۸/۱)، و سرانجام، همچون برخی دیگر از صحابه، بیمار شد و در ۱۷ یا ۱۸ ق درگذشت (ازدی، ۲۶۷؛ بلاذری، همان، ۱۶۵/۱؛ ابن عساکر، ۳۱۹ ـ ۳۲۲). گفته‌اند که گور او در اردن بوده است (ازدی، همانجا؛ ابوزرعه، ۲۱۸/۱؛ ابن اعثم، ۳۱۱/۱؛ ابونعیم، ۲۰/۲). از ابوعبیده فرزندی برجای نماند (ابن قتیبه، ۲۴۷؛ ابن حزم، ۱۷۶؛ ذهبی، ۸/۱، به نقل از زبیر بن بکّار).

در باب ابوعبیده، به عنوان یکی از صحابیان مشهور که احادیثی نیز از پیامبر (ص) روایت کرده (ابونعیم، ۲۸/۲ به بعد؛ ذهبی، ۶/۱ ـ ۷؛ مزی، ۲۳۱/۴ ـ ۲۳۳)، فضایلی نقل شده است (احمدبن حنبل، *الزهد*، ۲۳۰؛ حاکم، ۲۶۲/۳ ـ ۲۶۸؛ ابن سلام، ۷۳ ـ ۷۴) و او را یکی از «عشرهٔ مبشّره» دانسته‌اند (ابن عبدالبر، ۷۹۳/۲؛ محب طبری، ۳۵۰/۳ ـ ۳۵۱) و گفته‌اند پیامبر (ص) سخت او را ستوده است (نک: بخاری، ۲۱۶/۴؛ مسلم، ۱۸۸۱/۲ ـ ۱۸۸۲)؛ نیز آورده‌اند که عمر چندان به او اعتماد داشت که گفت: اگر مرا مرگ دریابد و ابوعبیده زنده باشد، او را به جای خویش می‌گمارم (احمدبن حنبل، *مسند*، ۱۸/۱؛ ابن سعد، ۳۴۳/۳؛ بلاذری، *انساب*، ۲/گ ۳۴۶ الف، ۳۴۷ الف؛ طبری، ۲۲۷/۴).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ـ ۱۳۸۴ ق؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ ابن اعثم کوفی، احمد بن علی، *کتاب الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبّر*، به کوشش ایلزه لیشتن‌اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام اباضی، *بدء الاسلام و شرائع الدین*، به کوشش ورنر شوارتز و سالم بن یعقوب، ویسبادن، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمدبجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ ابوحیان توحیدی، «رسالة السقیفة»، *ثلاث رسائل*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۵۱م؛ ابوزرعهٔ دمشقی، عبدالرحمن بن عمرو، *تاریخ*، به کوشش شکرالله بن نعمت‌الله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریة؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی حاج عثمان، ریاض، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ احمدبن حنبل، *الزهد*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /

۱۹۸۳م؛ همو، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش وصی الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ ازدی، محمدبن عبدالله، *تاریخ فتوح الشام*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *صحیح*، بولاق، ۱۳۱۵ ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، همان، ج ۲، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ عاشر افندی استانبول، شم ۵۹۸؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زهری، محمدبن مسلم، *المغازی النبویّة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، وزارة الاوقاف؛ طبری، *تاریخ*؛ ظاهریه، ریّان، خطی (تاریخ)؛ کلاعی، سلیمان بن موسی، *الاکتفا*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ چستربیتی، شم ۳۸۹۲؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ محبّ طبری، احمدبن محمد، *الریاض النضرة فی مناقب العشرة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ موسی بن عقبه، «*المغازی*» (نک: مد زاخاو)؛ واقدی، محمدبن عمر، *الردة*، به کوشش محمد حمیدالله، پاریس، ۱۹۸۹م؛ همو، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ نیز:

Sachau, E., "Das Berliner Fragment des Mûsâ ibn 'Ukba...", *Sitzungsberichte ... der Berliner Akademie der wissenschaften*, Berlin, 1904, vol. XXV.

بخش تاریخ

آبوعُبَیْده مُسْلِم‌بْنِ اَبیْ کَرِیمهٔ تَمیمی، نک: اباضیه.

آبوالعَتاهیه، ابواسحاق اسماعیل بن قاسم بن سوید بن کیسان (۱۳۰ ـ ۲۱۱ق/۷۴۸ ـ ۸۲۶م)، شاعر بزرگ عباسی.

آنچه در شرح حال این شاعر نامدار که پیشاهنگ شعر زهد به شمار می‌رود، در خور توجه است، تصاویر متفاوت و بلکه متضادی است که منابع از شخصیت و برخی روحیات او به دست داده‌اند. مثلاً اغلب آنها از زهد و تصوف و حتی حبس خود خواستهٔ وی در زمان هارون‌الرشید سخن گفته‌اند، اما در همان حال روایات متعددی نیز دربارهٔ بخل و مال‌دوستی و فرومایگی وی در دست است که نادیده گرفتن یا پیوند دادنشان به دوره‌های دیگری از عمر شاعر چندان آسان نیست. آثار این ناهمگونی را در جنبه‌های دیگری از زندگانی و رفتار شاعر نیز می‌توان مشاهده کرد. برای شناخت این پدیده شاید آسان‌ترین کار آن باشد که برخی از این روایات را بر مبنای برخی دیگر تفسیر و توجیه کنیم. مثلاً با آنچه از جاه‌طلبیها و طمع‌ورزیهای ابوالعتاهیه می‌دانیم، بکوشیم همهٔ آنچه دربارهٔ زهد و پشت پا زدن او به مواهب زندگانی درباری نقل کرده‌اند، بی‌اعتبار بخوانیم و یا جلوه‌های دیگری از ریاکاری شاعر قلمداد کنیم و یا برعکس، از او چهره‌ای بی‌آلایش به دست دهیم و وجوه منفی در شخصیت و رفتارش را در قیاس با گرایشهای زاهدانهٔ وی بی‌مقدار جلوه دهیم. اما به نظر می‌رسد بهترین راه برای پرهیز از ساده‌انگاری این باشد که بکوشیم تا حد امکان به بنیادهایی اجتماعی و فردی دست یابیم که در چارچوب تاریخی معین، ظهور گرایشهای متضادی از این قبیل را نه تصادفاً، که به ضرورت ایجاب می‌کرده است. وانگهی، از آنجا که دربارهٔ ابوالعتاهیه اتهام خطرناکی چون زندقه نیز در میان است، در بررسی احوال و عقاید وی، نیات آشکار و پنهان راویان را نیز نباید از نظر دور داشت.

عنوان ابوالعتاهیه (عتاهیه = سبک مغزی) که برخی آن را کنیهٔ شاعر پنداشته‌اند، در واقع لقبی است که گویا به علت سبک‌سری و خودنمایی شاعر و گرایش وی به مجون به او اطلاق شده است، گرچه برخی نیز متهم شدن شاعر به زندقه را علت اطلاق این لقب به وی شمرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۲/۴ ـ ۳؛ ابن عبدالبر، ۳۶؛ ابن منظور، *لسان*، ذیل عته). نیای وی کیسان که از مردم عین‌التمر در نزدیکی انبار بود، در کودکی اسیر سپاهیان خالد بن ولید شد و گویند نخستین اسیری بود که در زمان ابوبکر به مدینه آورده شد (ابن عبدالبر، ۳۵ ـ ۳۶؛ قس: ابوالفرج، ۳/۴) و از آنجا که در کودکی به یتیمی نزد بنی عَنَزه ــ تیره‌ای از ربیعه ــ پرورش یافته و هم به دست آنان آزاد شده بود، او و نوادگانش از جمله ابوالعتاهیه را از موالی بنی عنزه می‌شمردند (همو، ۳/۴ ـ ۴؛ ابن عبدالبر، ۳۵؛ ابن عدیم، ۱۷۵۳/۴ ـ ۱۷۵۴) و نسبت عنزیِ ابوالعتاهیه از همین جاست (این امر البته مانع از آن نبود که وی، چنانکه برخی منابع گفته‌اند، گاه با در نظر گرفتن علایق و منافع خود، ولاء خویش را تغییر دهد و خود را به قبیله‌ای دیگر منسوب دارد، نک: ابوالفرج، ۳۲/۴ ـ ۳۳). مادر شاعر نیز از موالی بنی زهره (تیره‌ای از قریش) بود (همو، ۴/۴؛ ابن عبدالبر، ۳۶؛ ابن عدیم، ۱۷۵۴/۴). از اینجا بطلان نظر کسانی که ابوالعتاهیه را از تبار عرب شمرده‌اند، آشکار می‌گردد (نک: مقدسی، ۱۴۹ ـ ۱۵۰؛ بستانی؛ قس: نیکلسون، 226؛ هوار، 74). بی‌سبب نیست که شاعر در سروده‌های خود (ص ۲۸۲)، پرهیزگاری و نیکوکاری را بر نسب عالی ترجیح می‌دهد (نیز نک: ابوالفرج، ۵/۴؛ ابن عدیم، ۱۷۵۴/۴ ـ ۱۷۵۵).

موطن شاعر و نیاکانش را کوفه نوشته‌اند (ابوالفرج، ۳،۱/۴؛ ابن عدیم، ۱۷۵۱/۴ ـ ۱۷۵۹)، اما دو روایت نیز در دست است که بنابر یکی از آنها، ابوالعتاهیه اهل مَذار (میان واسط و بصره) بوده و بنابر دیگری، پدر وی از آبادی ناشناخته‌ای به نام ورجه برخاسته بوده است (نک: ابوالفرج، ۴/۴ ـ ۵؛ ابن عدیم، ۱۷۶۲/۴). اگر این روایات درست باشند، می‌توان احتمال داد که شاعر در کودکی همراه خانوادهٔ خود به کوفه مسافرت کرده و در همان شهر ساکن شده است (ابوالفرج، ۴/۴؛ ابن عدیم، ۱۷۵۲/۴). خانوادهٔ وی تهیدست بود و پدرش که مردی عامی بود (همو، ۱۷۵۶/۴) به کوزه‌فروشی و به روایتی حَجّامی اشتغال داشت (ابوالفرج، ۵/۴؛ ابن عدیم، همانجا) و چنانکه از روایات برمی‌آید، از این هر دو پیشه بهره‌ای نیز به ابوالعتاهیه رسیده بود، چه از یک سو می‌دانیم که شاعر خود در کودکی و جوانی همراه خانواده‌اش با کوزه‌گری و کوزه‌فروشی روزگار می‌گذرانید (ابن قتیبه، ۶۷۵/۲؛ ابن معتز، ۲۳۰؛ مسعودی، ۲۴۵/۶؛ ابوالفرج، ۹،۴/۴) و حتی بعدها که آوازه‌ای بلند یافت، رقیبانش گاه از سر تحقیر او را پسر سفال‌فروش

می‌خواندند (خطیب، ۲۵۸/۶) و از سوی دیگر در برخی روایات آمده است که آنگاه که ابوالعتاهیه به زهد روی آورد، برای دوری از غرور و تحقیر نفس خویش، حجّامی پیشه کرد (ابوالفرج، ۷/۴ ـ ۸، ۱۰۷ ـ ۱۰۹؛ همو در یکی از روایاتی که از صولی نقل کرده، ۷/۴، علت روی آوردن شاعر به حجامی را ترس او از گرفتار شدن به تهمت زندقه نوشته است؛ نیز نک: ابن عدیم، ۱۷۵۷/۴ ـ ۱۷۵۸، به ویژه شعر ابوالعتاهیه که در آن به صراحت از حجامت سخن گفته است). البته روایتی منحصر به فرد نیز از قول پسر ابوالعتاهیه نقل شده، حاکی از آنکه شاعر در آن زمان در ملکی که از پدر به ارث برده بود، در رفاه می‌زیسته و جز پرداختن به ادب مشغله‌ای نداشته است (همو، ۱۷۵۹/۴)، اما با توجه به آنچه منابع دربارهٔ تهیدستی خانوادهٔ وی نوشته‌اند، روایت مزبور را نمی‌توان در خور اعتماد پنداشت.

جز معیشت فقیرانه و کوزه‌فروشی، آنچه از زندگی ابوالعتاهیه در کوفه می‌دانیم، مبتنی بر روایاتی است که از در آمیختن شاعر جوان با مخنثان و برخی هرزگیهای وی خبر می‌دهد. بنابر پاره‌ای از این روایات که ظاهراً سرچشمهٔ همهٔ آنها جاحظ است (نک: همو، ۱۷۵۶/۴)، شاعر در جوانی با جمعی از مخنثان کوفه معاشرت داشته و خود را همچون آنان می‌آراسته است (ابوالفرج، ۱/۴؛ ابن عدیم، همانجا). چگونگی این ماجرا به درستی روشن نیست و حتی ابن عدیم که در این مورد از کتابی با عنوان *اخبار ابی‌العتاهیة* روایت می‌کند، از قول مؤلف آن، گفتهٔ جاحظ را دربارهٔ مخنث بودن ابوالعتاهیه در خور اعتماد نشناخته و رفتار شاعر را در دوران جوانی او بیشتر ناشی از تهیدستی و بینوایی وی شمرده است (همانجا). این گفته با نظر برخی محققان معاصر نیز سازگاری دارد. مثلاً شوقی ضیف (ص ۲۳۸) بر آن است که احتمالاً تهیدستی و پایگاه اجتماعی پست شاعر که گویی به سبب نازیبایی روی و ناهنجاری هیأت ظاهر او تشدید می‌شد (البته دربارهٔ چهره و هیأت ابوالعتاهیه روایات متضادی در دست است، نک: مبرد، ۸۷۰/۲؛ مسعودی، ۸۶/۷؛ ابوالفرج، ۸/۴، ۷۵)، علت گرایش وی به لهو و خودنمایی و لذا در آمیختن با مخنثان بوده است. از سوی دیگر در روایتی در خور تأمل ابوالشمقمق را می‌بینیم که ابوالعتاهیه را سرزنش می‌کند که چرا با وجود آن عمر دراز و مقام و منزلت ادبی و اجتماعی، باز با مخنثان در می‌آمیزد و شاعر نیز در پاسخ می‌گوید که مراد وی از این کار آموختن شگردهای آنان و آشنایی با زبانشان است (همو، ۷/۴). روشن است که ابوالعتاهیه‌ای که در این روایت از او سخن می‌رود، شاعر جوان و گمنام کوفه نیست، بلکه شاعر نامداری است که چنانکه خواهیم دید، دیری است که مدیحه‌سرا و ندیم خلفای بغداد شده است. از این روی یا باید در صحت این روایت تردید کرد، یا ناچار باید پذیرفت که گرایش او به مخنث‌نمایی صرفاً ناشی از وضع اجتماعی فلاکت‌بار دورهٔ جوانی او در کوفه نبوده است، چنانکه وقتی از بشاربن برد دربارهٔ بهترین شاعر عصر پرسش کردند، به ابوالعتاهیه اشاره کرد و به تحقیر گفت: «مخنث اهل بغداد» (همو، ۷۲/۴، قس: ۴۷/۴، ۷۵). دربارهٔ برخی هرزگیهای دیگر او در این دوره نیز روایاتی نقل شده است. مثلاً یک جا او را می‌بینیم که در هجو سُعدیٰ، زنی از موالی بنی مَعن که هم محبوب شاعر است و هم محبوب عبدالله‌بن مَعن، شعری بس وقیحانه و شرم‌انگیز می‌سراید که عبدالله، به کیفر آن، او را ۱۰۰ تازیانه می‌زند (همو، ۲۴/۴ ـ ۲۶). از سوی دیگر دوستی او با ابراهیم موصلی (ه‌ م) و نیز روابطش با برخی شخصیتها و محافل نه چندان خوشنام، بی‌شک از همین زمان آغاز شد (همو، ۴/۴؛ ضیف، همانجا؛ *بستانی*).

قریحهٔ شاعری ابوالعتاهیه بسیار زود شکوفا گردید. گویند در همان آغاز جوانی، روزی هنگام دوره‌گردی و کوزه‌فروشی در کوفه به جمع جوانان شعردوست در آمد و به مشاعره با آنان پرداخت و بر ایشان چیره شد (ابوالفرج، ۴۷/۴) و حتی آورده‌اند که جوانان ادب‌دوست نزد او می‌آمدند و اشعار وی را بر سفال‌پاره‌ها می‌نوشتند (همو، ۹/۴). این علایق شاعر جوان، البته با کار و کسب او چندان سازگاری نداشت. خود وی نیز در روایتی، در پاسخ به این پرسش که چرا کمتر از برادرش زید دل به کار می‌بندد، گفته است: «من قافیه‌پردازم و برادرم تجارت پیشه» (همو، ۸/۴ ـ ۹). به هر روی چنانکه پیداست، نه کوزه‌فروشی به زندگی بی‌رونق او سر و سامانی بخشید و نه این شعر و شاعری زودرس. او ناچار کوفه را ترک گفت و راهی بغداد شد. روایتی نیز در این باره نقل شده، حاکی از آنکه چون کار و کسب شاعر جوان در کوفه برای او جز زیان به ارمغان نیاورد، مادرش او را که وضعی پریشان‌تر از دیگر برادران داشت، نکوهش کرد که چرا اینهمه زیان را بر می‌تابد و چشم امید به برادرانش دوخته است. چه بسا اگر به بغداد رود، حال و روزی بهتر بیابد و او نیز رهسپار بغداد شد (ابن‌عدیم، ۱۷۵۹/۴).

در همین روایت می‌بینیم که شاعر در بغداد نیز نخست با دوره‌گردی و دست‌فروشی گذران می‌کرده و سپس با سرودن شعر در مدح مهدی (حک ۱۵۸ ـ ۱۶۹ ق)، خلیفهٔ عباسی، پاداشی درخور یافته و از همین‌جا درهای کامیابی به رویش گشوده شده است. در جایی دیگر نیز شاعر خود در اشاره به نخستین روزهای ورودش به بغداد گفته است: «ما ۳ تن بودیم که به بغداد در آمدیم و چون کسی را نداشتیم که به او پناه جوییم، در حجره‌ای مسکن گزیدیم» (خطیب، ۲۵۴/۶). اما در روایتی دیگر می‌خوانیم که ابوالعتاهیه و ابراهیم موصلی با هم به بغداد رفتند و سپس از هم جدا شدند، ابراهیم در آنجا ماند و ابوالعتاهیه بغداد را ترک گفت و به حیره رفت (ابوالفرج، ۴/۴؛ قس: ضیف، همانجا). آنچه مسلم است، بغداد سرمنزل نهایی شاعر بود و هم در آنجا بود که وی، همچون دوستش ابراهیم موصلی و چه بسا به یاری او (همو، ۲۳۹)، به بارگاه خلافت راه یافت و مدیحه‌سرا و همنشین تنی چند از بزرگ‌ترین خلفای عباسی گردید. البته روایتی مبهم نیز دردست است حاکی از آنکه ابوالعتاهیه در زمان خلافت منصور (۱۳۶ ـ ۱۵۸ ق) در دستگاه ابوعصمه حمادبن سالم شیعی، منصبی دیوانی داشته است

(ابن‌عدیم، ۱۷۵۲/۴)، اما دلیلی در تأیید این روایت در دست نیست.

از زندگانی و احوال شاعر در دورهٔ خلافت مهدی (۱۵۸ ـ ۱۶۹ ق) آگاهیهای بسیار داریم. از یک سو وی مدتها کوشید به خلیفه تقرب جوید (خطیب، ۲۵۶/۶) و سرانجام شاعرِ مدیحه‌سرای وی گشت (ابوالفرج، ۳۳/۴ ـ ۳۴) و در زمرهٔ ملازمان او در آمد، تا آنجا که حتی در شکار او را در رکاب خلیفه می‌یابیم (همو، ۴۸/۴ ـ ۴۹) و می‌بینیم که با اشعار دلنشین خود در خشم یا اندوه شدید خلیفه، مایهٔ آرامش خاطر وی می‌شود (همو، ۵۶/۴، ۷۲). اما از سوی دیگر، می‌بینیم که وی نیز گاه مانند دیگر درباریان بازیچهٔ خشم خلیفه می‌گردد و تازیانه می‌خورد و حتی به زندان می‌افتد (همو، ۴۰/۴، ابن‌معتز، ۲۳۰؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله). آشنایی وی با عتبه، کنیز ریطه همسر خلیفه، نیز که به عشقی یک‌جانبه و بی‌سرانجام منجر شد، در همین دوره آغاز گردید و در واقع، تا آنجا که می‌دانیم، بی‌مهریها و بدرفتاریهای گاه به گاه خلیفه با وی نیز ــ که حتی گویند: یک بار به تبعید شاعر به کوفه منجر شد ــ از همین جا سرچشمه می‌گرفت. روایات متعددی دربارهٔ عشق شاعر به عتبه و واکنش مهدی در دست است. برخی از سروده‌های تغزلی ابوالعتاهیه در این باره نیز در منابع نقل شده است (ابن قتیبه، ۶۷۶/۲؛ ابن معتز، ۲۳۰ ـ ۲۳۱؛ مسعودی، ۲۴۰/۶ ـ ۲۵۰، ۸۴/۷ ـ ۸۶؛ ابوالفرج، ۲۵۱/۳ ـ ۲۵۲؛ حصری، ۳۴۶/۲ ـ ۳۴۹). اما از پاره‌ای روایات چنین بر می‌آید که دلبستگی شاعر به این کنیز چندان هم از شائبه‌های مادی به دور نبوده است، چنانکه حتی در برخی روایات به صراحت به این نکته اشاره شده که شاعر در عتبه به دیدهٔ وسیله‌ای برای تقرب به خلیفه می‌نگریسته است (ابن معتز، خطیب، همانجاها؛ سراج، ۱۲۳/۲؛ ابن عدیم، ۱۷۶۲/۴ ـ ۱۷۶۳) و چه بسا بی‌اعتنایی و حتی نفرت عتبه از وی نیز، گذشته از اصل و تبار حقیر شاعر، با همین جاه‌طلبیها و مال‌دوستیهای وی پیوند داشته است (نک: مبرد، ۸۶۹/۲ ـ ۸۷۰؛ ابن معتز، همانجا؛ مسعودی، ۲۴۳/۶ ـ ۲۴۵) و شاید اینکه گویند: مهدی اورا مردی متظاهروسبک‌مغز خوانده‌است (ابوالفرج،۲/۴،لقب ابوالعتاهیه نیز از همین‌جاست)، با همین گرایشهای او بی‌ارتباط نبوده باشد. با اینهمه ابوالعتاهیه خود در روایتی که در آن از عشق خویش به عتبه سخن گفته است، از خویشتن تصویر عاشقی صادق به دست داده که در راه معشوق هر خطری را به جان می‌خرد و حتی مبلغی را که معشوق به وی پیشنهاد می‌کند تا شاعر دست از او بشوید، رد می‌کند (خطیب، ۲۵۴/۶ ـ ۲۵۶). گویی وی می‌خواسته در برابر شایعه‌هایی که دربارهٔ فرومایگی و مال دوستیش بر سر زبانها بوده، به نحوی از خود دفاع کند و از خود چهره‌ای انسانی‌تر به دست دهد.

جز روابط ابوالعتاهیه با دربار مهدی، در اینجا اشاره‌ای نیز باید به خوشگذرانیهای شاعر و پیوندهای او با برخی هرزه درایانی کرد که احتمالاً از دورهٔ اقامت در کوفه با آنان آشنایی داشته است. از این میان به ویژه می‌توان از شاعر شوخ‌چشمی چون والبة‌بن حُباب یاد کرد که ماجرای هجوگوییهای متقابل او و ابوالعتاهیه معروف است (نک: دنبالهٔ مقاله) و نیز از شاگرد نامدار او ابونواس که اندکی بعد در زمرهٔ دوستان و ستایشگران ابوالعتاهیه در آمد (ابوالفرج، ۷۱/۴، ۱۹۴/۲۳ ـ ۱۹۵؛ ابن منظور، *اخبار*، ۶۶/۱ ـ ۶۷؛ ضیف، ۲۳۸ ـ ۲۴۰؛ عطوان، ۱۲۰).

از احوال ابوالعتاهیه در دورهٔ خلافت هادی (۱۶۹ ـ ۱۷۰ ق) جز چند روایت در دست نیست، اما همین روایتها نیز که همواره او را در حال مدیحه‌سرایی برای دست‌یابی به پاداشی، یا فرو نشاندن خشمی نشان می‌دهند، به خوبی امیدها و در عین حال هراسهای شاعری درباری چون ابوالعتاهیه را آشکار می‌سازند (نک: ابوالفرج، ۵۴/۴ ـ ۵۶، ۶۰ ـ ۶۲).

اما بیشترین روایاتی که از زندگانی ابوالعتاهیه در دست است، مربوط به دورهٔ خلافت هارون الرشید (۱۷۰ ـ ۱۹۳ ق) است. در این روایات می‌بینیم که وی همچون گذشته مدیحه‌سرا و همنشین خلیفه است، هم از مواهب زندگی در دربار هارون بهره‌مند است وهم از خشم وی بیمناک. در سفر و حضر ملازم اوست (همو، ۶۳/۴). هم هنگام بیماری خلیفه در کنار اوست (همو، ۱۳/۴ ـ ۱۴) و هم در میدان اسب دوانی (همو، ۴۳/۴). گذشته از سرگرمیهای هارون و عیش ونوشهای او، رویدادهای بزرگی چون جنگ با رومیان، یا مناسبتهای مهمی چون تعیین منصب ولایت عهدی برای امین، مأمون و مؤتمن نیز عرصه و موضوع هنرنمایی شاعر است (طبری، ۳۰۷/۸ ـ ۳۱۰؛ مسعودی، ۳۳۶/۲ ـ ۳۵۱؛ ابوالفرج، ۱۰۴/۴ ـ ۱۰۵، ۲۳۹/۱۸ ـ ۲۴۲). خلیفه نیز چنانکه پیداست، علاقه‌ای خاص به وی داشته و به ویژه شیفتهٔ تغزلات او بوده است (همو، ۹۷/۴ ـ ۹۸، ۳۷۱/۸). غالب مواردی نیز که هارون بر وی خشم می‌گرفته، به گفتهٔ منابع، نه ناشی از خطاهای شاعر، بلکه در واقع ناشی از غیبت او از مجالس بزم خلیفه و خودداریش از سرودن اشعار تغزلی بوده است و این خود نکته‌ای در خور تأمل است که بخش بزرگی از روایات مربوط به رابطهٔ ابوالعتاهیه با هارون را فراگرفته است، به گونه‌ای که کمتر روایتی در این خصوص هست که در آن از رویگردانی شاعر از تغزل و سپس تازیانه خوردن و به زندان افتادن او سخن نرفته باشد (مثلاً نک: همو، ۲۹/۴ ـ ۳۱، ۶۳ ـ ۶۵، ۶۸ ـ ۶۹، جم).

آنچه در غالب این روایات پیوسته تکرار می‌شود، این است که شاعر در زمانی که تاریخ آن قاعدتاً باید ۱۸۱ ق (سال ورود هارون به رَقّه) باشد، دست از تغزل و عشرت طلبی کشیده و به پارسایی وپشمینه‌پوشی روی آورده است وهارون نیز که از این رفتار شاعر به خشم آمده، او را تازیانه می‌زند و به زندان می‌افکند و حتی کسانی را به قصد آزار بر او می‌گمارد تا مگر شاعر بر سر «عقل» آید و باز برای خلیفه غزل بسراید. سنگینی این کیفر البته شگفت‌آور است وتردیدهایی را در بارهٔ چند و چون ماجرا برمی‌انگیزد. از سوی دیگر روایات مربوط به این رویداد نه تنها متعدد،که متفاوت نیز هست. مثلاً در برخی از آنها، شاعر به تنهایی زندانی می‌شود (نک: همانجاها) و در برخی دیگر، همراه دوستش ابراهیم موصلی (نک: ۷۳/۴ ـ ۷۴، آن هم به

این جرم که این دو عهد کرده‌اند، پس از مرگ هادی که به ایشان مهر می‌ورزید، هرگز غزل نگویند و آواز نخوانند) و یا حتی وی را با محبوس سیاسی محکوم به مرگی که از داعیان عیسی بن زید، انقلابی علوی، است، در یک زندان می‌بینیم (نک: همو، ۹۲/۴ ـ ۹۳)،که این نیز خود مایهٔ شگفتی است، چه،بدین گونه، شاعری درباری، همردیف مجرمان اعتقادی و سیاسی می‌گردد و لذا این گمان قوت می‌گیرد که چه بسا خشم خلیفه نسبت به ابوالعتاهیه تنها ناشی از اختلاف بر سر امور ادبی و هنری نبوده‌است. اما مضمون روایت اخیر در خور تأمل است، چه در آن از داعی محبوس می‌خواهند که نهانگاه عیسی بن زید را فاش سازد و با توجه به تاریخ وفات عیسی در ۱۶۸ ق لازم می‌آید که این رویداد پیش از این تاریخ والبته در زمان خلافت مهدی واقع شده باشد، نه هارون؛ برخی منابع نیز به وقوع این رویداد در زمان مهدی تصریح کرده‌اند (نک: تنوخی، ۱۱۶/۲ ـ ۱۱۷؛ ابن خلکان، ۲۲۴/۱ ـ ۲۲۵؛ یافعی، ۵۱/۲ ـ ۵۲) در این صورت، باید پذیرفت که گرفتاریهای اعتقادی ش‍اعر بسیار پیش از ۱۸۱ ق آغاز شده است (نیز نک: بحث مربوط به زندقهٔ ابوالعتاهیه در دنبالهٔ مقاله). البته، به درستی روشن نیست که آیا این تعدد و تنوع روایات حاکی از حبسهای مکرر است،یا ناشی از در آمیختن روایت این ماجرا با حکایات مختلف. به هر روی اگر این روایات چنانکه از کثرتشان برمی‌آید، موثق باشند و یا دست کم به گونه‌ای متضمن واقعیتی تاریخی باشند، ناچار باید پذیرفت که ابوالعتاهیه در میان شاعران درباری موردی استثنایی بوده است، زیرا انگیزه‌های وی هر چه بوده باشد، او نخست به میل خود یا به اجبار، دست کم مدتی از زندگی آکنده از رفاه دربار محروم شده و سپس رنج کیفری خود خواسته را نیز بر خویشتن هموار ساخته است.

اما زهد ابوالعتاهیه خود موضوعی است اساسی و در عین حال مبهم. کثرت زهدیات وی که امروزه در دست است، خبر از جدی بودن گرایشهای زاهدانهٔ وی می‌دهد. با اینهمه به درستی نمی‌دانیم که این گرایشها چگونه آغاز شده و منشأ و ماهیت آنها واقعاً چه بوده است. آیا دگرگونی راستینی بوده، یا تحولی از نوع گرایشهای شاعرانی درباری که گویی توبه و زهد اواخر عمر، حسن ختامی ضروری بر عیش ونوشهای دورهٔ جوانی ومیانسالیشان‌بوده، یا از نوع گرایشهای شاعرانی که چهرهٔ مقدس و زاهدانهٔ آنان بیش از آنکه حاصل پرهیزگاری و پارسایی خود آنان باشد، نتیجه تصورات یا القائات هواداران یا پیروان آنان در دوره‌های بعد بوده است؟ چند روایت پراکنده در این باره در دست است که یکی از آنها که ظاهراً از خلط و اشتباه نیز تهی نیست، از روی آوردن شاعر به زهد در سالهای جوانی وی خبر می‌دهد (ابن عدیم، ۱۷۶۲/۴). برعکس در روایتی دیگر که از قول مُخارق، آواز خوان مشهور بغداد و دوست نزدیک شاعر، نقل شده، زهد ابوالعتاهیه حاصل دگرگونی او در سالهای پیری است: روزی پس از مجلس بزمی با مخارق، شاعر تغییر حالت می‌دهد و گریه‌کنان هر آنچه از آلات گناه و شراب در خانه می‌یابد، می‌شکند و بیرون می‌افکند و پشمینه می‌پوشد و از مردم کناره می‌گیرد و حتی خود را به هیأتی در می‌آورد که مایهٔ خنده و سرزنش مخارق می‌گردد (ابوالفرج، ۱۰۷/۴ ـ ۱۰۹). این رویداد ظاهراً مربوط به اواخر عمر شاعر است، چه مخارق گوید که وی ابوالعتاهیه را که از آن پس بیمار شده و حتی از دیدار دوستی چون او اکراه داشته، دیگر ندیده است (همو، ۱۰۹/۴). اما در دو روایت دیگر، عتبه و دلدادگی بی‌فرجام شاعر به او، علت زهد وی قلمداد شده است (مسعودی، ۳۳۳/۶ ـ ۳۳۶؛ خطیب، ۲۵۸/۶؛ ابن عدیم، ۱۷۶۷/۴ ـ ۱۷۶۹). در این صورت باید پذیرفت که عشق شاعر به این کنیز، به رغم برخی انگیزه‌های نفع‌پرستانه که در این خصوص به شاعر نسبت داده‌اند، هوسی زودگذر نبوده و دیری پاییده است (به ویژه نک: ابن ابی طاهر، ۱۸ ـ ۱۹، که ابوالعتاهیه را حتی در زمان مأمون نیز، به رغم انکار خود، همچنان دلبستهٔ عتبه نشان می‌دهد). این نظر به ویژه با دیدگاه برخی محققان معاصر سازگار است که تأثیر این عشق بی‌سرانجام را در روی آوردن شاعر به زهد، قاطع انگاشته وحتی آن را با عشق دانته به بئاتریچه مقایسه کرده‌اند (نک: مقدسی، ۱۵۳ ـ ۱۵۵؛ بستانی). با اینهمه هیچ یک از این روایات به تنهایی در خود اعتماد نیستند، چه مثلاً دربارهٔ عشق شاعر به عتبه در زمان هارون، هم روایتی در دست داریم که شاعر محبوس را همچنان شیفته و طالب عتبه نشان می‌دهد (ابن عدیم، ۱۷۶۹/۴ـ۱۷۷۰) و هم روایتی دیگر که در آن شاعر کهنسال نه تنها از تغزل دربارهٔ عتبه سرباز می‌زند، بلکه حتی حاضر است رنج زندان را بر خود هموار سازد، اما پیشنهاد هارون را برای ازدواج با عتبه نپذیرد (همو، ۱۷۷۰/۴).

نکتهٔ درخور توجه دیگر دربارهٔ زهد ابوالعتاهیه، ادامهٔ مدیحه‌سرایی او در بارگاه خلفا و برخورداری مداوم وی از مستمری و پاداشهای مادی آنان در همان دوره‌ای است که به گفتهٔ منابع، شاعر زندگی زاهدانه و پشمینه‌پوشی در پیش گرفته بود. مدایح وی دربارهٔ هارون به مناسبت تعیین منصب ولایت عهدی پسرانش (۱۸۶ ق) و جنگ وی با امپراتور بیزانس و چیرگیش بر شهر هرقله[1] (۱۹۱ ق) که پیش‌تر از آنها یاد کردیم، مدح امین و سپس مأمون و برخی دیگر از امیران و بزرگان دربار خلافت و پاداشهایی که از این رهگذر نصیب شاعر می‌شد، همه از این مقوله است (ابوالفرج، ۵۲/۴ـ۵۴، به ویژه روایتی که در آن شاعر از مأمون گله می‌کند که چرا ۲۰٬۰۰۰ درهمی را که هر سال در موسم حج برای وی می‌فرستاد، این بار نفرستاده است؛ قس: ابن ابی طاهر، ۱۶۰ـ۱۶۱؛ نیز نک: ضیف، ۲۴۳). به علاوه وقتی نظر برخی معاصران ابوالعتاهیه را نیز که او را به بخل و مال‌اندوزی متهم کرده و زهد او را ریایی خوانده‌اند، در نظر آوریم (نک: جاحظ، *البخلاء*، ۱۳۳/۲؛ ابوالعلاء، ۱۵۴/۱، بیت ۹؛ ابوالفرج، ۲/۴، ۱۵ـ۱۹، ۷۵، ۷۶ـ۸۳، ۹۵، ۹۹ـ۱۰۰)، این گمان هرچه بیشتر قوت می‌گیرد که به رغم

1. Heracléa

زهدیات مشهوری که از ابوالعتاهیه در دست است، زهد او، دست کم در عمل، جلوه‌های متعارض داشته و خود نشان دهندهٔ شخصیتی دوگانه است که ویژگیهایش همواره به یک شکل بروز نمی‌کرده است.

روایاتی که از احوال ابوالعتاهیه در سالهای پایانی عمر وی خبر می‌دهند، اغلب به نقل اشعار و مدایح او دربارهٔ امین و مأمون و برخی امیران و بزرگان دربار ایشان اختصاص یافته است (نک‍: جاحظ، *البیان*، ۸۲/۳؛ ابن ابی‌طاهر، ۱۹، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱؛ ابن عبدربه، ۲۶۱/۳-۲۶۲؛ مسعودی، ۳۱/۷-۳۲؛ ابوالفرج، ۴۹/۴-۵۰، ۵۲-۵۴، ۷۹-۸۰، ۱۹۲/۱۰-۱۹۳؛ ضیف، همانجا؛ *بستانی*). اما روایاتی اندک نیز در دست است که در آنها شاعر کهنسال در مسجدی یا معبری به موعظهٔ خلق و سرودن اشعار حکمت‌آمیز سرگرم است (مثلاً ابوالفرج، ۴۵/۴-۴۶) و گاه در کنار مدح و تغزل از بالا رفتن بهای اجناس و رنج تودهٔ گرسنگان که جز چشمان گریان و پیکرهای نحیف بهره‌ای از زندگانی ندارند، شکایت سر داده، شعر را در قالب اندرز به خلیفه عرضه می‌کند (نک‍: ابوالعتاهیه، ۴۳۹-۴۴۱؛ ضیف، ۲۵۱-۲۵۲؛ یوسف، ۲۵).

چنانکه گفته شد، شرح حال ابوالعتاهیه از موارد متضاد و ناهماهنگ تهی نیست. اما اگر نخواهیم صرفاً بر مبنای ظواهر روایات و یا افسانه پردازیهای برخی راویان داوری کنیم، می‌توان گفت که این تضادها و ناهماهنگیها، احتمالاً بیش از آنکه نشان دهندهٔ دوگانگی در رفتار و شخصیت شاعر باشد، حاکی از ویژگیهایی همگون است که به شکلهای مختلف در منش و روحیات تنی چند از شاعران و هنرمندان برجستهٔ اوایل عصر عباسی تجلی یافته است. مردانی با خاستگاههای متفاوت و اغلب فرودست و از تبار غیرعرب که کودکی و جوانی را با تنگدستی و هرزگی و اغلب با بدنامی می‌گذراندند و سپس از برکت قریحهٔ خود که در فضای فرهنگی شهرهای بزرگی چون بغداد، بصره و کوفه، با تنوع و غنای نژادی و فرهنگی بی‌سابقه‌شان (عبدالجلیل، ۱۰۵؛ ضیف، ۸۹-۹۸)، شکوفا می‌شد، به بارگاه خلفا و امیران بزرگ راه می‌یافتند. حسن ختام کار آنان نیز اگر در نتیجهٔ خشم خلیفه‌ای یا دسیسهٔ دشمنی کشته نمی‌شدند، توبه و روی آوردن به زهد و پارسایی بود. بی‌سبب نیست که حتی در شرح حال شاعر کامجوی و هوسرانی چون ابونواس نیز سخن از توبه و ندامت در پایان عمر، به میان آمده است.

ابوالعتاهیه که در خانواده‌ای از موالی برآمده بود، نه از نام و نسب بهره‌ای داشت و نه از آموزش و پرورشی منظم. از این روی، قریحهٔ شاعری خود را که تنها ثروت وی بود، وسیلهٔ کامیابی و نیل به آرزوهای خویش قرار داده بود، اما گویا ناکامیها و شوربختیهای شاعر جوان در عین حال که آرزوهای بسیاری در دلش پرورانده بود، نوعی بدبینی و بی‌علاقگی نسبت به همان اموری که موضوع آرزوهای او بودند، در وی پدید آورده بود. بدین‌سان، نه کامیابیهای مادی به وی آرامش خاطر می‌داد و نه صفای زهد در وی احساس بی‌نیازی و وارستگی برمی‌انگیخت. در او هم آزمندی بود و هم بی‌نیازی، هم فرومایگی بود و هم بلندنظری، هم دنیاپرستی بود و هم پارسایی و اینها همه از واکنشهای روحی شخصیتی سرچشمه می‌گرفت که ناکامی را نه با کوشش و امید،که با ترک امید پاسخ می‌داد. در واقع شاید بتوان گفت که نومیدی حاصل از عشق بی‌سرانجام او به عتبه نیز، اگر صحت و صداقت آن را بپذیریم، نه تنهاعلت گسیختن شاعر از زندگی مادی نبود، بلکه خود معلول و در واقع جلوه‌ای از همان واکنش روحی دوگانهٔ او نسبت به وضع اجتماعی و فردی خویشتن بود. بدین سان، رذایلی چون هرزگی و بی‌بندوباری و بخل و مال‌دوستی و جاه‌طلبی که به ابوالعتاهیه نسبت می‌دهند، به اندازهٔ فضایل منسوب به او، یعنی زهد و ترک شهوات، با محیط تربیتی و نحوهٔ تکوین شخصیت او پیوند داشته است. به عبارت بهتر، «فضایل» شاعر روی دیگر «رذایل» او و هر دو، واکنش محرومیتها و نیازهای سرکوفتهٔ مادی و معنوی او بوده است. بی‌گمان به همین سبب است که به نقل منابع، شاعر در همان دوره‌ای که قاعدتاً می‌بایست زندگی زاهدانه و صوفیانه در پیش گرفته باشد، همچنان به مدیحه‌سرایی در بارگاه خلفا سرگرم بود و چشم به پاداشهای مادی آنان داشت (قس: فاخوری، ۳۲۰-۳۲۱). از این دیدگاه کثرت زهدیات ابوالعتاهیه و تعدد روایاتی نیز که از زهد و ترک تغزل و سپس به زندان افتادن او در زمان هارون در دست است، نه تنها با اخبار مربوط به مدیحه‌سراییها و دنیاطلبیهای وی ناسازگار نیست، بلکه آنها را کامل نیز می‌کند. بدین سان،زهد ابوالعتاهیه را می‌توان نوعی بینش منفی انگاشت که در آن مآل‌اندیشیهای عقلی بیش از عواطف و هیجانهای روحی تأثیر داشته است. به عبارت بهتر، آنچه در زهدیات شاعرانی چون ابوالعتاهیه شاخص است، نه پشیمانی از عمر گناه‌آلودهٔ گذشته، بلکه بدبینی ناشی از ناکامی در شهوترانی است. به همین سبب است که در زهدیات ابوالعتاهیه جز یأس و بدبینی دیده نمی‌شود (یوسف، ۲۵؛ EI²).

آنچه به چشم او می‌آید، ناپایداری جهان و بیهودگی و تباهی آن است، نه بالندگی و امید به رستگاری در این جهان (فاخوری، ۳۲۲). هدف از زایش مرگ است و هدف از ساختن ویرانی. آنان که چشم امید به این جهان دوخته‌اند، در نظر او چرندگانی را می‌مانند که با چریدن و فربه شدن نادانسته خود را به کام مرگ می‌افکنند (ابوالعتاهیه، ۳۳، ۳۹۸؛ قس: مولوی، ۱۴۲/۱، بیت ۹، که احتمالاً متأثر از اشعار ابوالعتاهیه است). در جهانی که سراسر تباهی و فریب است و آنچه هست جز فنا و نیستی سرانجامی ندارد، چه بهتر که آدمی شکیبایی و قناعت پیشه کند و به آنچه سرانجام با مرگ از او جدا می‌شود، دل نبندد (ابوالعتاهیه، ۲۳۸-۲۳۹، جم‍). یکنواختی اینگونه موضوعها و مفاهیم که با شکلها و تصاویر مختلف در سراسر دیوان شاعر تکرار می‌شود، او را به صورت شاعری اندرزگو در آورده که گرچه از طبعی روان و بیانی شیوا برخوردار است، سخنش بیشتر به سخن خطیبان و آموزگاران اخلاق مانند شده است (مقدسی،

۱۵۷ـ۱۵۹؛ فاخوری، ۳۲۴ـ۳۲۵؛ دربارهٔ تأثیر این اشعار بر عارفان دیگر، نک‌: مثلاً ماسینیون، I/361, III/361، که در این مورد از حلاج نام می‌برد).

آثار این گرایشهای متعارض را در عقاید دینی و کلامی ابوالعتاهیه نیز می‌توان مشاهده کرد. بررسی عقاید کلامی ابوالعتاهیه البته کاری است دشوار، زیرا آنچه منابع کهن در این باره نقل کرده‌اند، از یک یا دو روایت فشرده و مکرر و برخی اتهامها که البته خصومت‌آمیز بودن آنها را نمی‌توان نادیده گرفت، درنمی‌گذرد. به ویژه که آن چند روایت هم، اگر در موثق بودنشان تردید نکنیم، جز ذکر عقاید و مذاهبی که به شاعر نسبت داده‌اند، نیست. با اینهمه شاید بتوان با بررسی این روایات و استفاده از پاره‌ای از اشعار و قراین به حقایقی در این زمینه دست یافت که گرچه مبهم و تقریبی است، جنبه‌هایی از گرایشهای اعتقادی شاعر راآشکار می‌سازد.

اشارهٔ مؤکدی که در روایت صولی به توحید ابوالعتاهیه شده (نک‌: ابوالفرج، ۵/۴)، با توجه به ادامهٔ روایت و نیز آنچه در برخی منابع دربارهٔ زندقه یا عقاید ثنوی او آمده (ابن معتز، ۲۲۸، ۳۶۴)، در خور تأمل است. گویی این تأکید کوششی بوده برای توجیه گرایشهایی که در مقایسه با عقاید متعارف آن روزگار، کفرآمیز جلوه می‌کرده و برای صاحبانش خطرهایی داشته است. در ادامهٔ روایت صولی اعتقاد به دو جوهر متضاد، به ابوالعتاهیه نسبت داده شده، اما این ثنویت مطلق نیست، بلکه خود مخلوق خدای یکتاست. بنابراین روایت، آفریدگار جهان این جوهرهای متضاد را از هیچ پدید آورده است تا جهان را بر اساس آنها بنا کند. از این‌رو عالم که «عین» و «صنعت» آن هر دو حادث است، در عین حال که مُحدِثی جز خداوند ندارد، تنها بر مبنای آن دو جوهر متضاد حادث گشته است، چنانکه در نهایت نیز خداوند، پیش از آنکه همهٔ «اعیان» را نابود سازد، همه چیز را به آن دو جوهر نخستین که اصل همهٔ موجودات است، باز می‌گرداند (ابوالفرج، همانجا). برخی اشعار موجود ابوالعتاهیه نیز این دیدگاه را تأیید می‌کنند (نک‌: ص ۴۴۹؛ عطوان، ۱۲۱ ـ ۱۲۶).

اعتقاد به دو جوهر یا دو عنصر متضاد در عالم، بی‌گمان برگرفته از عقاید مانوی است که در عراق آن روزگار رواج بسیار داشت و مایهٔ نگرانی حاکمان عباسی شده بود (فاخوری، ۲۷۱). زندقه به معنای اخص نیز که در آن زمان اتهامی بس خطرناک بود، درواقع مضمونی جز اعتقاد به همین باورهای مانوی نداشت. شک نیست که ابوالعتاهیه با این آیین آشنایی داشته و چه بسا تعالیم آن را نیز به خوبی آموخته بود، چه گذشته از گفته‌های پسر وی که گویی با غرور از دلبستگی پدر خود به علوم و حکمت هندی، یونانی و ایرانی سخن گفته است (ابن عدیم، ۱۷۵۹/۴؛ به علاوه وی پدر خویش را در ادب پیرو ابن مقفع شمرده است و شاید مراد او از این سخن سادگی و بی‌تکلفی بیان نزد این دو تن بوده باشد، نک‌: هـ د، ابن مقفع، شیوهٔ ابن مقفع در نگارش)، برخی نشانه‌های دیگر نیز این نظر را تأیید می‌کنند. مثلاً روایتی در *الاغانی* از مباحثه‌های متعدد شاعر با علی بن ثابت، زندیق مشهور (نک‌: ابن ندیم، ۴۰۱)، در زهد و حکمت خبر داده است (ابوالفرج، ۴۳/۴).به علاوه، ابوالفرج شعری را که ابوالعتاهیه در رثای علی بن ثابت سروده، متأثر از حکمت یونان دانسته است (۴۳/۴ ـ ۴۴؛ نیز نک‌: ضیف، ۲۴۴). اخباری نیز در دست است که نشان می‌دهد شاعر مورد سوءظن و تعقیب «صاحب الزنادقة» ــ عنوان مأموری که خلفای عباسی به کار تعقیب و آزار زندیقان گماشته بودند (آذرنوش، ۱۹۸) ــ قرار گرفته است (ابوالفرج، ۷/۴، ۳۵). بدگمانی «صاحب الزنادقة» به ابوالعتاهیه البته ناشی از شایعه‌هایی بوده که دربارهٔ زندقهٔ شاعر رواج داشته است (نک‌: ابن قتیبه، ۶۷۵/۲، ۶۷۹؛ ابن معتز، ۳۶۴؛ ابوالفرج، ۲/۴، ۳۴ ـ ۳۵، ۵۱). در یکی از این روایات، ابوالعتاهیه به معارضه با قرآن نیز متهم شده است؛ ثعالبی، ۱۷۶؛ ابن عدیم، ۱۷۶۱/۴ ـ ۱۷۶۲)، چنانکه به روایتی، هارون الرشید نیز او را به همین سبب به زندان افکند (همانجا) و از همین جا درمی‌یابیم که همهٔ موارد حبس ابوالعتاهیه در زمان هارون، چنانکه گفته شد، لزوماً ناشی از ماجراهای ادبی و هنری نبوده است (عبدالجلیل، ۱۱۷) و اصولاً چه بسا، چنانکه گلدسیهر گفته است، داستان خودداری شاعر از تغزل و به زندان افتادنش در زمان هارون، روایت عامه پسندی از این واقعیت باشد که اشعار وی با عرف دینی رایج در آن عصر، کاملاً سازگار نبوده است (نیکلسون، 298; EI^2).

یکی از دلیلهایی که برخی معاصران ابوالعتاهیه برای اثبات زندقهٔ وی آورده‌اند، این است که در اشعار او صرفاً از مرگ و نیستی و ناپایداری جهان سخن به میان آمده و هیچ اشاره‌ای به رستاخیز و بهشت و دوزخ نشده است (صولی، ۴۷ ـ ۴۸؛ ابوالفرج ۲/۴، ۳۴ ـ ۳۵). اما این ادعا را نه تنها خود شاعر و ابن عبدالبر، گرد آورندهٔ زهدیات او، بلکه برخی محققان معاصر نیز رد کرده‌اند (ابوالعتاهیه، ۳۳ ـ ۳۴؛ ابوالفرج، ۳۵/۴؛ خطیب، ۲۵۳/۶ ـ ۲۵۴؛ ابن عبدالبر، ۳۷ ـ ۳۸؛ عبدالجلیل، همانجا؛ نیکلسون، 296-297, 299-300؛ GAL, S, I/119)، گرچه برخی دیگر نیز برآنند که به رغم آنکه شاعر در اشعار خود از پاداش و کیفر اخروی سخن به میان آورده، همچون قرآن در این باره به تفصیل سخن نگفته و از این روی، کلامش به کلام مانویان که مردم را به پارسایی و نیکوکاری در این جهان دعوت می‌کردند، مانند شده است. یعنی با آنکه اشعار وی آکنده از آیات و احادیث است، در واقع کشاکش میان دو اصل نور و ظلمت یا خیر و شر است که دلبستگی اصلی شاعر را در زهدیاتش تشکیل می‌دهد (ضیف، ۲۴۱ ـ ۲۴۲؛ برای بحث از مفاهیم نور و ظلمت در اشعار ابوالعتاهیه، نک‌: وایدا، 225-228). اما، چنانکه گفته شد، ثنویتی که در روایت صولی از آن یاد شده و در برخی اشعار ابوالعتاهیه نیز شواهدی در تأیید آن می‌توان یافت، کلیت و فراگیری ثنویت مانوی را ندارد و به ویژه در برابر دو مبدأ نیک و بد که در جهان‌بینی مانی همواره با هم در ستیزند، تنها با یک خدای واحد سروکار دارد که آفرینندهٔ جهان و مبدأ و منتهای آن است (در این

باره به ویژه باید به شعر مشهور ابوالعتاهیه اشاره کرد که وی در دفاع از خود در برابر اتهام زندقه سروده است: ابوالفرج، همانجا؛ قس: ابن عربی، ۱۷۳/۳، که بارها به این شعر استشهاد کرده است). از این رو می‌توان گفت که در اشعار ابوالعتاهیه باورهای اسلامی و مانوی به هم درآمیخته (نیکلسون، 297) و کلیتی پدید آورده‌اند که البته صبغهٔ اسلامی آن مانع از خرده‌گیریها و اتهامهای منتقدان نشده است. تأثیر عناصر بیگانه در اشعار ابوالعتاهیه برخی مفسران را به وادیهای دیگر نیز کشانیده است. مثلاً گلدسیهر در یکی از اشعار او که در آن از پادشاهی در جامهٔ درویشان سخن رفته (ابوالعتاهیه، ۳۹۲، بیت ۲)، اشاره‌ای به بودا دیده است (ص 132؛ نیز نک: نیکلسون، 298-297، که تفسیر گلدسیهر را نپسندیده و احتمال داده که شعر مزبور در ستایش زهد بوده باشد؛ قس: ضیف، ۲۴۲ ـ ۲۴۳، که با توجه به اندیشه‌های بودایی در کیش مانوی، برخلاف نیکلسون، در این تفسیر به دیدهٔ تأیید نگریسته است)، اما گیوم احتمال داده که شعر مزبور حاکی از دلبستگی ابوالعتاهیه به امام موسی کاظم (ع) و گرایشهای شیعی وی بوده باشد (EI²؛ قس: *بستانی*، که این تفسیر را با بی‌اعتنایی شاعر به وضع آن زندانی شیعی که پیش‌تر به هم‌بند شدن وی با شاعر اشاره شد، ناسازگار دانسته است).

از سوی دیگر، برخی همچون رشر[1]، مترجم آلمانی *زهدیات* ابوالعتاهیه، به تأثیر اندیشه‌های مسیحی در ابوالعتاهیه توجه کرده و برخی الفاظ و معانی شعر او را متأثر از تبلیغات وعاظ مسیحی دانسته است (GAL,S، همانجا). حتی برخی، دامنهٔ تفسیر را وسعت بخشیده و کوشیده‌اند پاره‌ای خصلتهای ابوالعتاهیه از جمله بخل و مال‌اندوزی وی را نیز مطابق عرف مانویان که به موجب آن برگزیدگان مانوی می‌بایست روزیِ خود را از دسترنج دیگران فراهم آورند، تفسیر کنند (ضیف، ۲۴۳) و روشن است که با تفسیری از این دست، ابوالعتاهیه به صورت فردی مانوی تمام عیار درمی‌آید که نه تنها اشعار که رفتارش نیز تجسم‌بخش اصول مانوی بوده است (برای بحث از دیدگاههای محققان دربارهٔ عقاید ابوالعتاهیه، نک: عطوان، ۱۲۶ ـ ۱۴۲).

در روایت صولی، آراء دیگری نیز به ابوالعتاهیه نسبت داده شده که البته برخی با برخی دیگر متعارض است: اعتقاد به اینکه شناخت یا معرفت انسان با نیروی تفکر و بحث و استدلال حاصل می‌آید، نه با الهام الهی (ابوالفرج، ۵/۴ ـ ۶؛ نیکلسون، 297؛ قس: ابوالعتاهیه، ۲۲۹، بیت ۱)؛ اعتقاد به «وعید» (ابوالفرج، ۶/۴) که با قول به جبری بودن وی (نک: دنبالهٔ مقاله) ناسازگار است؛ تحریم داد و ستد در معاملات دنیوی (همانجا) که گرچه حاکی از برخی علایق مانوی است، وابستگی شاعر به آن بعید می‌نماید (نک: ابوالعتاهیه، ۳۸۵؛ نیکلسون، همانجا)؛ اعتقاد به مذهب تشیع زیدی بتری (نک: هـ د، ابتریه)، در عین پرهیز از بدگویی از اصحاب رسول اکرم (ص) به طور عموم و رد خروج بر حکومت (ابوالفرج، همانجا؛ ابن‌عدیم، ۱۷۶۰/۴) که تا حدودی با اشعاری که ابوالعتاهیه در ستایش ۳ خلیفهٔ نخست سروده، ناسازگار است (نک: ص ۱۵۴؛ نیکلسون، همانجا، که اعتقاد ابوالعتاهیه را به تشیع بسیار نامحتمل دانسته است)؛ اعتقاد به جبر (ابوالفرج، همانجا؛ نیز نک: *تبصرة*، ۱۷۵ ـ ۱۷۶؛ ماسینیون، I/361-362). به علاوه، دوروایت دیگرهست که‌ظاهراً حکایت از اعتقادشاعر به‌قدیم‌بودن *قرآن* دارد، گرچه شاید بتوان آنها را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد (نک: طبری، ۱۸۹/۹؛ ابوالفرج، ۸/۴).

با اینهمه،برای بررسی آراء کلامی منسوب به ابوالعتاهیه جز چند روایت انگشت‌شماری که در کتابهای ادبی و کلامی پراکنده است (علاوه بر آنچه از طبری و ابوالفرج نقل شد، نک: قاضی عبدالجبار، ۲۷۴؛ حمصی، ۱۶۴/۱ ـ ۱۶۵؛ *تبصرة*، ۲۶۳)، منبعی در دست نیست. به روایت نجاشی (ص ۳۱ ـ ۳۲)، ابوسهل نوبختی (د ۳۱۱ق) کتابی در رد توحید ابوالعتاهیه در شعر وی نوشته که آن هم از میان رفته است. وانگهی، به این حقیقت نیز باید توجه کرد که ابوالعتاهیه نخست شاعر است و کلیت اندیشه و شعر او، چنانکه گفته شد، کلیتی شاعرانه است، یعنی عناصر گوناگون عقلی و خیالی در آن به گونه‌ای درهم آمیخته‌اند که به‌آسانی نمی‌توان دقایق فلسفی و کلامی را بر آنها منطبق ساخت، به‌ویژه که وی در محیطی می‌زیست که شاهدِ درآمیختن فرهنگها و فلسفه‌های مختلف در جامعهٔ اسلامی بود. او که از جوانی با محافل و آیینهای گوناگون آشنایی و پیوند یافته بود، طبعاً به اقتضای عقاید و احوال خود در هر دوره، تأثراتی متفاوت و حتی متضاد را در اشعارش بازتاب می‌داد (*بستانی*؛ فاخوری، ۳۲۱) و این امر خود جلوهٔ دیگری از گرایشهای متعارض در شخصیت اوست. شاید روایتی که دربارهٔ تزلزل اعتقادی ابوالعتاهیه نقل شده و در آن گفته‌اند که وی نخست به چیزی معتقد می‌شد، اما چون بر آن خرده می‌گرفتند، آن را رها می‌کرد و به عقیدهٔ دیگری روی می‌آورد (ابوالفرج، ۶/۴)، چندان هم ناشی از خصومت راوی با شاعر نبوده باشد.روایت دیگری نیز در دست است که در آن اصولاً شناخت ابوالعتاهیه از مسائل کلامی مورد انکار قرار گرفته است (همو، ۸۰/۴). بنابراین بهتر است از اظهار نظر قطعی دربارهٔ آراء کلامی و دینی ابوالعتاهیه پرهیز کرد و اشعار او را که جز بخشی محدود از آنها به دست نیامده است، مگر در مواردی اندک، معیار شناخت آراء کلامی وی نپنداشت. گرچه به هر روی، برخی دیدگاهها و باورهای کلی شاعر که همانا نگرشهای فلسفی او به جهان و انسان است، در این اشعار باز نموده شده است (نک: نیکلسون، 298؛ وایدا، 221-219) و هم از این روی، شاید داستان نکته‌آمیزی نیز که جاحظ دربارهٔ مناظرهٔ ابوالعتاهیه و ثمامة‌بن اشرس، متکلم مشهور معتزلی در حضور مأمون، نقل کرده و در کتابهای کلامی نیز آمده است، در خور توجه باشد. بنابراین روایت، ثمامه به شاعر که می‌کوشد از اعتقاد به جبر دفاع کند، ناسزایی تحقیرآمیز می‌گوید و مأمون نیز در این میان با ریشخند به شاعر می‌گوید که او را همان به که به شعر

1. O. Rescher

بپردازد (ابن‌عبدربه، ۳۸۲/۲؛ ابوالفرج، ۶/۴).

ابوالعتاهیه یکی‌از چندنمایندهٔ‌بزرگ مکتب‌نوخاستگان (مُحدَثون) در شعر عرب شمرده می‌شود (جاحظ، *البیان*، ۵۸/۱؛ قلقشندی، ۲۹۳/۱؛ مقری، ۱۲۱/۳؛ عبدالجلیل، ۱۱۲). شعر او نیز همچون شعر دو نمایندهٔ دیگر این مکتب، یعنی بشاربن برد و ابونواس، حکایت از گرایشی دارد که در آن روزگار به دور شدن از سنتهای موروثی در شعر و توجه به نیازها و دلبستگیهای تازه در جامعهٔ عرب پدید آمده بود، گرچه آن دو به سبب داشتن طبع عشرت طلب و بی‌بندوبار و ابوالعتاهیه به‌علت بدبینی و نگرش زاهدانه، هریک به راههایی متفاوت رفتند و به نتایجی متفاوت نیز دست یافتند (فاخوری، ۳۲۴؛ نیز نک: مقدسی، ۱۶۰؛ قس: روایتی که ابن منظور در *اخبار ابی‌نواس*، ۷۰ ـ ۷۱، نقل کرده و در آن ابوالعتاهیه از ابونواس می‌خواهد که قلمرو زهد را در شعر به او واگذارد و خود به مدح و هجا و خمر و جز آن بسنده کند).

شکل و مضمون اشعار ابوالعتاهیه که سادگی و بی‌تکلفی آنها با روحیات و ویژگیهای فردی و اجتماعی وی پیوندی ناگسستنی دارد، از او چهره‌ای شاخص ساخته است. روی آوردن به معانی تازه، بهره‌گیری از واژگان ساده و عامه فهم که خود حاکی از دلبستگی شاعر به زبان روزمرهٔ مردم است و دوری از پیچیدگی و تصنع در ساختمان شعر که در قالب بحور ساده و ابتکاری و موسیقی دل‌انگیز تجلی کرده، از ویژگیهای مهم سبک اوست (عبدالجلیل، ۱۱۷؛ ضیف، ۲۵۲ ـ ۲۵۳؛ فاخوری، ۳۲۵؛ نیکلسون، 299). وی دربارهٔ شیوهٔ خود، در پاسخ کسی، چنین گوید: «آنچه من گفته‌ام بی‌ارج است، زیرا شعر یا باید به شیوهٔ شاعران بزرگ کهن سروده شود، یا به شیوهٔ بشار و ابن هَرمه، اگر چنین نبود، لاجرم بهتر آن است که شاعر الفاظی در شعر به کار گیرد که چون الفاظ شعر من، مفهوم همگان باشد. این امر، خاصه شعر زهد را سزد که نه به آیین شاهان راهی دارد، نه به آیین راویان و جویندگان کلمات غریب؛ بلکه بیشتر پارسایان و اصحاب حدیث و رأی و فقیهان، و نیز عامهٔ مردم شیفتهٔ آنند، زیرا ایشان آنچه را نیک می‌فهمند دوست‌تر دارند» (ابوالفرج، ۷۰/۴). این اصرار ابوالعتاهیه به ضرورت سازگاری شعر با ذوق عامهٔ مردم که روی آوردن به شعر زهد خود جلوه‌ای از آن است، نتایجی مهم در برداشته است: از یک سو، الفاظ و معانی شعر او هر چه بیشتر به روانی و روشنی میل کرده و از پیچیدگی و سنگینی فاصله گرفته است، گرچه همین امر در عین حال سبب شده که سروده‌های وی گاه به سستی و ابتذال نیز کشیده شوند (همو، ۲/۴، ۹۴ ـ ۹۵؛ ابوهلال عسکری، ۶۰؛ قلقشندی، ۲۱۱/۲، ۲۲۰ ـ ۲۲۱؛ عبدالجلیل، همانجا؛ ضیف، ۲۵۲ ـ ۲۵۳؛ بهبیتی، ۳۷۵، ۳۸۹؛ فاخوری، همانجا) و بی‌گمان به همین سبب است که اصمعی شعر او را به بارگاه شاهان مانند کرده که در آن، هم زر و گوهر یافت می‌شود و هم خاک و خزف (ابوالفرج، ۳۹/۴ ـ ۴۰؛ نک: بهبیتی، ۳۹۲ ـ ۳۹۴، که نظریات موافقان و مخالفان شعر ابوالعتاهیه را از میان معاصرانش نقل کرده است).

مهارت او در به کار گرفتن زبان تودهٔ مردم در شعر، موجب شده بود که همگان شعر او را بخوانند و از برکنند. حکایت ملوانانی که به رغم «لحن» و گویش نادرستشان، شعری از ابوالعتاهیه را از بر کرده، در برابر هارون به آواز می‌خواندند، خود شاهد این مدعاست (نک: ابوالفرج، ۱۰۲/۴ ـ ۱۰۴؛ قس: بهبیتی، ۳۹۵ ـ ۳۹۶). از سوی دیگر، شکل و اوزان عروضی نیز در اشعار ابوالعتاهیه دستخوش دگرگونی و تحول شده است و برخی بحور تازه و ابتکاری در آنها پدیدار گشته که از ابداعات اوست (ابوالفرج، ۲/۴) و سادگی و کوتاهی آنها خود نشان دیگری است هم از قوهٔ ابتکار شاعر و هم از پای‌بندی او به معیارهای ادب عامه (عبدالجلیل، همانجا؛ ضیف، ۲۵۳؛ فاخوزی، همانجا). شعر مزدوج و بحر مضارع از جملهٔ این ابتکارات است (EI²). اینگونه نوآوریها از همان آغاز نظر ادیبان را به خود جلب کرده و پرسشهایی را نیز برانگیخته است (نک: ابن قتیبه، ۶۷۶/۲؛ ابن معتز، ۲۲۹؛ مسعودی، ۸۷/۷ ـ ۸۸؛ ابوالفرج، ۲/۴، ۱۳؛ مرزبانی، *الموشح*، ۲۳۷؛ سید مرتضی، ۲۹۱/۱). اما ابوالعتاهیه خود در برابر معارضانی که ضعف او را در عروض یادآور می‌شدند، پاسخ می‌داد که: «من برتر از عروضم» (ابوالفرج، ۱۳/۴؛ سیدمرتضی، ضیف، همانجاها). او به راستی از قدرت خویش در تبدیل هر سخن منثور به شعر آگاه بود و می‌گفت: «اگر می‌خواستم می‌توانستم در قالب شعر سخن بگویم» (جاحظ، *البیان*، ۱۰۸/۱؛ ابوالفرج، همانجا؛ قس: مرزبانی، همان، ۲۳۳). و باز از او نقل شده که «هرگاه اراده کرده‌ام شعر در خیالم جان گرفته است، در این حال آنچه را بخواهم می‌گویم و آنچه را نخواهم رها می‌سازم» (ابوالفرج، همانجا). روایاتی نیز که دربارهٔ سهولت و سرعت عمل او در سرودن اشعار بالبداهه و به اقتضای حال نقل شده، این امر را تأیید می‌کنند (نک: جاحظ، *الحیوان*، ۱۳۷/۵؛ ابن قتیبه، همانجا؛ مسعودی، ۲۴۵/۶ ـ ۲۴۶؛ ابوالفرج، ۳۹/۴، ۴۰). بی‌گمان، روانی و سادگی در شکل و مضمون اشعار ابوالعتاهیه سبب شده که سروده‌های وی دستمایهٔ ترانه‌های آهنگسازانی چون ابراهیم موصلی گردد (همو، ۲۹/۴ ـ ۳۱، جم).

اشعار موجود ابوالعتاهیه را که تنها بخشی کوچک از سروده‌های بی‌شمار او بوده است، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست آنچه در موضوعها و اغراض رایج شعر عرب یعنی مدح و غزل، رثا و هجا و جز آن سروده شده و دیگر زهدیات وی که بخش اعظم سروده‌های موجود شاعر را تشکیل می‌دهد. مدایح وی همه در ستایش خلفا و امیران و بزرگانی است که وی در دورهٔ طولانی اقامت خود در بغداد ملازم و همنشینشان بوده و یا با آنان دوستی داشته است. این دوره شامل ۳۰ سال آخر زندگانی شاعر نیز که به گفتهٔ منابع، با زهد و پرهیزگاری همراه بوده، می‌گردد. گرچه در این دورهٔ اخیر، شاعر در عین مدیحه‌سرایی باکی هم از آن نداشته که گاه به مناسبت، خلیفه را اندرز دهد و او را به پرهیزگاری و رعایت عدل و داد دعوت کند (ضیف، ۲۴۵؛ فاخوری، ۳۲۰). مدایح وی به سبک قصاید کهن است،

گرچه وی مقدمهٔ آنها را کوتاه‌تر کرده و روانی و سادگی را نیز جانشین سنگینی بیان آنها ساخته است، اما البته همچون همهٔ مدیحه سرایان، او نیز در ستایش از ممدوح راه مبالغه پیموده و اغلب زیبایی را با گزافه‌گویی درآمیخته است (ضیف، ۲۴۵ ـ ۲۴۶؛ فاخوری، ۳۱۹ ـ ۳۲۰). غزلهای ابوالعتاهیه که دربارهٔ عتبه و عشق بی سرانجام شاعر به اوست، گاه از نوآوریهایی نیز در وزن و آهنگ برخوردارند (همو، ۳۱۸، ۳۱۹؛ ابن قتیبه، ۶۷۵/۲؛ نیز نک: ابن معتز، ۲۲۸، که غزلهای ابوالعتاهیه را در لطافت با غزلهای عمر بن ابی ربیعه و عباس بن احنف مقایسه کرده است). مرثیه‌های ابوالعتاهیه نیز اغلب شامل سخنان حکمت‌آمیز وی دربارهٔ مرگ و ناپایداری زندگی است و به ویژه، آنجا که وی در سوگ دوستانی چون علی بن ثابت شعر می‌سراید، سخنش مؤثر و پرسوز و گداز است (نک: ابوالفرج، ۴۳/۴ ـ ۴۴؛ ضیف، ۲۴۷؛ فاخوری، ۳۲۰). هجاهای ابوالعتاهیه اندک، اما سخت و گزنده است و اغلب مایهٔ وحشت یا رسوایی کسانی شده که مورد هجو او قرار گرفته‌اند. هجاهای او دربارهٔ والبةبن‌حباب ـــ که گویند به گریز او ازبغدادمنجرشد ـــ و سلم خاسر یا احمد بن یوسف، کاتب مأمون، از آن جمله است (جاحظ، *رسائل*، ۶۴/۲ـ۶۵؛ ابن معتز، ۲۳۳؛ ابوالفرج، ۷۵/۴، ۱۰۱/۱۸ ـ ۱۰۴؛ ضیف، ۲۴۶ ـ ۲۴۷). اما ابوالعتاهیه بیشتر شهرت خود را مدیون زهدیات است که پیش از این در این باره به تفصیل سخن گفته شد.

توانایی شگرف ابوالعتاهیه در سرودن شعر طبعاً از او شاعری کثیرالشعر ساخته بود (ابن معتز، ۲۳۴)،تا آنجا که از قول خود وی نقل کرده‌اند که: «اگر بخواهم می‌توانم روزی ۱۰۰۰ بیت شعر بسرایم»، اما همین ادعاها را برخی از معاصران شاعر دستاویزی برای ریشخند او ساخته و در واقع ابتذال برخی سروده‌های او را ناشی از همین سرعت و سهولت شعرپردازی وی دانسته‌اند (مرزبانی، *الموشح*، ۲۳۰ـ۲۳۸). به هر روی، ظاهراً دوستداران شعر ابوالعتاهیه از همان آغاز مجموعه‌هایی از سروده‌های بی‌شمار وی را فراهم آورده بودند. ابن ندیم مجموعه‌ای شامل بیست و چند جزء از سروده‌های شاعر را در موصل دیده و احتمال داده که کل آن ۳۰ جزء بوده باشد (ص ۱۸۱). اما از آنهمه شعر، اکنون جز پاره‌هایی پراکنده و مجموعه‌ای از اشعار زاهدانهٔ او برجای نمانده است، چنانکه از کتابهایی نیز که در شرح حال وی نگاشته شده، مانند *اخبار ابی العتاهیهٔ* ابن عمار ثقفی (د ۲۸۸ ق) اثری در دست نیست، این کتاب از منابع *اغانیِ* ابوالفرج اصفهانی بوده است (نک: GAS, II/535).

زهدیات ابوالعتاهیه را ابن عبدالبرنمری (د ۴۶۳ ق)، فقیه و ادیب اندلسی گرد آورده و در مقدمه‌ای که بر آن نگاشته، کوشیده است هرگونه شائبهٔ اخلاقی و اعتقادی را از چهرهٔ شاعر بزداید (نک: ص ۲۳ ـ ۳۸) و بدین سان، گویی آنچه را ابوالعتاهیه دربارهٔ دلبستگیهای فقیهان و محدثان در قلمرو شعر گفته بود، به اثبات رسانده است. این مجموعه و برخی دیگر از اشعار ابوالعتاهیه را لویس شیخو با مقدمه‌ای در شرح احوال و آراء شاعر و فهرستی از واژگان دشوار و غریب با نام *الانوار الزاهیة فی دیوان ابی العتاهیة* در ۱۸۸۶ م در بیروت به چاپ رسانیده و این کتاب از آن پس چند بار دیگر نیز منتشر شده است، اما متن این کتاب، گذشته از برخی خطاها و کاستیها، چنانکه‌پیداست، دستخوش پاره‌ای حذفها و تحریفهای عمدی نیز که بی‌شک دلائل اعتقادی‌ودینی داشته، شده است (نک: فیصل، ۱۰ ـ ۱۴). این مجموعه را بار دیگر شکری فیصل، با تصحیحی انتقادی و افزودن هر آنچه از اشعار پراکندهٔ ابوالعتاهیه در منابع یافته، از جمله ۳۲۰ بیت از ارجوزهٔ مشهور شاعر به نام ذات الامثال (نک: ابوالفرج، ۳۶/۴ ـ ۳۷؛ ابوالعتاهیه، ۴۴۴ ـ ۴۶۵)، با عنوان *ابوالعتاهیة: أشعاره و أخباره* در ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م در دمشق به چاپ رسانیده است. *زهدیات* ابوالعتاهیه را رشر به زبان آلمانی ترجمه کرده و در ۱۹۲۸ م در اشتوتگارت منتشر ساخته است.

ابوالعتاهیه در بغداد درگذشت و در برابر قنطرة الزیاتین بغداد به خاک سپرده شد. در برخی روایات، تاریخ وفات او را ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳ و ۲۱۸ ق نیز نوشته‌اند (ابن قتیبه، ۶۷۹/۲؛ طبری، ۶۱۸/۸؛ مسعودی، ۸۱/۷؛ ابوالفرج، ۱۱۰/۴ـ۱۱۱؛ ابن عدیم، ۱۸۰۲/۴ ـ ۱۸۰۳).

ابوالعتاهیه پسری نیز به نام محمد داشته که گویند همچون پدر شاعر و زاهد بوده (ابن قتیبه، ۶۷۵/۲؛ مرزبانی، معجم، ۳۷۷؛ خطیب بغدادی، ۳۴/۲ ـ ۳۵) و به جامه‌فروشی اشتغال داشته است (حصری، ۸۲۹/۳). از سخنان نکوهش‌آمیزی که از قول ابوالعتاهیه خطاب به وی نقل شده، چنین برمی‌آید که شاعر چندان امیدی به وی نداشته و او را شایستهٔ مقام شاعری و زهد نمی‌دانسته است (یزیدی، ۱۳۵؛ مرزبانی، *الموشح*، ۳۳۵ ـ ۳۳۶؛ حصری، همانجا). از سوی دیگر، ابن معتز او را، برخلاف پدر، درست دین و پرهیزگار و نیک‌سیرت و آشنا با فقه خوانده و حتی گفته که وی مدتی منصب قضا داشته است (ص ۳۶۴). مجموعهٔ اشعار او را ابن ندیم قریب به ۵۰ برگ نوشته است (ص ۱۸۳)، اما از اینهمه اکنون جز ابیاتی پراکنده در دست نیست (نک: ابن معتز، ۳۶۴ ـ ۳۶۵؛ مرزبانی، معجم، ۳۷۷ ـ ۳۷۸؛ خطیب، ۳۶/۲). وی از راویان پدرش بوده است. تاریخ وفات او، به روایت صفدی، ۲۴۴ ق است (۲۰۹/۲؛ نیز نک: GAS، همانجا).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ابن ابی طاهر طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، مقدمه بر «الدیوان»، *ابوالعتاهیة* (نک: هم، فیصل)؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن عربی، محمدبن علی، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به کوشش یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن منظور، محمدبن مکرم، *أخبار ابی نواس*، به کوشش عباس شربینی، قاهره، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۴ م؛ همو، *لسان*؛ ابن ندیم،

الفهرست؛ ابوالعتاهیه، اسماعیل بن قاسم، «الدیوان»، *ابوالعتاهیة: اشعاره و اخباره* (نک: هم‌، فیصل)؛ ابوالعلاء معری، احمدبن عبدالله، *لزوم مالایلزم*، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، داراحیاءالتراث العربی؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *کتاب الصناعتین*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، صیدا، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۴ م؛ بستانی؛ بهبیتی، نجیب محمد، *تاریخ الشعر العربی*، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام*، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری بک و علی جارم بک، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ حمصی، محمودبن علی، *المنقذ من التقلید*، قم، ۱۴۱۲ ق؛ خطیب بغدادی، احمد ابن‌علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ سراج قاری، جعفربن احمد، *مصارع العشاق*، بیروت، دارصادر؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹ م؛ صولی، محمدبن یحیی، *الاوراق*، قسم اشعار اولادالخلفاء واخبارهم، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالجلیل، ج. م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عطوان، حسین، *الزندقة والشعوبیة فی العصر العباسی الاول*، بیروت، دارالجیل؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فیصل، شکری، *ابوالعتاهیة: أشعاره وأخباره*، دمشق، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ قاضی عبدالجباربن احمد، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، تهران، ۱۹۷۰ م؛ مقدسی، انیس، *امراء الشعرالعربی فی العصر العباسی*، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ مولوی، محمدبن محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رنولد ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ یزیدی، محمدبن مبارک، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ یوسف، س. م.، «ادبیات عرب: اشکال شعری و نثری»، ترجمهٔ علی محمد حق‌شناس، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش میان محمد شریف، تهران، ۱۳۶۷ ش، ج ۳؛

نیز:

EI[1]; EI[2]; GAL,S; GAS; Goldziher, I., *Le Dogme et la loi de l'Islam*, tr. Félix Arin, Paris, 1973; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1923; Massignon, Louis, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975; Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1969; Vajda, Georges, "Les Zindîqs en pays d'Islam au début de la période Abbaside", RSO, 1938, vol. XVII.

مهران ارزنده

اَبوعُثْمانِ حیری، سعید بن اسماعیل بن سعید بن منصور (۲۳۰-۲۹۸ ق/ ۸۴۴-۹۱۰م)، از مشاهیر صوفیهٔ خراسان در سدهٔ ۳ ق. او در ری متولد شد و از این رو برخی وی را «رازی» خوانده‌اند (مستملی، ۲۳۶/۱).

ابوعثمان در جوانی شاگرد و مرید یحیی بن معاذ رازی بود و سپس به کرمان رفت و به خدمت شاه بن شجاع کرمانی پیوست. هنگامی که شاه بن شجاع برای دیدار ابوحفص حدّاد به نیشابور رفت، ابوعثمان نیز همراه او بود و به درخواست ابوحفص و موافقت شاه بن شجاع، در نیشابور ساکن شد و مصاحبت ابوحفص را اختیار کرد (سلمی، ۱۵۹، ۱۸۳؛ سمعانی، ۳۲۷/۴؛ نیز نک: هجویری، ۱۶۶-۱۶۸). او در ری از محمدبن مقاتل و موسی بن نصر و در عراق از محمدبن اسماعیل احمسی و حمیدبن ربیع لخمی و دیگران حدیث شنید و مستخرج صحیح مسلم تألیف ابوجعفراحمدبن حمدان را نیز از خود وی استماع نمود (خطیب، ۹۹/۹ - ۱۰۰؛ ذهبی، ۶۳/۱۴). ابوعمرو احمدبن نصر، ابوعمروبن مطر، اسماعیل بن نجید و محمدبن احمد بن حمدان و نیز دو پسر خود وی، ابوبکر و ابوالحسن، از او حدیث نقل کرده‌اند (همانجا؛ سبکی، ۶۹/۳).

در تصوف از روش ابوحفص حدّاد متأثر بود و با آنکه به زهد مشهور و در علوم شرعی متبحر بود، همچون ابوحفص طریق ملامت را پیش گرفت و از پیشروان ملامتیه شد (عفیفی، ۴۱). به گفتهٔ هجویری مقام رجا را در صحبت یحیی بن معاذ و مقام غیرت را در صحبت شاه‌بن شجاع و مقام شفقت را در صحبت‌ابوحفص‌حدّاد گذرانده بود (ص۱۶۸)؛ همچنین مصاحبت جنید، رُوَیم، یوسف بن حسین و محمدبن فضل را درک کرده بود و گفته‌اند که ابوعثمان را به محمدبن فضل بلخی میلی عظیم بود و او را بسیار ستایش می‌کرد (همانجا؛ قشیری، ۳۳۵، ۳۹۸؛ عطار، ۴۷۵، ۵۱۸). ابوعثمان در اوایل مصاحبت با ابوحفص مورد بی‌مهری وی قرار گرفت و طرد شد، اما وقتی که ابوحفص ارادت و اخلاص او را دریافت، او را به خود نزدیک کرد و از خاصان خود قرار داد و دختر خویش را به ازدواج او در آورد (سراج، ۱۷۷؛ ابن جوزی، *صفة*، ۱۰۳/۴).

بسیاری از بزرگان صوفیه برآنند که نشر تصوف در خراسان از او بود (سلمی، هجویری، همانجاها؛ عطار، ۴۷۵) و به گفتهٔ ذهبی (همانجا) وی برای اهل خراسان همچون جنید برای اهل عراق بود. او بر رعایت شریعت و سنت سخت پای‌بند بود و می‌گفت: هر کس که سنت را در گفتار و کردار بر خود مسلط کند، زبانش به حکمت گویا می‌شود (سراج، ۱۰۳؛ ابونعیم، ۲۴۴/۱۰). در باب رابطهٔ روح و نفس نیز نظر خاصی داشت و معتقد بود که روح گناهان نفس را نگاه می‌دارد و نفس آنها را فراموش می‌کند و آنگاه که روح هشیار می‌شود و آنها را بر نفس عرضه می‌کند، غم و اندوه بدون وجود سبب ظاهری بر انسان چیره می‌شود (سراج، ۲۲۶؛ روزبهان، ۱۷) و شاید به این دلیل بود که او حزن را بر انبساط رجحان می‌نهاد و در طلب حزن می‌کوشید (قشیری، ۱۴۰). هنگامی که واسطی که از مریدان ابوعثمان شنید که او آنان را به کثرت طاعت و دیدن تقصیر خود در طاعات امر کرده است، گفت که وی ایشان را به مجوسیت یا دوگانگی یعنی وجود من و او فراخوانده است (انصاری، ۳۶۳-۳۶۴؛ نیز نک: کلاباذی، ۹۹). اما وقتی که به تعاریف ابوعثمان دربارهٔ عجب و اخلاص می‌نگریم، دقت

نظر او را در توحید قابل تحسین می‌یابیم. برخلاف بسیاری از مشایخ که اخلاص را در رهایی آدمی از حظ و بهرهٔ نفس در کارها می‌دانند، او آن را اخلاص عوام می‌شناسد و اخلاص خواص را در غایب بودن از طاعات خود می‌داند (قشیری، ۲۰۹؛ عطار، ۴۸۲). چون از ابوعثمان عبارات و اشارات اندکی برجای مانده است، برخی از مؤلفان صوفیه او را در سخن ضعیف، اما در معاملت (عمل به احکام و عبادات) قوی دانسته‌اند (انصاری، ۱۹۹؛ جامی، ۸۶) و از حکایاتی که دربارهٔ او نقل شده است، چنین برمی‌آید که مردی بردبار و صبور بوده است (نک‍: غزالی، ۲۵/۲؛ عطار، ۴۷۷-۴۷۸؛ ابن جوزی، همان، ۱۰۴/۴، ۱۰۵). او را مردی مستجاب الدعوه و صاحب کرامات نیز دانسته‌اند (خلیفهٔ نیشابوری، ۴۷؛ خطیب، ۱۰۰/۹؛ قشیری، ۲۳۳، ۲۴۰).

ابوعثمان سماع را بر ۳ نوع: سماع مریدان، صدّیقان و عارفان، تقسیم می‌کرد و معتقد بود که در سماع مریدان بیم فتنه و ریا وجود دارد (سراج، ۲۷۷-۲۷۸؛ شعرانی، ۸۷/۱) و از این روی مریدان مبتدی را از سماع منع می‌کرد (سراج، ۳۰۵-۳۰۶). بسیاری از بزرگان صوفیهٔ سدهٔ ۳ ق از شاگردان و مریدان او بوده و یا مصاحبت او را درک کرده‌اند (برای نام برخی از آنان، نک‍: سلمی، ۵۲۳، ۵۳۳، ۵۳۷، جم‍؛ انصاری، ۲۴۸، ۳۸۱، جم‍؛ سبکی، ۳۴۴/۳؛ ابن ملقن، ۳۸۵). ابوعمرو بن نجید، جد مادری ابوعبدالرحمن سلمی، نیز به دست او توبه کرد و از خواص مریدان وی شد (هجویری، ۳۸۴؛ عطار، ۴۷۸).

ابوعثمان با ابوعبدالله حکیم ترمذی مکاتبه می‌کرده است (ترمذی، ۷۶؛ هجویری، ۱۶۸). وی ظاهراً تألیفاتی نیز داشته و کلاباذی او را در شمار کسانی آورده است که در معاملات کتاب تصنیف کرده‌اند (ص ۳۲). در منابع دو بیت شعر به او نسبت داده شده است که در صورت صحت این انتساب، حکایت از ذوق شعری او دارد (نک‍: ابن خلکان، ۳۷۰/۲؛ ابن جوزی، المنتظم، ۱۰۷/۶ - ۱۰۸؛ ابن کثیر، ۱۱۵/۱۱). قشیری گوید که وی در جوانی سفر بسیار می‌کرد، ولی در اواخر عمر در یک‌جا ساکن شد (ص ۲۸۹).

ابوعثمان در ۶۸ سالگی درگذشت و در کنار استادش ابوحفص در گورستان حیره واقع در نیشابور مدفون شد. ابونعیم اصفهانی قبر آن دو را در ۳۷۱ ق/۹۸۱ م زیارت کرده است (ابونعیم، همانجا؛ نیز نک‍: خلیفهٔ نیشابوری، ۱۴۴؛ ابن عماد، ۲۳۰/۲ - ۲۳۱).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی قندهاری و حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ترمذی، محمد بن علی، *ختم الاولیاء*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، المطبعة الکاثولیکیة؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمدبن محمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ روزبهان بقلی، *مشرب الارواح*، به کوشش نظیف محرّم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴م؛ سراج طوسی، عبدالله بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رنولد الن نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمدبن حسین، *طبقات الصوفیة*، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلّمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ عفیفی، ابوالعلاء، *الملامتیة*، قاهره، ۱۳۶۴ ق/۱۹۴۵م؛ غزالی، محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق وعلی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ کلاباذی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰م؛ مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۳۴۴ ق/۱۹۲۶م.

حسین لاشیء

اَبوعُثْمانِ دِمَشْقی، سعید بن یعقوب، پزشک، ریاضی دان و مترجم سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م. از تاریخ ولادت، وفات و جزئیات زندگی وی اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها می‌دانیم که از پزشکان مشهور بغداد بوده و کتابهای بسیاری به عربی ترجمه کرده و در عصر علی بن عیسی، مشهور به ابن جراح (ه‍ م) وزیر المقتدر بالله عباسی به مقام و منزلتی عالی رسیده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۴/۱؛ قفطی، ۴۰۹). وی در عصر خود چهره‌ای شناخته شده بود، چندانکه گویند علی بن عیسی در ۳۰۲ ق ریاست بیمارستانهای بغداد، مکه و مدینه را به او سپرد (ابن ابی اصیبعه، همانجا). ابوعثمان همچنین با ابومحمد حسن بن موسی نوبختی، خواهرزادهٔ ابوسهل نوبختی ارتباط علمی داشته است (ابن ندیم، ۱۷۷؛ همایی، ۵۰ - ۵۱).

آثار: تمامی آثار ابوعثمان دمشقی متونی است که از یونانی به عربی ترجمه شده است:

الف - چاپی: ۱. مشهورترین اثر ابوعثمان ترجمهٔ تفسیر پاپوس[1] بر مقالهٔ دهم کتاب اقلیدس در اصول هندسه با عنوان *تفسیر المقالة العاشرة من کتاب اقلیدس فی مقالتین* است. متن یونانی کتاب از میان رفته و تنها روایت عربی ابوعثمان در دست است. این متن با ترجمهٔ انگلیسی آن همراه مقدمه و حواشی توسط یونگه[2] و تامسون[3] در کمبریج (۱۹۳۰ م) منتشر شده است. ترجمه‌هایی از این کتاب به زبانهای آلمانی، فرانسه و لاتین نیز در دست است (نک‍: GAS, V/175)؛ ۲. *ایساغوجی فرفوریوس*، که به کوشش عبدالرحمن بدوی در مجموعهٔ منطق ارسطو در کویت و بیروت به چاپ رسیده است؛ ۳. *طوبیقا* اثر ارسطو که به کوشش عبدالرحمن بدوی در مجموعهٔ *منطق ارسطو* در کویت و بیروت چاپ شده است.

شماری از آثار ابوعثمان که بیشتر آنها مقالاتی بسیار کوتاه است،

1. Pappus 2. G. Junge 3. W. Thomson

به کوشش عبدالرحمن بدوی در مجموعهٔ *ارسطو عند العرب* در کویت (چ ۲، ۱۹۷۸ م) منتشر شده و عناوین آنها از این قرار است: ۱. «کلام الاسکندر الافرودیسی فی هل المتحرک علی عِظَمٍ ما یتحرک فی اول حرکته علی اول جزءمنه، ام لا؟»؛ ۲. «مقالة الاسکندر الافرودیسی فی الرد علی کسنوقراطیس فی ان الصورة قبل الجنس واولٌ له اولیةٌ طبیعیةٌ»؛ ۳. «مقالة الاسکندر فی انه قد یمکن ان یلتذ الملتذ ویحزن معاً علی رأی ارسطو»؛ ۴. «مقالة الاسکندر الافرودیسی فی ان القوة الواحدة یمکن ان تکون قابلة للاضداد جمیعاً علی رأی ارسطوطالیس»؛ ۵. «مقالة الاسکندر فی الصورة وانها تمام الحرکة وکمالها علی رأی ارسطو»؛ ۶. «مقالة الاسکندر فی اثبات الصور الروحانیة التی لاهیولیٰ لها»؛ ۷. «مقالة الاسکندر فی الفصول»؛ ۸. مقالة ثامسطیوس فی الرد علی مقسیموس فی تحلیل الشکل الثانی والثالث الی الاول»؛ ۹. تعلیقاتی از ابوبشر متی بن یونس بر «مقالة الاسکندر الافرودیسی فی الفصول». این تعلیقات که توسط ابوعمرو طبری از ابوبشر نقل شده، در حاشیهٔ مقالهٔ شمارهٔ ۷ به چاپ رسیده است؛ ۱۰. «مقالة الاسکندر الافرودیسی فی ان المکون اذا (استحال) استحال من ضده ایضاً معا علی رأی ارسطوطالیس»؛ ۱۱. «مقالة الاسکندر فی ان الفعل اعم من الحرکة علی رأی ارسطو».

ابوعثمان ضرب المثلها و سخنان حکمت‌آمیزی نیز از یونانی به عربی ترجمه کرده که پاره‌ای از آنها در *صوان الحکمة* نقل شده است (ابوسلیمان، ۳۰۳ ـ ۳۰۵).

ب ـ خطی: ۱. *تفسیر یحیی النحوی لکتاب جالینوس فی النبض الصغیر الی طوثرن*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم 6230؛ GAS, III/159)؛ ۲. *المقالات الخمس فی التشریح لجالینوس*، در تشریح عصب. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم 6233)؛ ۳. *رسالة ثامسطیوس الحکیم الی اللبان الملک فی السیاسة وتدبیرالمملکة* (کوپریلی، ۳۴۴/۲)؛ ۴. *مقالة فی ان النشوء و النماء یکونان فی الصورة لافی الهیولی*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ الٰهیات دانشگاه تهران موجود است (الهیات، ۱۴۸/۱)؛ ۵. *مقالة فی ان الزیادة والنمو هما فی الصورة لافی الهیولی*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اسکوریال نگهداری می‌شود (ESC[1], I (2) / 794)، ترجمه‌ای از آن به زبان لاتین نیز موجود است (صفا، ۳۵۴/۱)؛ ۶. *مقالة فی اللون وای شیء هو علی رأی الفیلسوف* (ارسطو). نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC[1]، همانجا) موجود است؛ ۷. *مقالة الاسکندر الافرودیسی فی القول فی مبادئ الکل علی رأی ارسطوطالیس*. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های مجلس شورا (شورا، ۳۹۶/۲) و مشهد (آستان، ۲۵۴/۴) موجود است؛ ۹. *المقالة فی البول* اثر مغنس حمصی. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ایاصوفیه، پاریس و بادلیان آکسفورد موجود است (GAS, III/166).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *الکون و الفساد* ارسطو (ابن ندیم، ۲۵۱؛ قفطی، ۴۰)؛ ۲. *المدخل الی القیاسات الحملیة* (ابن ندیم، ۲۵۳؛ قفطی، ۲۵۷)؛ ۳. *العقل و المعقول* (ابن ندیم، همانجا؛ صفا، ۹۸)؛ ۴. مقالهٔ چهارم از تفسیر اسکندر بر کتاب *سماع طبیعی* ارسطو (ابن ندیم، ۲۵۰)؛ ۵. *مسائل*، که برگرفته از کتاب *اخلاق* جالینوس بوده است (ابن ابی اصیبعه، همانجا).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش گوستاو فلوگل، بیروت، مکتبة خیّاط؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد بن طاهر، *صوان الحکمة وثلاث رسائل*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴ م؛ الٰهیات تهران، خطی؛ شورا، خطی؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م؛ کوپریلی، خطی؛ همایی، جلال‌الدین، *تاریخ علوم اسلامی*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:
Ahlwardt; ESC[1]; GAS.

زهرا یمینی

اَبوعُثْمانْ رَبیعَه، نک: ربیعةالرأی.

اَبوعُثْمانْ عَمْروبْنِ بَحْر، نک: جاحظ.

اَبوعُثْمانِ مازِنی، نک: مازنی.

اَبوعُثْمانِ مَغْرِبی، سعید بن سلام (د ۳۷۳ ق/ ۹۸۳ م)، از بزرگان مشایخ صوفیه و عرفای بنام سلسلهٔ معروفیه. زادگاه وی روستایی بر ساحل جزیرهٔ سیسیل (صقلیه) به نام کَرْکَنْت[1] (نک: یاقوت، ۲۶۲/۴) و به گفتهٔ برخی قریه‌ای در ناحیهٔ قیروان بوده است (سلمی، *طبقات*، ۵۰۵؛ خلیفه، ۸۹). بعضی از متأخران دربارهٔ کنیهٔ او دچار اشتباهاتی شده‌اند (نک: درویش، ۲۵۲؛ معصوم علیشاه، ۵۳۶/۲). نام پدر او نیز با اختلاف به صورتهای سلّام، سالم و سلم آمده است (خطیب، ۱۱۲/۹؛ ذهبی، *العبر*، ۱۴۱/۲؛ یافعی، ۴۰۲/۲). عطار عمر او را ۱۳۰ سال نوشته است (ص ۷۸۰) که اغراق آمیز می‌نماید.

از زندگانی ابوعثمان مغربی آگاهی اندکی در دست است. ظاهراً دوران تحصیل و ورود او به عالم تصوف در مصر بوده (ابن جوزی، ۱۲۲/۷) و در آنجا مریدی و شاگردی ابوالحسن صایغ و ابوعلی کاتب را می‌کرده است (سلمی، همانجا؛ انصاری، ۲۰۰، ۳۳۶، ۳۸۲؛ نجم‌الدین، ۲۵؛ علاءالدوله، ۳۴۹). سپس از مصر به شام رفته و از مصاحبان ابوالخیر اقطع شده است (ابن جوزی، همانجا). گفته‌اند که وی روزگاری دراز به زهد و ریاضت مشغول بود و پس از عزلتی ۲۰ ساله در بیابانها، سرانجام رهسپار مکه شده، مورد استقبال مشایخ آن ناحیه قرار گرفته است (نک: هجویری، ۲۳۲؛ عطار، همانجا). مدت اقامت ابوعثمان را در مکه بیش از ۱۰ سال (خلیفه، همانجا؛ خطیب، ۱۱۳/۹) و برخی ۳۰ سال ذکر می‌کنند (انصاری، ۲۰۱؛ جامی، ۸۸). وی هنگام اقامت در مکه شیخ مشایخ زمان خود و شیخ حرم به شمار می‌آمد (سلمی، همانجا؛ انصاری، ۲۰۰؛ جامی، ۸۷) ودربیشتر کتابهای فرقهٔ ذهبیه، به لقب «طاووس الحرم» نامیده شده است (خاوری،

---

1. Girgenti/ grigento

۱۸۵/۱). وی با آنکه در پارسایی و زهد، شهرهٔ زمان خود بود، از او نزد علویه سعایت کردند و موجبات اخراج او را از مکه فراهم آوردند (خطیب، همانجا؛ عطار، ۷۹۴؛ ذهبی، سیر، ۳۲۰/۱۶). چنانکه وی بعدها از این واقعه به تلخی یاد می‌کرد و دوران اندوه و دلتنگی خود را در حجاز و روزگار انبساط خود را در خراسان می‌دانست (خطیب، ۱۱۲/۹؛ ابن ملقن، ۲۳۸). ابوعثمان پس از اخراج از مکه رهسپار بغداد شد و یک سال در آنجا بود، سپس به نیشابور رفت (سلمی، همانجا؛ خطیب، ۱۱۲/۹ ـ ۱۱۳؛ قشیری، ۴۳ ـ ۴۴) و در این شهر ابتدا از مردم کناره می‌گرفت، ولی پس از چندی در مسجد حاضر شد (ذهبی، همانجا).

ابوعثمان در نیشابور درگذشت و در کنار مقبرهٔ ابوعثمان حیری به خاک سپرده شد (سلمی، همانجا؛ خطیب، ۱۱۳/۹؛ ابن جوزی، ۱۲۳/۷). بنابر وصیت او، شاگردش ابوبکر ابن فورک بر جنازه‌اش نماز گزارد (قشیری، ۴۳۴؛ عطار، ۷۸۶).

سلسلهٔ انتساب ابوعثمان از طریق ابوعلی کاتب (د ح ۳۵۰ ق) و ابوعلی رودباری (د ۳۲۲ ق) به جنید بغدادی (د ۲۹۳ ق) و سرانجام از طریق سری سقطی و معروف کرخی با ۵ واسطه به امام رضا (ع) می‌رسد (نجم‌الدین، علاءالدوله، همانجاها؛ لاهیجی، ۶۹۸؛ نیز نک‍: پارسای بخارایی، ۱۰). وی با کسانی چون حبیب مغربی، ابویعقوب نهرجوری و ابوالقاسم نصرآبادی دیدار و مصاحبت داشته است (سلمی، قشیری، همانجاها؛ انصاری، ۲۰۰، ۴۴۳). از مریدان و شاگردان او کسانی را چون ابوالقاسم علی کرکانی (علاءالدوله، پارسای بخارایی، همانجاها؛ دولتشاه، ۱۴۷) و منصور بن خلف که وی را بسیار بزرگ می‌داشته است (قشیری، ۲۹۴) و نیز محمد بن علی نسوی،معروف به محمد بن علیان از بزرگان مشایخ نسا (سلمی، همان، ۴۳۵) می‌توان ذکر کرد. آخرین کس از شاگردان وی ابوعمرو نُجَید بود (عطار، ۷۲۷). سلمی در جاهای مختلف به نقل روایت مستقیم از ابوعثمان پرداخته (همان، ۳۱۴، ۴۰۱، جم، *جوامع*، ۴۰۵) و قشیری نیز به ارتباط مستقیم آن دو اشاره می‌کند (ص ۳۴۳، ۳۴۷).

آثار و عقاید: عطار (ص ۷۸۰) ابوعثمان را صاحب تصنیف دانسته و حاجی خلیفه (۴۵/۱) نیز تألیف کتابی را با عنوان *ادب السلوک* که به فارسی بوده، به او نسبت داده (نیز نک‍: بغدادی، ۳۸۹/۱) و حتی جملهٔ آغازین آن را نقل کرده است، ولی هیچ‌یک از منابع کهن به انتساب چنین کتابی به ابوعثمان اشاره‌ای ندارند. از این رو باید نسبت این کتاب را به او با تردید تلقی کرد. بسیاری از اقوال و آراء او در تذکره‌ها و کتب احوال صوفیه نقل شده است.

وی، چنانکه گفته شد، روزگاری را به ریاضتهای سخت و مجاهدت در خلوت به سر آورده بود (نک‍: هجویری، همانجا) و حتی سالیانی که در مکه بود، در موسم حج ظاهر نمی‌شد (خطیب، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۲۲/۷). در آغاز کار به روش سکر گرایش داشت، ولی سرانجام از سکر به صحو روی آورد (هجویری، ۲۳۲ ـ ۲۳۳؛ عطار، ۷۸۱) و بنای مجاهدات خود را بر هماهنگ ساختن طریقت با شریعت قرار داد. او همچون جنید بغدادی که با دو واسطه پیر طریقت او بود، اعتدال در سلوک را پیشهٔ خود ساخت و از این روی،در میان اهل عرفان به «جنید ثانی» معروف شد (نک‍: علاءالدوله، ۱۷۲). ابوعثمان دربارهٔ پاره‌ای از مسائل تصوف، چون مراتب اخلاص، شرایط محبت، لوازم صبر و تقوا و چگونگی خوف و رجا و فقر و غنا سخنانی دارد که در بیشتر منابع نقل شده است (نک‍: سلمی، *طبقات*، ۵۰۵ ـ ۵۱۰؛ قشیری، ۱۳۳، ۲۰۸، جم؛ عطار، ۷۸۳ ـ ۷۸۶) و سخنانی که از او دربارهٔ سماع نقل کرده‌اند (نک‍: سلمی، *جوامع*، همانجا؛ قشیری، ۳۴۱؛ عطار، ۷۸۳)، حاکی از اعتدال رأی و عمق نظر او در باب آداب و اعمال صوفیانه است. کرامات و مکاشفاتی که به او نسبت داده‌اند (خطیب، ۱۱۲/۹؛ قشیری، ۱۸۰، ۲۴۰؛ انصاری، ۲۰۰ ـ ۲۰۱، ۳۵۴ ـ ۳۵۵؛ میبدی، ۳۸۶/۳)، دلیل بر اعتقادی است که مردم به مقام روحانی و عرفانی او داشته‌اند.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ انصاری هروی، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بغدادی، *هدیه*؛ پارسای بخارایی، محمد بن محمد، *قدسیه*، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خاوری، اسدالله، *ذهبیه*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد بن محمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ درویش شیرازی، محمد هاشم، *ولایت نامه*، تبریز، ۱۳۰۶ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سلمی، محمد بن حسین، «جوامع آداب الصوفیة»، *مجموعهٔ آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد بن محمد، *مصنفات فارسی علاءالدولهٔ سمنانی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه جی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ لاهیجی، محمد، *شرح گلشن راز*، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار وعدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر، *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، ترجمهٔ محمد باقر ساعدی خراسانی، به کوشش حسین حیدرخانی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، *بلدان*.

ناهده فوزی

اَبوالعَرَب، محمد بن احمد بن تمیم بن تمّام تمیمی (د ۳۳۳ ق/ ۹۴۵ م)، محدث، رجال‌شناس و مورخ. او از خانواده‌ای سرشناس در قیروان بود. نیای بزرگ وی تمّام در ۱۸۳ ق به فرماندهی لشکری از تونس به قیروان آمد و محمدبن مقاتل عامل هارون‌الرشید را برکنار کرد و ولایت آنجا را در دست گرفت و خود در تونس ساکن شد، اما سال بعد در حملهٔ متقابلی که از سوی محمدبن مقاتل بر ضد وی به‌عمل

آمد، پذیرای شکست شد و از محمدبن مقاتل امان گرفت. به هر روی تمیم را نویسندگان به عنوان فردی از امرای افریقیه نام برده‌اند (قاضی عیاض، ۳۳۴/۳؛ ابن عذاری، ۹۰/۱ـ ۹۲). احمد پدر ابوالعرب نیز اهل علم بود و از دانش‌اندوزی وی نزد بزرگانی چند، اطلاعی در دست است (قاضی عیاض، همانجا).

به گفتهٔ عبدالوهاب، ابوالعرب در قصر القدیم (= عباسیه) متولد شد (*ورقات*، ۳۵۸/۱). کنیهٔ وی درخورتوجه است، زیرا کنیه‌ای بسیار نادر بوده و حتی در برخی کتابها که به ذکر کنیه‌ها پرداخته شده، اشاره‌ای به آن نشده است.

آگاهی از زندگی ابوالعرب اندک است. اگرچه دو محقق کتاب *طبقات* ابوالعرب، برپایهٔ تاریخ درگذشت قدیم‌ترین شیخ وی، تولد او را میان سالهای ۲۵۰ ـ ۲۶۰ ق برآورد کرده‌اند (شابی، ۲۴)، اما مخلوف (ص ۸۴) و عبدالوهاب (*تاریخ*، ۸۰) تولد او را در ۲۵۰ ق/ ۸۶۴ م آورده‌اند. احتمالاً ابوالعرب از اوان کودکی، نزد پدر خود به فراگیری علم پرداخت و در زمینهٔ فقه و حدیث محضر شاگردان سحنون بن سعید را درک کرد (ابوالعرب، *طبقات*، ۱۴۹؛ قاضی عیاض، همانجا؛ قس: خشنی، ۱۷۳). در آن میان از کسانی چون عیسی‌بن مسکین، محمدبن مسکین، احمدبن معتب، حمدیس قطان، جبلة بن حمّود صدفی، ابوعثمان بن حدّاد و سهل فریابی می‌توان یاد کرد (قاضی عیاض، همانجا؛ دباغ، ۴۲/۳؛ ابن فرحون، ۲۵۰). شمار استادان او را تا ۱۲۰ تن دانسته‌اند (قاضی عیاض، ۳۳۵/۳). از جمله کسانی که نزد ابوالعرب دانش اندوختند، ابن ابی زید قیروانی، ربیع قطان و فرزندان خود وی، تمیم و تمام را می‌توان برشمرد (قاضی عیاض، مخلوف، همانجاها). اگرچه برخی از نویسندگان، خشنی را در زمرهٔ شاگردان او یاد کرده‌اند (نک: شابی، ۲۶)، ولی خشنی خود در شرح حال ابوالعرب به‌صورتی از او یاد می‌کند که نشانی از رابطهٔ استاد و شاگردی ندارد و حتی در تألیف کتاب *طبقات* خود که در ادامهٔ کار ابوالعرب بود، تنها چند مورد از وی نقل کرده است (ص ۱۹۳، ۲۳۳، جم).

ابوالعرب در دوره‌ای از زندگانی خود در قیروان شاهد سلطهٔ عبیدیان (فاطمیان) اسماعیلی بود و مردم قیروان به ویژه عالمان و بزرگان اهل سنت آن دیار در پی فرصتی برای بیرون راندن حکام فاطمی بودند. در این میان ابویزید نکّاری از فرقهٔ نکّار اباضیه به قیروان آمد و با پنهان نگاه داشتن مذهب خود، بزرگان شهر را به قیام بر ضد فاطمیان فرا خواند و قیامی برپا شد که به جنگی در صفر ۳۳۲ انجامید (قاضی عیاض، ۳۱۸/۳؛ ابن عذاری، ۲۱۶/۱ـ ۲۱۷)، هرچند می‌دانیم که اباضیان به‌هیچ‌روی خوشایند ابوالعرب نبوده‌اند (نک: ابوالعرب، همان، ۱۸۴). پوشیده بودن مذهب ابویزید از یک سو و ایجاد جناحی در برابر فاطمیان از سوی دیگر موجب می‌شد تا ابوالعرب و علمای قیروان به همراهی با ابویزید نکاری تن دهند. از این‌رو، هنگامی که ابویزید پس از شکست دادن فاطمیان در مهدیه، مذهب خود را آشکار ساخت، علمای قیروان از او روی برتافتند (قاضی عیاض، ۳۲۱/۳).

به گفتهٔ ابوالحسن ابن سعید خرّاط، پیش از آغاز نبرد مهدیه، گروهی از فقها در مسجد جامع قیروان گرد آمدند و در لزوم شورش بر فاطمیان سخن راندند و چون بین مردم دربارهٔ جنگ اختلاف نظر پدید آمد، ابوالعرب مردم را به آرامش دعوت کرد و با تمسک به حدیثی در باب لزوم جنگ با رافضیان در آخرالزمان، مردم را برانگیخت تا با تکبیر و صلوات، مسجد را به قصد مهدیه ترک کنند (دباغ، ۴۴/۳). در روز جنگ بزرگان قیروان هر کدام بیرقی در دست داشتند که بر آنها آیات و نوشته‌هایی دیده می‌شد که اشاره بر لزوم جنگ با دشمن داشت. یکی از این بیرقها که آیه‌ای از *قرآن* دربارهٔ محاربه با کفار را بر خود داشت، در دست ابوالعرب بوده است. در حالی که ربیع قطان و ابن اخی هشام، در اردوی جنگی با خود شمشیری حمل می‌کردند، ابوالعرب مصحفی در دست داشت (قاضی عیاض، ۳۲۰/۳). به‌علاوه وی در روز نبرد کتاب *الامامة* محمد بن سحنون را که در تأیید دیدگاههای اهل سنت در باب خلافت و امامت نوشته شده بود، برای مردم بازخواند (همو، ۳۳۵/۳؛ نیز نک: دباغ، ۱۲۷/۲). از مجموع عملکرد ابوالعرب در جریان این نبرد، از آغاز حرکت در جامع قیروان تا رهبری مردم در میدان جنگ، چنین برمی‌آید که وی در پیشوایی مذهبی و نظریه‌پردازی اعتقادی این حرکت ضد فاطمی نقش اساسی ایفا کرده است. در جریان این جنگ بسیاری از قیروانیان کشته شدند، ولی ابوالعرب جان سالم به در برد و پس از چندی درگذشت. جنازهٔ او را در باب سلم ــ محلی که دباغ از آن به عنوان زیارتگاه یاد کرده است (۴۶/۳) ــ به خاک سپردند (همانجا؛ نیز نک: مخلوف، همانجا).

اگرچه از ابوالعرب با عنوانهایی همچون حافظ، مورخ، فقیه، ثقه، ضابط، امام و بصیرترین شخص زمان خود به سنن و رجال در منابع مختلف یاد شده است (مثلاً نک: قاضی عیاض، ۳۳۴/۳؛ دباغ، ۴۲/۳؛ ذهبی، ۸۸۹/۳)، ولی تضعیف وی از طرف خشنی جالب توجه است که او را از علم و فقه بی‌بهره می‌داند (ص ۱۷۳).

آثـار چاپی: ۱. *طبقات علماء افریقیة و تونس*. شاید بیشترین مایهٔ اشتهار ابوالعرب تألیف همین کتاب باشد که احتمالاً از آخرین آثار اوست و قدیم‌ترین اثر بازمانده در رجال افریقیه محسوب می‌شود. مؤلف در این اثر در برخی موارد مشکوک برای پرهیز از اشتباه، از کلماتی چون «اُحْسَبُ» و «اَظُنُّ» استفاده کرده است که نشان از دقت و احتیاط او در تألیف دارد (مثلاً نک: ص ۱۰۴، ۱۹۷، جم). این اثر علاوه بر اینکه فهرستی از مشایخ مغرب را دربردارد، از لابه‌لای آن اطلاعاتی دربارهٔ تاریخ مکاتب اعتقادی و فقهی مغرب در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م را نیز می‌توان به دست آورد (نک: ص ۱۱۱ ـ ۱۱۳، ۱۲۹، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۳، ۲۰۰، ۲۰۳). این اثر بارها مورد استفادهٔ نویسندگان بعدی قرار گرفته است (برای نمونه، نک: مالکی، ۱۸/۱، ۵۴، جم؛ ابن خلکان، ۱۸۲/۳؛ ناصری، ۱۰۱/۱). این کتاب به کوشش محمدبن ابی شنب همراه با *طبقات علماء افریقیة* اثر خشنی در الجزایر (۱۳۳۲ ق/

۱۹۱۴ م) منتشر شده و بار دیگر به تحقیق علی شابی و نعیم حسن یافی به صورت مستقل با مقدمه و پاورقیهای فراوان در تونس (۱۹۶۸ م) به‌چاپ رسیده است.

۲. *المحن*، اثر مهم دیگر ابوالعرب است که از کهن‌ترین کتابهای ملاحم و فتن در دسترس به شمار می‌آید. آغاز کتاب دربرگیرندهٔ احادیثی در باب فتن است و با مقتل عمر، عثمان و علی (ع) ادامه می‌یابد و حوادث منتهی به زمان مؤلف را دربرمی‌گیرد. مؤلف در این اثر، همچون اثر دیگر خود *طبقات*، در هر جا که اطمینان از سخن خود ندارد، مطلب را با شک بیان می‌کند (نک: ص ۴۱۲، ۴۱۳، جم). وی گاه به تفاوتهای ناچیز در روایتهای همگون اشاره دارد (ص ۱۴۶) و برای رعایت امانت و دقت در نقل مطلب، یا با ارائهٔ سندی متصل یا با اشاره به نام مؤلف و نام یک کتاب، مأخذ خود را نشان می‌دهد (ص ۵۱، ۱۱۲، ۱۳۶، ۱۴۵، جم). این کتاب حاوی اطلاعات سودمندی در تراجم و تاریخ سده‌های نخستین اسلام بوده و به ویژه دارای اطلاعات پرقیمتی در مورد اباضیه و صُفریه در مغرب است (نک: ص ۲۳۸، ۲۷۳). این کتاب توسط یحیی وهیب جبوری در بیروت (۱۹۸۳ م) منتشر شده است.

آثار یافت نشده: ابوالعرب آثار دیگری نیز داشته است که بجز عناوین و گاه قطعاتی پراکنده از برخی از آنها در کتب مختلف، نشانی در دست نیست. این کتابها را برحسب موضوع می‌توان به ۳ دسته تقسیم کرد:

الف ـ اعتقادی و فقهی: ۱. *عذاب القبر* (قاضی عیاض، ۳/۳۳۵)، که ظاهراً دیدگاه ابوالعرب را که از مشرب اهل سنت سرچشمه می‌گیرد و یک جهت‌گیری ضدمعتزلی ـ جهمی دارد، مشخص می‌سازد؛ ۲ ـ ۴. *الجنائز*، *الصلاة* و *الوضوء والطهارة* (همانجا).

ب ـ حدیث و نقد رجالی: ۱. مسند حدیث مالک؛ ۲. *عوالی الحدیث* (همانجا)؛ ۳. *ثقات المحدثین وضعافهم* (ابوالعرب، *طبقات*، ۹۴، ۱۰۵). ابن حجر (۱/۱۲۷، ۵/۳۶) اثری با عنوان کتاب *الضعفاء* را از ابوالعرب مورد استفاده قرار داده است.

ج ـ تاریخ و رجال: ۱. کتابی بزرگ در تاریخ، مشتمل بر ۱۷ جزء (قاضی عیاض، همانجا)؛ ۲. *عُبّاد افریقیة*؛ ۳. کتابی دربارهٔ وفیات علما در ۲ جزء (همانجا)؛ ۴. مناقب سحنون، که ابن خیر روایت این کتاب را با سلسلهٔ اسناد خود به دست می‌دهد (ص ۲۹۷؛ نیز نک: قاضی عیاض، همانجا)؛ ۵. *فضائل مالک*؛ ۶. مناقب بنی تمیم (همانجا).

گفتنی است که ابوالعرب شعر نیز می‌سروده و قاضی عیاض پاره‌ای از ابیات وی را نقل کرده است (۳/۳۳۶).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابوالعرب، محمدبن احمد، طبقات علماء *افریقیة* و تونس، به کوشش علی شابی و نعیم حسن یافی، تونس، ۱۹۸۵ م؛ همو، *المحن*، به کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ خشنی، محمدبن حارث، «طبقات علماء افریقیة»، به کوشش محمدبن ابی شنب، همراه *طبقات علماء افریقیة* ابوالعرب، الجزایر، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ دباغ، عبدالرحمن بن محمد، *معالم الایمان*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، ج ۲، قاهره، ۱۹۷۲ م، ج ۳، قاهره، ۱۳۲۰ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۶ م؛ شابی، علی و نعیم حسن یافی، مقدمه بر *طبقات* (نک: هم، ابوالعرب)؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *تاریخ الادب التونسی*، تونس، مکتبة المنار؛ همو، *ورقات*، تونس، ۱۹۷۲ م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/ طرابلس، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ مالکی، عبدالله بن محمد، *ریاض النفوس*، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ناصری، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، دارالبیضاء، ۱۹۵۴ م.

فرامرز حاج منوچهری

آبوعَروبه، حسین‌بن محمدبن ابی‌معشر مودود بن حماد سلمی حرانی (ح ۲۲۲ـ۳۱۸ق /۸۳۷ـ۹۳۰م)، محدث، رجال‌شناس و تاریخ‌نویس سرزمین جزیره. نیای او، حماد، برده‌ای آزاد شده (احتمالاً یونانی) از موالی ابن‌سلم نامی بود (نک: ابن‌عساکر، نسخهٔ احمد ثالث، ۱۱/۳۰۵ الف).

از زندگی او جز نام استادان و راویان و چند نکتهٔ پراکنده، چیزی دانسته نیست. ذهبی (۱۴/۵۱۰ـ۵۱۱) یادآور شده که وی از ۲۳۶ ق به شنیدن حدیث آغاز کرد و علاوه بر فراگیری از شیوخ دیار خود، در سفرهایی به عراق و شام و حجاز از محدثان آن سرزمینها نیز حدیث شنید. در شمار شیوخ او می‌توان ابوکریب محمدبن علاء، سفیان بن وکیع، محمدبن بشار، مسیب‌بن واضح، محمدبن زنبورمکی، ایوب بن محمد وزّان، عبدالوهاب بن ضحاک، محمدبن مصفی حمصی و ابوحاتم سجستانی را نام برد (نک: ابن سنی، ۴، ۶، جم؛ ذهبی، همانجا؛ سمعانی، *الانساب*، ۷/۸۶).

ابوعروبه پس از بازگشت به حران، به عنوان مفتی آن شهر پذیرفته شد (ابن‌عدی، ۱/۱۴۷) و با اصراری که بر نهی از منکر می‌ورزید، به عنوان پیشرو فقیهان حران، با ازدواج مسلمانان با زنان حرنانی که از اهل کتاب شمرده نمی‌شدند، مخالفت می‌کرد (نک: ابن‌ندیم، ۳۸۵). او از نظر مکتب فقهی در زُمرهٔ اصحاب حدیث به‌شمار می‌رفت (همو، ۲۸۶) و آگاهی بر علم حدیث را برای فقاهت شرطی لازم و اساسی می‌دانست (نک: خطیب، ۷۰). وی به عنوان محدثی که خود، شیوخ پرشماری را درک نموده بود، به بازگفتن شنیده‌های خود پرداخت و محدثان بسیاری از نقاط گوناگون به استماع از او روی آوردند که در میان آنان مشاهیری چون ابوحاتم ابن‌حبان، ابواحمد ابن عدی، سلیمان ابن احمد طبرانی، ابوبکر ابن سنی، ابوالشیخ اصفهانی، ابوبکر محمدبن علی قفّال و ابوبکر ابن مقری دیده می‌شوند (نک: ذهبی، ۱۴/۵۱۱؛ نیز طبرانی، ۱/۱۳۹؛ نووی (۱(۲)/۲۸۲)؛ ابن‌عدیم، ۳/۱۵۰۷، ۷/۳۳۴۹).

ابن‌عدی و ابو احمد حاکم از رجال‌شناسان بنام اهل سنت او را به گونه‌ای بلیغ مدح کرده‌اند و ابن‌حبان احادیث او را در صحیح خود درج کرده است (ابن عدی، ذهبی، همانجاها؛ ابن‌بلبان، ۱/۱۶۷، جم)؛ در واقع ابوعروبه، خود اهل جرح و تعدیل بود و شاگردانش، ابن عدی

و ابن حبان،در آثار رجالی خود *الکامل* و *المجروحین* از او بهرهٔ بسیار گرفته‌اند (نک: ابن عدی، ۱۴۷/۱، جم؛ ابن‌حبان، ۱۰۱/۱، جم). ازدی شاگرد دیگروی‌نیزدر *تاریخ الموصل* (۲۷۲، ۲۸۰، جم) از اطلاعات رجالی او سود جسته است.

در مورد مذهب اعتقادی ابوعروبه، جمله‌ای از ابن‌عساکر نقل شده است که غلوّ او در تشیع و دشمنی وی را با بنی‌امیه می‌رساند، ولی ذهبی ضمن رد این گفتار، احتمال داده است که منشأ این نسبت تنها دشمنی ابوعروبه با مروانیان بوده باشد (نک: ذهبی، همانجا). اگرچه در آثار رجالی کهن شیعه، تأییدی بر تشیع وی دیده نمی‌شود، ولی نمی‌توان نسبت‌تشیع به‌او رابه‌سادگی خطاتلقی کرد، زیرادر کتب‌حدیث امامیه، روایاتی مندرج است که بر نوعی ارتباط میان ابوعروبه و عقیدهٔ امامیه دلالت دارد. بارزترین نمونه از این دست روایت «نسخه‌ای از موسی بن عیسی بن عبدالرحمن افریقی» توسط اوست که در آن به تفصیل از حقانیت دوازده امام با ذکر نام فردفرد ایشان سخن رفته است (نک: ابن‌عیاش، ۲۳ ـ ۲۹؛ قس: نعمانی، ۵۹). به‌علاوه در منابع شیعه، احادیث دیگری نیز به نقل از او در تأیید مواضع امامیه مورد استناد قرار گرفته است، همچون حدیث «نقباء اثناعشر» (ابن‌بابویه، *کمال‌الدین*، ۲۷۲/۱ و دیگر آثار وی؛ قس: خزاز قمی، ۲۶)؛ حدیث «حب علیّ حسنة لاتضر معها سیئة...» (منتجب‌الدین، ۴۴ ـ ۴۵) و حدیث «من لم یستبشر برؤیة علی (ع) فعلیه لعنة الله» (ابن‌بابویه، *امالی*، ۲۰۱ـ۲۰۲). همچنین ابن‌بابویه در *الخصال* (۴۱۷/۲) حدیثی از او نقل کرده که اسنادی شیعی دارد.

آثار خطی: ۱. *الامثال السائرة التی رویت عن رسول الله (ص) و عن غیره* (ابن خیر، ۱۷۶؛ سمعانی، *التحبیر*، ۷۱/۲)، که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ کوغوشلار ترکیه محفوظ است (GAS,I/176)؛ ۲. *حدیث الجزریین*، که نسخه‌ای از آن (در ۱۸ برگ) در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق نگهداری می‌شود (سواس، ۵۸۷). سمعانی نیز به یک جزء حدیثی از ابوعروبه دربارهٔ حدیث دو محدث جزری، محمدبن سلیمان و معقل بن عبدالله اشاره کرده است (همان، ۱۸۶/۲)؛ ۳. *طبقات الصحابة*، که سمعانی (همان، ۱۰۲/۱) از تداول آن سخن گفته است (نیز نک: خلیلی، ۴۵۹/۱) و پاره‌ای از یک گزیدهٔ آن، احتمالاً از عبدالغنی مقدسی در کتابخانهٔ ظاهریه وجود دارد (ظاهریه، ۱۶۹/۱).

آثار یافت نشده: ۱. *الاحکام* (خلیلی، همانجا). ۲. *الاسامی والکنیٰ* (سمعانی، همان، ۱۶۳/۱). ۳. *الامالی* (حاجی خلیفه، ۱۶۳/۱). ۴. *الاوائل*، که مورد استفادهٔ سخاوی قرار گرفته (نک: سخاوی، ۸۰) و احتمالاً همین اثر بوده که ابن طاووس با عنوان *اوائل‌الاشتباه* برخی از مثالب معاویه را از آن برگرفته است (نک: ابن طاووس، ۵۰۳/۲؛ قس: ابن عساکر، نسخهٔ ظاهریهٔ، ۷۴۳/۱۶ ـ ۷۴۴). رودانی (ص ۱۰۳) در سدهٔ ۱۱ ق با سندی متصل، این کتاب را روایت نموده است. ۵. *تاریخ‌الجزریین* یا *تاریخ الجزیرة* (سمعانی، الانساب، ۱۰۷/۴؛ ذهبی، همانجا) که ظاهراً ابوعروبه در این اثر بر رجال دو شهر جزیره: حران و رقه تکیه داشته است (نک: سمعانی، *التحبیر*، ۱۸۹/۱؛ نیز خلیلی، همانجا). این کتاب که روایت متصل آن در *صلة الخلف* رودانی (ص ۱۵۶) نیز به چشم می‌خورد، در سدهٔ ۸ ق در اختیار ذهبی بوده (ذهبی، همانجا) و او بارها در شرح حال‌عالمان جزیره‌از آن بهره گرفته است (مثلاً نک: ذهبی، ۷۷/۵، ۸۱/۶؛ نیز ابن حجر، ۶۳۸/۳). ۶. *شواهد الشعر* (سمعانی، همان، ۱۶۵/۱).

گذشته از آثار یادشده، همانگونه که ابن ندیم (همانجا) یادآور شده است، ابوعروبه مجموعه‌هایی از احادیث مشایخ را نیز گرد آورده بوده است که از آن جمله یک جزء روایی به صورت خطی در کتابخانهٔ ظاهریه یافت می‌شود(سواس، ۴۹۶) و جزء دیگری در حدیث یونس ابن عبید به دست ذهبی رسیده بود (ذهبی، ۲۹۶/۶). جزئی دیگر در احادیث مسعربن کدام را نیز سمعانی (همان، ۷۲/۲) به وی نسبت داده است. انبوهی از روایات ابوعروبه را نیز می‌توان در جای جای آثار شاگردانش و آثار دیگر گردآورندگان حدیث باز یافت.

مآخذ: ابن بابویه، محمدبن علی، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *کمال الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ ابن بلبان، علی، *الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن حبان، محمد، *کتاب المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن سنی، احمدبن محمد، *عمل الیوم واللیلة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن عدیم، عمر بن احمد، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۸۷؛ همو، همان، چاپ تصویری از نسخهٔ ظاهریه، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن عیاش جوهری، احمدبن محمد، *مقتضب الاثر*، قم، ۱۳۷۹ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ازدی، یزیدبن محمد، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبة، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خزاز قمی، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ خلیلی، خلیل بن عبدالله، *الارشاد*، به کوشش محمد سعید بن عمر ادریس، ریاض، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ـ ۱۳۹۶ ق / ۱۹۶۳ ـ ۱۹۷۶م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ سواس، یاسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة فی دار الکتب الظاهریة*، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الصغیر*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)؛ منتجب الدین رازی، علی بن عبیدالله، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۸ ق؛ نعمانی، محمدبن ابراهیم، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نووی، یحیی‌بن‌شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ نیز:
GAS.

احمد پاکتچی

أبو عَریش، شهر و ناحیه‌ای در منطقهٔ عسیر تِهامه، واقع در جنوب غربی عربستان سعودی. عریش به معنای مسکن محصور به بوته‌ها و شاخه‌های درختان است و از آنجا که قسمت عمدهٔ خانه‌های این ناحیه شامل کلبه‌هایی از این نوع بوده، به این نام خوانده شده

است (فیلبی، «مرتفعات عربستان[1]»، 573 - 572).

ناحیهٔ ابوعریش: عسیر تهامه زمانی «مقاطعهٔ» ادریسی خوانده می‌شد و شامل سه ناحیه بود: صَبیا، جیزان و ابوعریش (حمزه، ۷۷). ناحیهٔ ابوعریش که در جلگهٔ ساحلی عربستان (فیلبی، همان، 44) و در ۱۵° و ۵۰´ تا ۱۷° و ۴۰´ عرض شمالی واقع شده، در منطقهٔ خشک قرار دارد و حیات آن متکی به جریان آبهایی است که از ارتفاعات پیرامون آن سرازیر می‌شوند (نیبور، 266). وجود قله‌های آتشفشانی و نیز چشمه‌های آبگرم حاکی از فعالیت آتشفشانی در کوههای این ناحیه است (فیلبی، همان، 572 - 571).

ناحیهٔ ابوعریش به علت اینکه در مرز عربستان سعودی و یمن واقع شده، مدتها مورد اختلاف حکمرانان این دو سرزمین بوده است (همو، «عربستان سعودی[2]»، 321). با اشغال جنوب حجاز و عسیر و یمن توسط عثمانیها در اوایل سدهٔ ۱۱ق، نفوذ اشراف ابو عریش گسترش یافت (حمزه، ۳۵۷) و اینان تا زمان سیطرهٔ امام صنعا بر ابوعریش و صبیا در ۱۰۳۴ق / ۱۶۲۵م با حکومت مرکزی درگیر بودند (همانجا؛ نک: بستانی)، از ۱۰۳۶ق به مدت ۵ سال امامان زیدی ابوعریش را در تصرف خود داشتند و از آن پس، این ناحیه بار دیگر به دست حکومت عثمانی افتاد و تا ظهور فرقهٔ وهابی که موقتاً اهالی ابوعریش را مطیع خود ساختند (۱۲۱۷ق / ۱۸۰۲م)، خبری از ابوعریش در دست نیست. در این زمان، حکومت ابوعریش به دست یکی از اشراف محلّی به نام شریف حمودبن محمدمعروف به ابومسمار (د ۱۲۳۳ق / ۱۸۱۸م) افتاد (عمری، ۱۲۸؛ EI[2]). پس از مرگ شریف حمود، پسرش احمد به جانشینی او رسید، اما به هنگام لشکرکشی نیروهای عثمانی و مصری ابوعریش به تصرف مصر درآمد و پس از مدت کوتاهی به امام صنعا که زیدی بود، واگذار شد (حمزه، ۳۵۹). در ۱۲۸۸ق / ۱۸۷۱م ابوعریش بار دیگر به تصرف عثمانیها درآمد و تا زمان انعقاد معاهدهٔ لوزان در ۱۹۲۳م جزو سرزمینهای تابع دولت عثمانی بود (نک: IA). از این زمان به بعد، زد و خوردهای داخلی در منطقهٔ عسیر مجدداً آغاز شد، تا سرانجام امام یحیی بر قسمت جنوبی این منطقه استیلا یافت و قسمتهای دیگر از جمله ابوعریش به عربستان سعودی ملحق گردید (بستانی).

ناحیهٔ ابوعریش جمعاً دارای ۶۴ روستا و شهر است (عقیلی، ۲۹). روستاهای این ناحیه در واقع آبادیهای کوچکی هستند که معمولاً از کلبه‌های ساخته شده از بوته‌ها و شاخه‌های درختان تشکیل شده است. بسیاری از این آبادیها جزو حومهٔ شهر اصلی ابوعریش به شمار می‌آیند. بخش وسیعی از این ناحیه زیر کشت ارزن بوده است (فیلبی، «مرتفعات عربستان»، 571).

شهر ابوعریش: مرکز ناحیهٔ ابوعریش، شهری است واقع در جنوب غربی عربستان که در حدود ۱۶° و ۴۵´ عرض شمالی قرار دارد (همو، «عربستان سعودی»، نقشه؛ سامی، ۷۴۰/۱). ارتفاع این شهر از سطح دریا تقریباً ۷۶ متر است (فیلبی، «مرتفعات عربستان»، 572) و از جنوب به صبیا و لحیه (علی، ۱۸۸/۱، حاشیه) محدود است و از سوی شرق در فاصلهٔ ۳۲ کیلومتری شهر جازان قرار دارد (عقیلی، ۵۸؛ IA).

فیلبی با توجه به آثار ویرانه‌های پیرامون ابوعریش می‌نویسد، این شهر در گذشته دارای وسعت و اهمیت بیشتری بوده است. همو طول آن را از شمالی‌ترین نقطهٔ شمال غربی تا جنوبی‌ترین نقطه در جنوب شرقی کمتر از یک میل ذکر می‌کند که قسمتی از آن را همان ویرانه‌ها تشکیل می‌داده است (همانجا). از سوی دیگر، نیبور آن را شهری دارای حصار و دیوار ذکر می‌کند (ص 267).

دربارهٔ سکنهٔ این شهر در گذشته اطلاع دقیقی در دست نیست. شمار ساکنان آن را در ۱۸۳۴م حدود ۷ تا ۸ هزار نفر دانسته‌اند (IA)، اما در آمار ۱۸۷۵م، ۵٬۰۰۰ نفر ذکر شده است (بستانی). فیلبی جمعیت شهر را در ۱۹۵۲م حدود ۱۲٬۰۰۰ نفر برآورد می‌کند که غالباً در کلبه‌های مخروطی شکل زندگی می‌کرده‌اند (همان، 573 - 572).

اهالی شهر بیشتر کشاورزند و غالباً به کشت ارزن و کنجد اشتغال دارند. گذشته از آن به صورتی ابتدایی در کارگاههای کوچک خود با استفاده از نیروی چارپایان، به روغن‌کشی، به خصوص روغن کنجد، نیز می‌پردازند (همان، 574 - 573). ضمناً از کوههای اطراف نمک استخراج و صادر می‌کنند (نیبور، همانجا). بیشتر بازرگانان این شهر از مردم حضرموت بوده‌اند (فیلبی، همان، 574).

ابوعریش دارای ۳ مسجد خوش‌نما بوده که از آن میان مسجد جامع شهر است که در سدهٔ ۱۱ق توسط امام منصور بن عمادالدین ساخته شده است. در زمان دیدار فیلبی از ابوعریش، در نزدیکی مسجد اشرف قلعه‌ای قدیمی به نام اشرف وجود داشته که در حال ویرانی بوده است (همان، 573). همو گزارش می‌دهد که در زمان شکوفاییِ ابوعریش، در این شهر و حومهٔ آن ۱۰۶ مسجد و ۱۰۶ چاه آب وجود داشته که در زمان دیدار او هنوز ۳۰ مسجد و حدود ۲۵ چاه آب باقی مانده بوده است (همانجا). قسمت اعظم این شهر در ۱۹۳۲م توسط گروههای وهابی به آتش کشیده شد و پس از آن، کار بازسازی هیچ‌گاه با جدیت دنبال نشد (همانجا).

مآخذ: بستانی؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ سامی، ش.، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق / ۱۸۸۹م؛ عقیلی، محمدبن احمد، *المعجم الجغرافی للبلاد العربیة السعودیة*، جازان، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ عمری، حسین عبدالله، *مائة عام من تاریخ الیمن الحدیث*، دمشق، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م؛ نیز:

EI[2]; IA; Niebuhr, Carsten, *Beschreibung von Arabien*, Graz, 1969; Philby, H.St. J. B., *Arabian Highlands*, New York, 1952; id, *Sa'udi Arabia*, Beirut, 1955.

گیتی صلاحی اصفهانی

أبوالْعِزّ قَلانِسی، محمد بن حسین بن علی بن بُندار (۴۳۵ - شوال ۵۲۱ ق /۱۰۴۴ - اکتبر ۱۱۲۷ م)، مقری نامدار واسط و مؤلف آثاری در قرائت. وی در علوم مختلف چون قرائت، حدیث و فقه دست

1. *Arabian Highlands.* 2. *Sa'udi Arabia.*

داشت. ابوالعز قرائت را نزد ابوعلی غلام هرّاس و ابوالقاسم هذلی فراگرفت (ذهبی، *معرفة*، ۳۸۴/۱). وی همچنین از ابوالحسن ابن مخلد، ابوالحسین ابن نقور، عبدالله بن محمد صریفینی، ابو جعفر ابن مسلمه و حسن بن احمد غندجانی حدیث شنید (سلفی، ۵۱ ـ ۵۲؛ ابن نقطه، ۵۱/۱) و نزد ابو اسحاق شیرازی نیز فقه آموخت (سبکی، ۹۷/۶).

ابوالعز که احتمالاً قسمت عمدهٔ عمرش را در واسط گذراند، در ۴۶۱ ق در سفر به بغداد به قریهٔ اوانا رفت و قرائت عاصم را نزد ابوالفوارس محمد بن عباس اوانی فرا گرفت. او یکی از مشایخ بزرگ در علوم قرآنی بود و در آشنایی به علل، غوامض و طرق قرائت، تسلط وافر داشت (سلفی، ۵۱؛ ذهبی، همانجا)، چنانکه عمادالدین کاتب (۴(۱)/۳۵۲) وی را در قرائت یگانهٔ زمان خویش می‌خواند وابن‌اثیر با طرح وجود مجدّدی در هر سده او را در این علم مجددِ قرن خود می‌داند (۲۲۳/۱۲).

ابوالعز مدتهامصدراقراءدر واسط بود وطالبان‌جهت‌فراگیری‌دانش از اقصی نقاط نزد او می‌آمدند (ابن‌جوزی، ۸/۱۰؛ ابن‌جزری، *غایة*، ۱۲۸/۲). در میان شاگردان وی به نام بزرگانی چون ابوالعلاء همدانی، سبط خیاط، ابوالکرم شهرزوری، ابوبکر عبدالله بن منصور باقلانی و علی بن عساکر بطایحی بر می‌خوریم (ذهبی، ابن جزری، همانجاها؛ ابن حجر، ۱۴۵/۵). معروف است که ابوالعز در قبال آموزش قرائت، از طالبان اجرت طلب می‌کرد و از این رو برخی از وی دوری کرده، به درسش حاضر نمی‌شدند، چنانکه ابوجعفر ابن قاص که برای یادگیری نزد او رفته بود، به همین سبب از شاگردی وی چشم پوشید (نک: ذهبی، *سیر*، ۴۹۸/۱۹، به نقل از ابن نجار).

چنانکه گذشت ابوالعز در حدیث نیز دست داشت و خمیس حوزی تبحر وی را در نقل و فهم حدیث ستوده (سلفی، ۵۲) و ابن نقطه او را ثقه دانسته است (همانجا). در مورد مذهب ابوالعز، گرچه سبکی (۹۷/۶ ـ ۹۸) او را در شمار شافعیان آورده، ولی عبدالوهاب انماطی به او نسبت رفض داده است (ابن جوزی، همانجا)، اما سمعانی با تمسک به ابیاتی از خود وی که در مدح و فضیلت شیخین و عثمان است، این نسبت را مردود شمرده است (نک: عمادالدین، ۴(۱)/۳۵۳). شاید بتوان گفت که ابیات مزبور از روی تقیه گفته شده باشد (نک: ذهبی، *میزان*، ۵۲۵/۳).

آثار: ۱. *ارشاد المبتدی و تذکرة المنتهی*، کتابی است مختصر در قرائات دهگانه که ابن جزری اسانید آن را عالی دانسته است (همانجا). همو از این اثر در سراسر کتاب *النشر*، سود برده و در مقدمه، طرق دسترسی خودبه آن را نشان‌داده‌است (*النشر*،۸۶/۱ـ۸۷).

جزری جایگاه این تألیف مختصر را نزد عراقیان همچون *التیسیر* ابو عمرو دانی دانسته است (*غایة*، همانجا). ابو محمد عبدالله واسطی (۷۴۰ ق) در تألیفی با عنوان *الکنز فی القراءات العشر* بین *ارشاد* ابوالعز و *التیسیر* ابوعمرو دانی جمع کرده است (نک: ظاهریه، مجامیع، ۱۶۴/۱). نسخه‌های متعددی از *ارشاد* در کتابخانه‌های مختلف، از جمله در طلعت قاهره، موزهٔ بریتانیا و ظاهریه نگهداری می‌شوند (نک: سید، ۲۲۸؛ ریو، شم 86؛ ظاهریه، علوم قرآنی، خیمی، ۳۰۳/۱؛ برای دیگر نسخ، نک: *الفهرس الشامل*، ۱۰۲/۱ ـ ۱۰۴). ۲. *الکفایة الکبریٰ*، در قرائات عشر، که نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، همان، ۴۴۵/۱) و موزهٔ توپکاپی استانبول (TS، شم 1639) موجود است. این اثر که از نظر حجم از کتاب پیشین بزرگ‌تر است، در زمرهٔ منابعی است که ابن جزری علاوه بر *النشر* (۸۷/۱) در *غایة النهایة* نیز از آن سود جسته و در جای جای این کتاب با اختصار «ف» از آن نقل می‌کند (نک: *غایة*، ۳/۱، جم). ریو در ۱۸۹۴ م، نسخه‌ای بی‌نام را در کتابخانهٔ گوتا به عنوان *ارشاد* معرفی کرده است (ریو، 49؛ قس: پرچ، شم 549)، اما بروکلمان نسخهٔ مزبور را نسخه‌ای از *الکفایة* دانسته است (GAL, S, I/723). با توجه به آغاز نسخهٔ یاد شده و مقایسهٔ آن با نسخهٔ *الکفایة* در کتابخانهٔ ظاهریه، نظر بروکلمان پذیرفتنی می‌نماید. در فهرست کتابخانهٔ وین نیز (فلوگل، شم 1627) نسخه‌ای با عنوان *رسالة فی القراءات الثلاث* معرفی شده که بر اساس اطلاعات داده شده، می‌تواند نسخه‌ای از *ارشاد* باشد.

مآخذ: ابن اثیر، مبارک بن محمد، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *التقیید*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد ابن‌احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، مطبعة عیسی البابی؛ سلفی، احمد ابن‌محمد، *سؤالات الحافظ السلفی لخمیس الحوزی*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ سید، فؤاد، «نوادر المخطوطات فی مکتبة طلعت»، مجلة معهد *المخطوطات العربیة*، ج ۳(۱)، قاهره، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ ظاهریه، خطی؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجة اثری، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ *الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط*، علوم قرآنی، عمّان، ۱۹۸۷ م؛ نیز:
Flügel, G., *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften... zu Wien*, Wien, 1863 - 1867; GAL, S; *Pertsch*; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; TS.

فرامرز حاج منوچهری

بقیهٔ نشانه‌ها

الف ـ فارسی:		ب ـ لاتین:	
سلـ	سلطنت	شماره	no.
گ	برگ، برگها	شماره‌ها	nos.

آوانگاری مدخلها

ابن میمون، ابوالحسن	ebn-e me(a)ymūn, ab-ol-hasan
ابن میمون، موسی	=-e =, mūsā
ابن ناجی	=-e nājī
ابن ناصر	=-e nāser
ابن ناصرالدین	=-e =-o(e)d-dīn
ابن ناظر	=-e nāzer
ابن ناظرالجیش	=-e =-o(e)l-ja(e)yš
ابن ناظم*	=-e nāzem
ابن ناعمه	=-e nā'eme(a)
ابن ناقیا	=-e nāqiyā
ابن نباته، ابوبکر	=-e nobāte(a), abū bakr
ابن نباته، ابونصر	=-e =, = nasr
ابن نباته، عبدالرحیم	=-e =, abd-or-rahīm
ابن نبیه	=-e nabīh
ابن نجار، ابوالحسن	=-e najjār,ab-ol-hasan
ابن نجار، ابوعبدالله	=-e =, abū abd-o(e)l-lāh
ابن نجید*	=-e noja(e)yd
ابن نجیم	=-e noja(e)ym
ابن نحاس*	=-e nahhās
ابن نحاس، ابوعبدالله	=-e =, abū abd-o(e)l-lāh
ابن نحاس، فتح الله	=-e =, fath-ol-lāh
ابن نحاس، محیی‌الدین	=-e =, mohy-ed-dīn
ابن نحوی	=-e nahvī
ابن ندیم	=-e nadīm
ابن نصوح	=-e nasūh
ابن نطاح	=-e nattāh
ابن نظر	=-e nazar
ابن نفیس	=-e nafīs
ابن نقاش	=-e naqqāš
ابن نقرات	=-e naqarāt
ابن نقطه	=-e noqte(a)
ابن نقیب	=-e naqīb
ابن نما	=-e namā
ابن نوح سیرافی	=-e nūh-e sīrāfī
ابن نور	=-e nūr
ابن واصل، ابوعبدالله	=-e vāsel, abū abd-o(e)l-lāh
ابن واصل، محمد	=-e =,mohammad
ابن واضح*	=-e vāzeh
ابن وافد	=-e vāfed
ابن والی	=-e vālī
ابن وحشیه	=-e vahšiyye(a)
ابن ودعان	=-e vad'ān
ابن وردان	=-e vardān
ابن وردی، ابوحفص زین‌الدین	=-e vardī, abū hafs ze(a)yn-od-dīn
ابن وردی، ابوحفص سراج‌الدین	=-e =,= = serāj-o(e)d-dīn
ابن ورسند*	=-e varsand
ابن وزان	=-e vazzān
ابن وزیر	=-e vazīr
ابن وصیف شاه	=-e vasīf-šah
ابن وفا	=-e vafā
ابن وکیع	=-e vakī'
ابن ولاد	=-e vallād
ابن ولید قمی	=-e valīd-e qomī
ابن ونان	=-e vannān
ابن وهاس*	=-e vahhās
ابن وهب، ابوالحسین	=-e vahb, ab-ol-hose(a)yn
ابن وهب، ابومحمد	=-e =, abū mohammad
ابن وهبون	=-e vahbūn
ابن هانی، ابوالحسن	=-e hānī, ab-ol-hasan
ابن هانی، ابوعبدالله	=-e =, abū abd-o(e)l-lāh
ابن هائم	=-e hā'em
ابن هباریه	=-e habbāriyye(a)
ابن هبل	=-e habal
ابن هبیره	=-e hoba(e)yre(a)
ابن هبیرهٔ فزاری	=-e =-ye fazārī
ابن هذیل، ابوزکریا	=-e hoza(e)yl, abū zakariyyā
ابن هذیل، علی	=-e =, alī
ابن هرمز*	=-e hormoz
ابن هرمه	=-e harme(a)
ابن هشام، ابوعبدالله	=-e hešām, abū abd-o(e)l-lāh
ابن هشام، ابومحمد جمال‌الدین	=-e =, = mohammad jamāl-od-dīn
ابن هشام، ابومحمد عبدالملک	=-e =,= = abd-ol-malek
ابن هشام خضراوی*	=-e =-e xazrāvī
ابن همام	=-e homām
ابن همام اسکافی	=-e hammām-e eskāfī
ابن همشک	=-e hamošk
ابن هندو	=-e hendū
ابن هود*	=-e hūd
ابن هیثم، ابوعلی	=-e he(a)ysam, abū alī
ابن هیصم، امین‌الدین	=-e =, amīn-od-dīn

ابن هیصم، مجدالدین	=-e =, majd-od-dīn
ابن یاسمین	=-e yāsamīn
ابن یزداد	=-e yazdād
ابن یزیدی	=-e yazīdī
ابن یعیش*	=-e ya'īš
ابن یعیش	=-e =
ابن یعیش، ابوالبقاء	=-e =, ab-ol-baqā'
ابن یمین	=-e yamīn
ابن یونس، ابوالحسن	=-e yūnos, ab-ol-hasan
ابن یونس، ابوالمظفر	=-e =, =-=-mozaffar
ابن یونس، کمال‌الدین	=-e =, kamāl-o-d-dīn
الابنیة عن حقائق الادویة*	*al*-'abniya(at-o) an haqā'eq-el-'adviya
ابو*	abū
ابواء	abvā'
ابواب*	abvāb
ابواب‌الجنان*	abvāb-ol-janān
ابوابراهیم نصربن احمد میکالی*	abū ebrāhīm nasr-e-bn-e ahmad-e mīkālī
ابواحمد عسکری	= ahmad-e askarī
ابواحمد کاتب	= =-e kāteb
ابواحمد موسوی	= =-e mūsavī
ابو اراکهٔ بجلی*	= arāke(a)-ye bajlī
ابواسامه	= osāme(a)
ابواسحاق ابراهیم‌بن آلپ‌تکین	= eshāq ebrāhīm-e-bn-e ālp-takīn
ابواسحاق اسفراینی	= =-e esfarāyenī
ابواسحاق البیری	= =-e elbīrī
ابواسحاق اینجو	= =-e īnjū
ابواسحاق‌بن عیاش	= =-e-bn-e ayyāš
ابواسحاق شامی	= =-e šāmī
ابواسحاق شیرازی	= =-e šīrāzī
ابواسحاق صابی*	= =-e sābī
ابواسحاق فارسی	= =-e fārsī
ابواسحاق کازرونی	= =-e kāzerūnī
ابواسحاق کوبنانی	= =-e kūbonānī
ابوالاسد حمانی	ab-ol- 'asad-e hemmānī
ابوالاسوار شاوربن فضل	=-=- 'asvār šāvo(ū)r-e-bn-e fazl
ابوالاسود دؤلی	=-=- 'asvad-e do'alī
ابواعور سلمی	abū a'var-e solamī
ابو اغلب*	= aqlab
ابوامامهٔ باهلی	= omāme(a)-ye bāhelī
ابوایوب انصاری	= ayyūb-e ansārī

ابوایوب مدینی	= =-e madīnī
ابوایوب موریانی	= =-e mūriyānī
ابوالبحر*	ab-ol-bahr
ابوالبختری، عاص	=-=-baxtarī, ās
ابوالبختری، وهب	=-=-=, vahb
ابو برده*	abū borde(a)
ابو برزهٔ اسلمی	= barze(a)-ye aslamī
ابوالبرکات	ab-ol-barakāt
ابوالبرکات زیدی	=-=-=-e ze(a)ydī
ابوالبرکات مبارک‌بن احمد*	=-=-= mobārak-e-bn-e ahmad
ابوالبرکات محمدبن احمد*	=-=-= mohammad-e-bn-e ahmad
ابوبشر دولابی	abū bešr-e dūlābī
ابوبشر عمی	= =-e ammī
ابوبشر متی‌بن یونس	= = matta-bn-e yūnos
ابوبصیر	= basīr
ابوالبقاء عکبری	ab-ol-baqā'-e okbarī
ابوالبقاء کفوی	=-=-=-e kaffavī
ابوالبقاء موسوی	=-=-=-e mūsavī
ابوبکر	= bakr
ابوبکر ابهری	= =-e abharī
ابوبکر اثرم*	= =-e asram
ابوبکر اسحاق ملتانی	= = eshāq-e moltānī
ابوبکر بالسی	= =-e bālesī
ابوبکر بردعی	= =-e barda'ī
ابوبکربن احمد مروزی	= =-e-bn-e ahmad-e marvazī
ابوبکربن بدر بیطار*	= =-e-=-e badr-e be(a)ytār
ابوبکربن برهان علی*	= =-e-=-e borhān alī
ابوبکربن حزم*	= =-e-=-e hazm
ابوبکربن زهر*	= =-e-=-e zohr
ابوبکربن سعدبن زنگی*	= =-e-=-e sa'd-e-bn-e zangī
ابوبکربن شهاب حضرمی	= =-e-=-e ša(e)hāb-e hazramī
ابوبکربن عبدالحق مرینی*	= =-e-=-e abd-o(e)l-haqq-e marīnī
ابوبکربن عیاش	= =-e-=-e ayyāš
ابوبکربن محمدبن عمرو*	= =-e-=-e mohmmad-e-bn-e amr
ابوبکر تایبادی	= =-e tāybādī
ابوبکر حصیری	= =-e hasīrī
ابوبکر خوارزمی	= =-e xārazmī
ابوبکر ربیع بن احمد اخوینی بخاری*	= = rabī'-e-bn-e ahmad-e axave(a)yni-ye boxārī
ابوبکر رقی	= =-e raqqī
ابوبکر زبیدی*	= =-e zobe(a)ydī

ابودجانه = dojāne(a)
ابودرداء = dardā'
ابودقطیقا* abūdeqtīqā
ابودلامه abū dolāme(a)
ابودلف = dolaf
ابودلف = =
ابودلف عجلی = =-e ejlī
ابوالدنیا ab-od-donyā
ابو دؤاد ایادی abū do'ād-e eyādī
ابودهبل جمحی = dahbal-e jomahī
ابوذر غفاری = zar-e qefārī
ابوذر هروی = =-e ha(e)ravī
ابو ذؤیب هذلی = zo'ayb-e hozalī
ابوالذهب ab-oz-zahab
ابورأس جربی abū ra's-e jarbī
ابو رافع* = rāfe'
ابو ربیع مرینی* = rabī'-e marīnī
ابورشید نیشابوری = rašīd-e ne(a)yšābūrī
ابو رغال =reqāl
ابوالرقعمق ab-or-raqa'maq
ابورکوه abū rakva(e)
ابوریاش قیسی = riyāš-e qe(a)ysī
ابوریحان بیرونی* = re(a)yhān-e bīrūnī
ابوزبیر مکی = zobe(a)yr-e makkī
ابوزرعه = zor'e(a)
ابوزرعهٔ رازی = =-ye rāzī
ابوزعبل = za'bal
ابوزکریا* = zakariyyā
ابوزکریا جناونی = = janāvonī
ابوزکریا ورجلانی = = varjalānī
ابوزکریا یحیای اول* = = yahyā-ye avval
ابوزکریا یزیدبن محمدبن ایاس ازدی* = = yazīd-e-bn-e mohammad-e-bn-e eyās-e azdī
ابوالزناد ab-oz-zenād
ابوزیاد کلابی abū ziyād-e kelābī
ابوزیان* = zayyān
ابوزیان محمد* = = mohammad
ابوزیدآباد = ze(a)yd-ābād
ابوزیدآبادی* = =-ābādī
ابوزید انصاری = =-e ansārī
ابوزید بلخی = =-e balxī

ابوزید ثعالبی* = =-e sa'ālebī
ابوزید عمربن شبه* = = omar-e-bn-e šabbe(a)
ابوزید قرشی = =-e qorašī
ابوزید کاشانی = =-e kāšānī
ابوزید هلالی* = =-e helālī
ابوزین کحال = ze(a)yn-e kahhāl
ابوالساج ab-os-sāj
ابوسالم مرینی* abū sālem-e marīnī
ابوالسرایا ab-os-sarāyā
ابوالسعادات اصفهانی =-=-sa'ādāt-e esfahānī
ابوسعد تستری abū sa'd-e tostarī
ابوسعد مخزومی = =-e maxzūmī
ابوالسعود، عبدالله ab-os-so'ūd, abd-ol-lāh
ابوالسعود، محمد =-=-=, mohammad
ابوسعید* abū sa'īd
ابوسعید ابوالخیر = =-e ab-ol-xe(a)yr
ابوسعید بهادرخان = = bahādor xān
ابوسعید جرجانی = =-e jorjānī
ابوسعید جنابی = =-e jannābī
ابوسعید خدری = =-e xodrī
ابوسعید خراز* = =-e xarrāz
ابوسعید رستمی = =-e rostamī
ابوسعید سیرافی* = =-e sīrāfī
ابوسعید عبیدالله بن جبرائیل* = = obe(a)yd-ol-lāh-e-bn-e jebrā'īl
ابوسعید فرغانی = =-e farqānī
ابوسعید کدمی = =-e kadomī
ابوسعید کوچکونجی = =-e kočkūnjī
ابوسعید گورکان = =-e gūrakān
ابوسعید مرینی* = =-e marīnī
ابوسعید یمامی = =-e yamāmī
ابوسفیان، صخر = sofyān, saxr
ابوسفیان، مغیره = =, moqa(e)yre(a)
ابوسلمه، عبدالله بن عبدالاسد = salame(a), abd-ol-lāh-e-bn-e abd-o(e)l-'asad
ابوسلمه، عبدالله بن عبدالرحمن = =, =-=-=-e-=e =-o(e)r-rahmān
ابوسلمهٔ خلال = =-ye xallāl
ابوسلیک گرگانی =sole(a)yk-e gorgānī
ابوسلیمان بناکتی* = sole(a)ymān-e banāketī
ابوسلیمان دارانی = =-e dārānī
ابوسلیمان سجستانی = =-e sejestānī

ابوسلیمان منطقی* = =-e manteqī
ابوسهل‌بن نوبخت* = sahl-e-bn-e now-baxt
ابوسهل حمدوی = =-e hamdavī
ابوسهل خجندی = =-e xojandī
ابوسهل زوزنی = =-e zūzanī
ابوسهل کوهی* = =-e kūhī
ابوسهل مسیحی = =-e masīhī
ابوسهل نوبختی = =-e now-baxtī
ابوسیاره = sayyāre(a)
ابوشادی = šādī
ابوشامه = šāme(a)
ابوشبکه = šabake(a)
ابوشجاع اصفهانی = šojā'-e esfahānī
ابوشجاع خورشید* = = xoršīd
ابوشجاع محمدبن حسین* = = mohammad-e-bn-e hose(a)yn
ابوشراعه = šorā'e(a)
ابوشعیب هروی = šo'e(a)yb-e ha(e)ravī
ابوشکور بلخی = šakūr-e balxī
ابوالشمقمق ab-oš-šamaqmaq
ابوالشوق* =-=-šo(a)wq
ابوشهرین* abū šahre(a)yn
ابوالشیخ اصفهانی ab-oš-še(a)yx-e esfahānī
ابوالشیص =-=-šīs
ابوصادق تبانی* abū sādeq-e tabbānī
ابوصالح تبانی* = sāleh-e tabbānī
ابوصالح منصور = = mansūr
ابوصالح منصوربن نوح* = = =-e-bn-e nūh
ابوصخر هذلی = saxr-e hozalī
ابوصخیر = soxa(e)yr
ابوالصقربن بلبل* ab-os-saqr-e-bn-e bolbol
ابوالصلاح حلبی =-=-salāh-e halabī
ابوالصلت =-=-salt
ابوالصلت هروی =-=-=-e ha(e)ravī
ابوالصمصام مروزی =-=-samsām-e marvazī
ابوصیر* = abū sīr
ابوضمضم = zamzam
ابوالضیا توفیق ab-oz-ziyā to(a)wfīq
ابوطالب abū tāleb
ابوطالب انباری = =-e anbārī
ابوطالب تبریزی = =-e tabrīzī
ابوطالب حسینی تربتی = =-e hose(a)yni-ye torbatī

ابوطالب خان = = xān
ابوطالب مدرس همدانی = =-e modarres-e hamadānī
ابوطالب مروزی = =-e marvazī
ابوطالب مکی = =-e makkī
ابوالطامی جیاش بن نجاح* ab-ot-tāmī jayyāš-e-bn-e najāh
ابوطاهر abū tāher
ابوطاهر تبانی* = =-e tabbānī
ابوطاهر تمیمی* = =-e tamīmī
ابوطاهر جنابی = =-e jannābī
ابوطاهر خاتونی = =-e xātūnī
ابوطاهر خسروانی = =-e xosravānī
ابوطاهر سرقسطی* = =-e saraqostī
ابوطاهر سمرقندی = =-e samarqandī
ابوطاهر طرسوسی = =-e tarsūsī
ابوطاهر فضلویه* = =-e fazlūye(a) (fazlave(a)yh)
ابوطاهر قمی = =-e qomī
ابوطاهر مقری = =-e moqrī
ابوطاهر ملتانی = =-e moltānī
ابوطاهر واسطی = =-e vāsetī
ابوطفیل = tofe(a)yl
ابوطلحه = talhe(a)
ابوطلیح = tola(e)yh
ابوالطمحان قینی ab-ot-tamahān-e qa(e)ynī
ابوطیب طبری abū tayyeb-e tabarī
ابوطیب لغوی = =-e loqavī
ابوطیب متنبی* = =-e motanabbī
ابوطیب مصعبی = =-e mos'abī
ابوطیقا* abūtīqā
ابوظبی abū zabī
ابوالعاص ab-ol-'ās
ابوعاصم عبادی* abū āsem-e abbādī
ابوعاصم نبیل* = =-e nabīl
ابوالعالیه ab-ol-'āliye(a)
ابوعام* abū ām
ابوعباده* = obāde(a)
ابوالعباس اسفراینی ab-ol-'abbās-e esfarāyenī
ابوالعباس اسماعیل میکالی* =-=-= esmā'īl-e mīkālī
ابوالعباس تبانی* =-=-=-e tabbānī
ابوالعباس ربنجنی* =-=-=-e rabenjanī
ابوالعباس سفاح =-=-=-e saffāh
ابوالعباس سیاری =-=-=-e sayyārī

ابوالعباس عکری	=-=-=-e akkarī
ابوالعباس فضل بن محمد*	=-=-= fazl-e-bn-e mohammad
ابوالعباس قلانسی*	=-=-=-e qalānesī
ابوالعباس مأمون بن مأمون*	=-=-= ma'mūn-e-bn-e ma'mūn
ابوالعباس مرسی	=-=-=-e morsī
ابوالعباس مروزی	=-=-=-e marvazī
ابوالعباس مسروق	=-=-=-e masrūq
ابوالعباس وطاسی*	=-=-=-e vattāsī
ابوعبدالرحمن سلمی	abū abd-o(e)r-rahmān-e solamī
ابوعبدالله، محمد*	= abd-o(e)l-lāh, mohammad
ابوعبدالله، یعقوب	= =-=-=, ya'qūb
ابوعبدالله بریدی*	= =-=-=-e barīdī
ابوعبدالله بصری	= =-=-=-e basrī
ابوعبدالله بن جلاء*	= =-=-=-e-bn-e jallā'
ابوعبدالله جیهانی*	= =-=-=-e je(a)yhānī
ابوعبدالله خوارزمشاه*	= =-=-=-e xārazmšāh
ابوعبدالله رودباری	= =-=-=-e rūdbārī
ابوعبدالله زنجانی	= =-=-=-e zanjānī
ابوعبدالله شقاق	= =-=-=-e šaqqāq
ابوعبدالله شیعی	= =-=-=-e šī'ī
ابوعبدالله قرشی	= =-=-=-e qorašī
ابوعبدالله محمدبن احمد*	= =-=-= mohammad-e-bn-e ahmad
ابوعبدالله مغربی	= =-=-=-e maqrebī
ابوالعبر هاشمی	ab-ol-'abar-e hāšemī
ابوعبیدالله	abū obe(a)yd-o(e)l-lāh
ابوعبید بکری	= =-e bakrī
ابوعبید ثقفی	= =-e saqafī
ابوعبید جوزجانی	= =-e jū(ow)zjānī
ابوعبید قاسم‌بن سلام خزاعی	= = qāsem-e-bn-e sallām-e xozā'ī
ابوعبیده	= obe(a)yde(a)
ابوعبیدهٔ جراح	= =-ye jarrāh
ابوعبیده مسلم‌بن ابی کریمهٔ تمیمی*	= = moslem-e-bn-e abī karīme(a)-ye tamīmī
ابوالعتاهیه	ab-ol-'atāhiye(a)
ابوعثمان حیری	abū osmān-e hīrī
ابوعثمان دمشقی	= =-e demašqī
ابوعثمان ربیعه*	= = rabī'e(a)
ابوعثمان عمروبن بحر*	= = amr-e-bn-e bahr
ابوعثمان مازنی*	= =-e māzenī
ابوعثمان مغربی	= =-e maqrebī
ابوالعرب	ab-ol-'arab
ابوعروبه	abū arūba(e)
ابوعریش	= arīš
ابوالعز قلانسی	ab-ol-'ezz-e qalānesī

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی محققان این مرکز را در تکمیل منابع مقالات یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

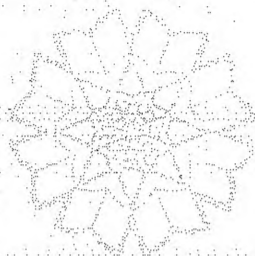
الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ انجمن اسلامی فلسفه و حکمت
کتابخانهٔ بنیاد دائرة المعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرحوم استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی، ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد فخرالدین نصیری
کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام آقای سید عبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمدرضا جعفری

۲. بدین‌وسیله از همهٔ همکاران اداری و امور مالی که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به‌نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان محترم سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

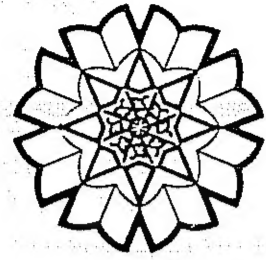
First published 1993

Reprinted 2000

$ 120

Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, Kashanak, Niyavaran, Tehran.

P. O. Box 19575/197



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME V

EBN-E ME(A)YMŪN – AB-OL-'EZZ-E QALĀNESĪ

Edited by

Kazem Musavi Bojnurdi

TEHRAN

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful